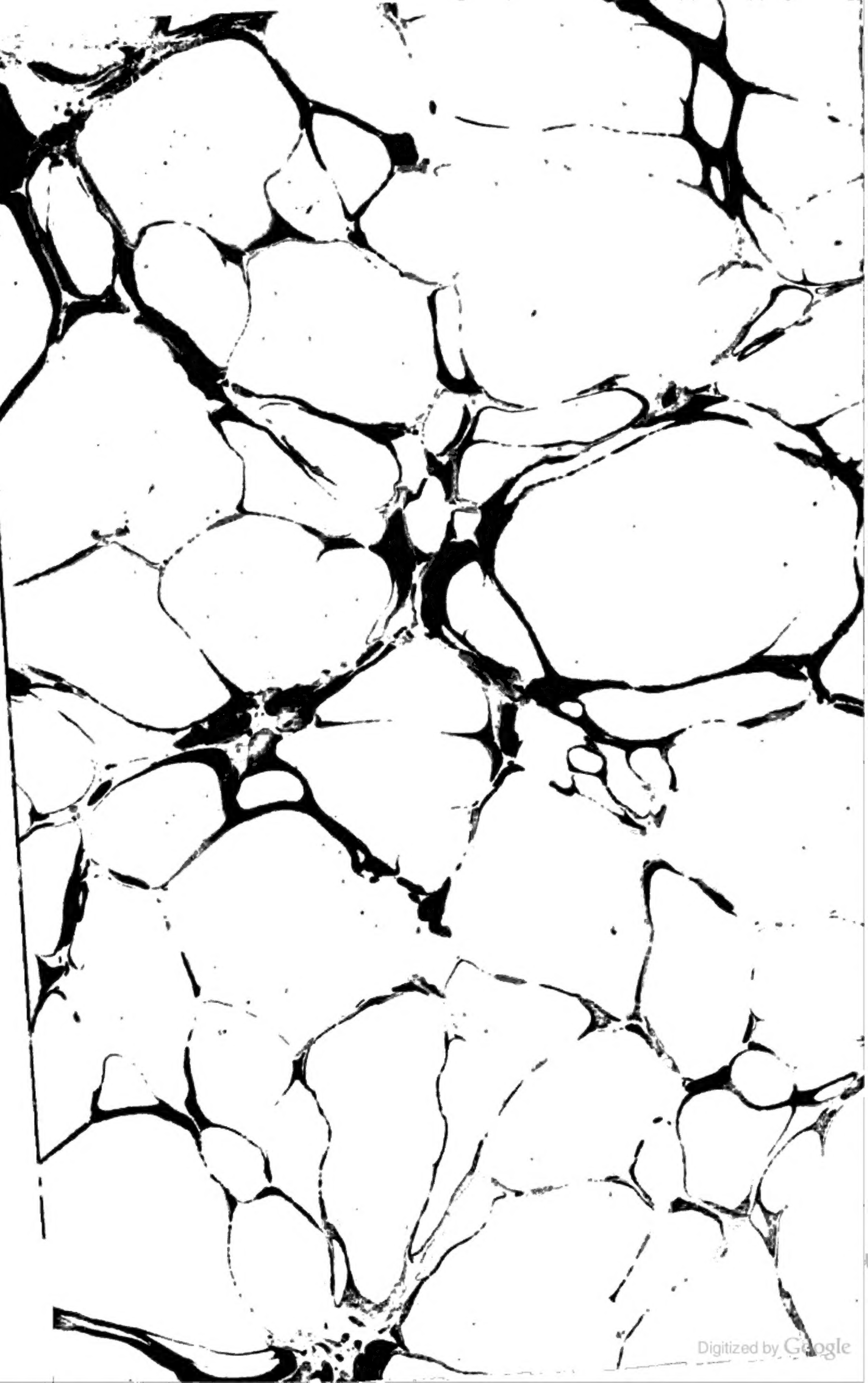
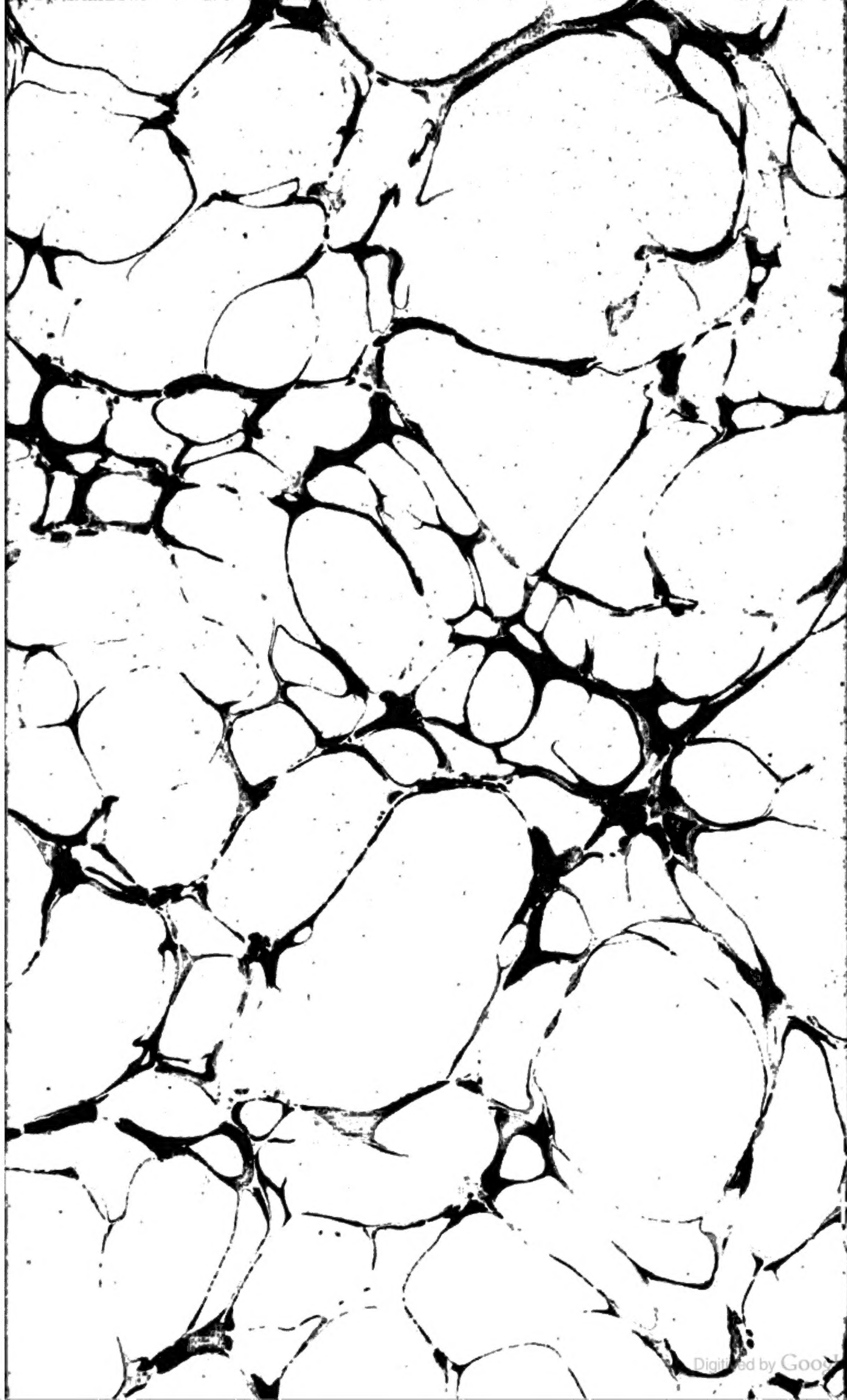
Digitized by Google





Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Redigirt

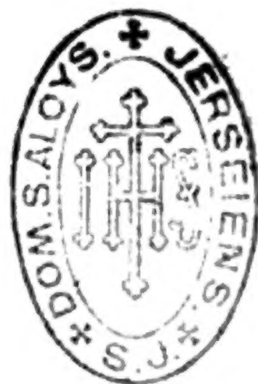
von

Dr. J. B. Heinrich und Dr. Ch. Moufang.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Achtundvierzigster Jahrgang.

1868. Erste Hälfte.



Neue Folge. Neunzehnter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1868.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

I. Allocution Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. im geheimen Consistorium vom 20. December 1867 . . 1
II. Entstehung und Ueberlieferung der heiligen Schriften. I. 5
III. Ein heil. Priesterpaar im neunzehnten Jahrhundert. II. 27
IV. Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg. I. 47
V. Die katholische Mission von Madura . . . 63
VI. Katholische Poesie 95
VII. Literatur. Dr. C. J. v. Hefele. Conciliengeschichte. 103
Hurter. Opuscula selecta Patrum . . . 116
VIII. Kirchliche Rundschau 119
IX. Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart. Hegel in Italien. I. 129
X. Entstehung und Ueberlieferung der heiligen Schriften. II. 151
XI. Die altirische Kirche. I.—III. 167
XII. Die Acten und Decrete der Diöcesansynode in Paderborn 187
XIII. Stand der ritualistischen Bewegung in England . 199
XIV. Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg. II. 218
XV. Statistisches aus Nordamerika 227
XVI. Die Universität Löwen 228
XVII. Die freie katholische Universität in Deutschland . 232
XVIII. Die Bewegung der studirenden Jugend Deutschlands zu Gunsten des heiligen Vaters 234
XIX. Literatur. Dr. J. Hergenröther. Photius, Patriarch von Konstantinopel 239
Dr. D. Schenkel. Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung . . 247
H. Otto. Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters 254
Laib u. *Schwarz*. Biblia pauperum . . . 255
XX. Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart. II. 257
XXI. Zur Geschichte des Bajanismus 281
XXII. Dr. Joachim Sighart. Ein Lebensbild . . . 309
XXIII. Das Leben der gottseligen Katharina Emmerich. Von P. Schmöger 338
XXIV. Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg. III. 359
XXV. Literatur. P. A. v. Doß. Gedanken und Rathschläge 372
J. Füßl. Die Freuden der allerseligsten Jungfrau Maria 375
P. *Car. Vercellone*. Novum testamentum . . 378
XXVI. Kirchliche Rundschau. 381
Gaben rc. 384

Seite

XXVII. Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart. III. 385
XXVIII. Versuch einer Exegese von Luc. 22, 32 404
XXIX. Offenes Sendschreiben an einen israelitischen Minister über die badische Kirchen- und Schulfrage. Von Dr. Karl Zell 429
XXX. Johannes Schrott. Ein katholischer Dichter . . 471
XXXI. C. v. Schäzler's „Neue Untersuchungen". I. . . 484
XXXII. Literatur. Dupanloup. Unterhaltungen über die populäre Predigtweise 503
XXXIII. Erzbischof Hermann von Freiburg 513
XXXIV. Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart. IV. 530
XXXV. Erzbischof Wilhelm von Mainz 563
XXXVI. Die Confraternitäten des Mittelalters, besonders jene der Stadt Mainz 584
XXXVII. Aus der Lectüre. I. 593
XXXVIII. Ein Brief aus Indien 605
XXXIX. Spanisches aus alter und neuer Zeit 612
XL. Der Apostolat des Gebetes 633
XLI. Literatur. L. Kastner. Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes 637
J. M. Röder. Der Apostolat des allerheiligsten Herzens Jesu 639
B. H. Grundkötter. Anleitung zur christlichen Vollkommenheit 640
XLII. Ueber Aechtheit und Inhalt des zweiten Briefes Petri und über die Beziehungen des Briefes zur Gegenwart 641
XLIII. Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten. Erster Artikel. 667
XLIV. C. v. Schäzler's „Neue Untersuchungen". II. . . 689
XLV. Die altirische Kirche. II. 731
XLVI. Aus der Lectüre. II. 746
XLVII. Die Erzbischofs-Wahl in Freiburg 759
XLVIII. Literatur. *Dre. Michaele Kubinsky.* Fasciculi ecclesiastici pro Sacerdotum et Clericorum usu . 762
A. Lütolf. Joseph Eutych Kopp 766

I.

Allocution

Seiner Heiligkeit Papst Pius IX.

im geheimen Consistorium vom 20. December 1867.

Venerabiles Fratres!

Dives in misericordia Deus, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra moestis rebus iucunda permiscet, Venerabiles Fratres, ut in eo semper sperantes, nullisque deterriti difficultatibus pergamus alacriori usque animo iustitiae iter insistere, et Ecclesiae suae sanctae causam impavide propugnare, omnesque vires ad Apostolici ministerii Nostri partes explendas intendere. Omnes profecto vident, quanta divinae suae bonitatis argumenta praebere dignetur clementissimus Dominus inter gravissimas calamitates, quibus in hac tanta temporum iniquitate ubique afflictatur Ecclesia, et haec Apostolica Sedes premitur, atque inter maxima, quibus undique cingimur, pericula. Et sane dum Satanas eiusque satellites, et filii horrendis quibusque modis contra divinam nostram religionem, contra Nos, et hanc Petri Cathedram furere, et saevire, ac infelicissimae Italiae populos, ex parte longe maxima Nobis devotissimos, divexare non cessant, misericors, ac miserator Dominus miris ostentis adest Ecclesiae suae, adest Nobis, et omnipotenti sua auxiliatur virtute. Enimvero, Venerabiles Fratres, omnes catholici orbis Sacrorum Antistites arctissimo fidei, caritatisque vinculo Nobis, et huic Sanctae Sedi in dies obstricti unanimes, et id ipsum sentientes qua voce, qua scriptis rei catholicae causam defendere, et Nos, et hanc Apostolicam Sedem omni ope iuvare non desinunt. Atque etiam

laici viri in magnis, publicisque per Europam congressibus suam attollunt vocem ad catholicae Ecclesiae, et huius Sanctae Sedis iura tutanda, et ad civilem Nostrum, eiusdemque Sedis Principatum vindicandum. Quae eiusdem civilis Principatus causa in Parisiensi praesertim Senatu, et in Collegio legibus ferendis nuper fuit unanimis prope suffragiis ac sententiis splendide et magnifice propugnata, bonis omnibus plaudentibus et exultantibus. Catholici autem populi abominandam inimicorum nostrorum perfidiam, vehementer detestantes publicis, ac splendidis significationibus filialem suam erga Nos, et hanc Sanctam Sedem pietatem et venerationem declarare, et continuis largitionibus Nostras, eiusdemque Sedis angustias sublevare gaudent, atque utriusque sexus fideles, licet pauperes, suo aere Nobis opitulantur. Ac praesto sunt inter Ecclesiasticos, Laicosque Viros tum clarissimi Scriptores, qui suis operibus, tum disertissimi oratores, qui suis sermonibus in publicis quoque conventibus veneranda, et inconcussa iustitiae, veritatis, et huius Apostolicae Sedis iura diligenter, sapienterque defendere, et adversariorum mendacia refellere summopere gloriantur. Quamplurimi autem viri nobilissimo etiam genere nati ex omnibus fere regionibus religionis causa excitati, propriis familiis, ac etiam uxoribus, filiisque relictis, ad hanc urbem certatim concurrunt, et omnibus despectis incommodis ac periculis, Nostrae militiae nomen dare, et pro Ecclesia, pro Nobis, ac pro civilis Nostri, et huius Sanctae Sedis Principatus defensione vitam ipsam profundere non dubitant. Nec desunt catholici parentes, qui religionis spiritu incensi filios suos etiam unigenitos ad huius Sanctae Sedis causam tuendam mittunt, et illustre Machabaeorum matris aemulantes exemplum, illos pro hac causa sanguinem fudisse gloriantur et gaudent.

Accedit etiam, ut populi civili Nostrae ditioni subiecti, quamvis nefariis omnis generis insidiis, minis, dam-

nisque a perditissimis hominibus exagitati, tamen stabiles et immoti in sua erga Nos, et hanc Sanctam Sedem fide permaneant. Quos inter profecto eminet Romanus Populus Nobis penitus dilectus, summisque laudibus decorandus, cum fere omnes cuiusque ordinis, gradus et conditionis huius Almae Urbis cives singulari Nos affectu et obsequio prosequi ac civili Nostro et Sanctae huius Sedis Imperio obtemperare, Nobisque succurrere summopere gestiant. Nostis autem, Venerabiles Fratres, qua fidelitate Nostri milites omni certe laude dignissimi excellant, et qua admirabili virtute ipsi contra scelestissimorum hominum turmas depugnarunt, et quanta cum gloria in acie mortem pro Ecclesia occubuere. Ac probe scitis, Serenissimum ac Potentissimum nobilis et generosae Gallicae Nationis Imperatorem gravissima Nostra considerantem pericula, strenuos suos misisse milites, qui cum praestantissimis eorum Ducibus omni alacritate et studio in Nomentano praesertim, et Eretino certamine Nostris militibus auxilium dare, et cum ipsis fortiter dimicare, et pro hac Sancta Sede cum summa sui nominis laude mortem oppetere laetati sunt. Neque ignoratis quomodo in sacrarum praesertim expeditionum regionibus, Deo auxiliante, divina evangelii lux quotidie magis affulgeat, ac sanctissima nostra religio maiora incrementa suscipiat, et sedentes in tenebris, et umbra mortis, depulsa mentis caligine, ad sanctae matris Ecclesiae sinum confugiant, et quomodo ubique varia pia instituta quibusque christianae, civilisque societatis classibus et necessitatibus vel maxime utilia in dies augeantur.

Qua quidem omnia a Nobis breviter commemorata, ac multiplices impiorum hominum insidiae miro modo detectae, ac dissipatae luculenter ostendunt, quomodo omnipotens, et misericors Dominus, in cuius manu sunt hominum corda, Ecclesiam suam mirifice tueatur, defendat, et evidentissime confirmet, inferi portas nunquam adver-

sus eam esse praevalituras, Ipsumque Nobiscum esse omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Itaque, Venerabiles Fratres, maximas, ac immortales clementissimo misericordiarum Patri pro tot acceptis beneficiis semper agamus gratias, omnemque spem, et fiduciam in Eo unice collocantes non desistamus ferventissimis precibus Ipsum exorare, ut per merita Unigeniti Filii sui Domini Nostri Iesu Christi pergat Ecclesiam suam ab omnibus eripere calamitatibus, ac Nos liberare a Nostris, Suisque inimicis, eorumque impia consilia et desideria confundere, et dissipare. Atque etiam Eum deprecemur, ut eosdem inimicos atque etiam illos, qui contra Nos pugnantes in Nostrorum militum potestatem redacti, omnique caritate a Nobis tractati in sua pertinacia persistunt, ad salutarem poenitentiam, ac rectum iustitiae tramitem reducere dignetur. Quo vero facilius annuat Deus precibus nostris, deprecatores apud Eum indesinenter adhibeamus primum quidem Immaculatam Deiparam Virginem Mariam, quae omnium nostrum est amantissima mater, ac potentissimum christianorum auxilium, quaequae *quod quaerit invenit, et frustrari non potest*; deinde vero Beatissimum Petrum Apostolorum Principem, et Coapostolum eius Paulum, omnesque Sanctos Caelites, qui cum Christo regnant in caelo. Antequam vero dicendi finem faciamus Nobis temperare non possumus, quin meritas, amplissimasque laudes tribuamus, et gratissimi animi Nostri sensus iis omnibus, et singulis profiteamur, qui Nostram, huius Sanctae Sedis, Ecclesiaeque causam tum voce, tum scriptis, tum subsidiis, tum alia quavis opera, ac vel ipsius vitae discrimine tanta cum sui nominis gloria propugnare contendunt. Atque haud omittimus in omni oratione et obsecratione cum gratiarum actione Deum, a quo omne datum optimum, et omne donum perfectum descendit, humiliter enixeque precari, ut istos omnes Ecclesiae suae filios Nobis carissimos, ac strenuissimos eiusdem Ecclesiae defensores uberrimis quibusque divinae suae gratiae donis, omnibusque caelestibus suis benedictionibus cumulare velit.

II.

Entstehung und Ueberlieferung der heiligen Schriften[1].

I.

Hinsichtlich des Ursprungs der biblischen Schriftwerke muß festgehalten werden, daß die einzelnen Bestandtheile der Bibel nicht zufälligen, aber doch nur zeitweiligen und geschichtlich begründeten Ursachen ihre Abfassung verdanken. Die biblischen Bücher sind, wie alle Bücher, Kinder ihrer Zeit, und sie hatten zunächst keinen anderen Zweck, als ihrer Zeit zu dienen. Bloß weil die Zeit selbst, der sie dienten, die Keime zu viel späteren, ferntragenden Entwicklungen in sich trug, haben die Bestandtheile der heiligen Schrift auch für diese spätere Periode ihren Werth behalten. Es sind die zeitweiligen Einrichtungen und Verhältnisse, denen die biblischen Schriftstücke dienten, selbst nur um höherer, wichtigerer Veranstaltungen von Gott gewollt gewesen, und insofern ist die heilige Schrift diesen vollkommeneren Verhältnissen und Thatsachen mittelbar ebenso nützlich und zweckdienlich, als sie es den früheren unvollkommenen unmittelbar gewesen ist. Der Pentateuch z. B. hat bei seiner Abfassung keine andere Bestimmung gehabt, als dem Bestehen und der Entwickelung der Offenbarung im jüdischen Volksleben förderlich zu sein. Dieser Zweck, wie er in den Büchern Moses wiederholt angeführt wird[2]), ist längst er-

---

1) Die obige Abhandlung bildet ein Bruchstück aus einer größeren Arbeit, und der Verfasser hofft durch ihre Veröffentlichung zur Klärung und eventuellen Berichtigung seiner Ansichten über den schwierigen Gegenstand zu gelangen. Dieser Umstand möge die theilweise Unvollständigkeit und die formellen Mängel der Arbeit entschuldigen.

2) Ex. 17, 14.: Schreib dieß (die Vernichtung Amalek's) zum Andenken in ein Buch. Deut. 31, 9.: Und Moses schrieb dieses Gesetz und gab es den Priestern . . . und gebot ihnen: nach je sieben Jah-

füllt; aber der Pentateuch ist deßwegen nicht überflüssig geworden. Die Entwickelung des Gottesreiches unter den Juden ist nur ein erstes Glied in der Kette der gesammten Gottesleitung gewesen, welche das Menschengeschlecht bis zum Ende der Welt erfährt, und so wie alle späteren Thaten Gottes an den Menschen durch die richtige Erkenntniß jener früheren von Seiten der Menschen gefördert werden, so behält auch der Pentateuch wegen seiner Bedeutung für eine grundlegende Zeit diese selbe Bedeutung für alle späteren Zeiten. Aehnlicher Weise sind die Evangelien, wie der heilige Lucas von dem dritten ausdrücklich sagt[3]), um augenblicklicher Bedürfnisse willen geschrieben worden; weil aber diese Bedürfnisse seitdem stets von Neuem in der Kirche eintreten und eintreten werden, so behalten die Evangelien stets denselben Werth, den sie bei ihrer Entstehung hatten. Obschon nun diese allgemeine Bedeutsamkeit der heiligen Schriften gewiß von Gott vorausgesehen und gewollt gewesen, so hat dieser Charakter derselben doch nicht den Zusammenhang aufheben können, in welchem dieselben zu ihrer ganzen Zeit und zu der Individualität ihrer Verfasser standen; im Gegentheil, gerade weil die Zeit und die Einrichtungen, unter denen die biblischen Schriften entstanden, und unter deren Einfluß die einzelnen biblischen Schriftsteller schrieben, für spätere Zustände eine vorbereitende oder vorbildliche Bedeutung hatten, mußte auch der Typus dieser vorübergehenden, geschichtlichen Verhältnisse sich getreu in den betreffenden Schriftwerken wiederspiegeln. Wäre aber hierbei irgend etwas, das eine einmalige, nur augenblickliche Bedeutung hätte, so würde dessen Reflex in den biblischen Schriften für alle späteren

ren . . . sollst du die Worte dieses Gesetzes vor ganz Israel lesen, daß sie es hören . . . und bewahren und erfüllen alle Worte dieses Gesetzes. Vgl. Ex. 24, 7. 34, 27.

3) „Damit du von dem, worin du unterwiesen worden, die Zuverlässigkeit erkennest.“ Luc. 1, 4.

Menschen und menschlichen Einrichtung seinen Werth verlieren. So z. B. könnte es für Andere, als für Angehörige des jüdischen Reiches, werthlos scheinen, zu erfahren, daß „die Töchter Salphaads, Maala und Thersa und Hegla und Melcha und Noa die Söhne ihrer leiblichen Vettern heirateten[4]);" denn nur für die vorchristlichen Juden hatte diese Thatsache wegen ihres Zusammenhanges mit einem rechtskräftigen Gesetze eine Bedeutung. Allein diese Werthlosigkeit der Mittheilung anzunehmen hindert uns die heilige Schrift durch die bekannten Aussprüche des Apostels: „Was immer geschrieben ist — zu unserer Belehrung ward es geschrieben[5]," und: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zum Lehren, zum Beweisen, zur Stütze, zur Leitung in der Gerechtigkeit[6])." Wie diese Aussprüche vorzugsweise vom Alten Testamente gelten, so läßt sich auch nach dem Beispiele der Väter recht wohl die angeführte Thatsache für den Zweck, den die gesammte heilige Schrift hat, noch heute verwerthen[7]). Dieser Zweck ist nämlich zunächst die Leitung des Einzelnen und mittelbar auch der Gesammtheit durch den Glauben und die Unterwerfung unter die Kirche zu einem übernatürlichen Ziele, und alles, was die heiligen Schriften enthalten, erhält je nach seiner Beziehung auf diesen Zweck eine größere oder geringere Wichtigkeit.

Zuerst kommt hier der Unterschied zwischen Inhalt und Form der heiligen Schriften in Betracht[8]). Die eigentliche Beziehung auf jenen höchsten Zweck muß gewiß im Inhalte, nicht in der Form des Gotteswortes gesucht werden; denn nur jener, nicht diese kann vom Glauben erreicht und erfaßt

4) Num. 36, 11.

5) Röm. 15, 4.

6) 2 Tim. 3, 16.

7) Vgl. Corn. a. Lap zu der angeführten Stelle.

8) Inhalt heißt hier und im Folgenden Stoff und Form des Gedachten, Form aber der sprachliche Ausdruck von beidem.

werden. Allein auch bei dem Inhalte selbst ist die Wichtigkeit für den angegebenen Zweck eine höchst verschiedene. An erster Stelle stehen die Aufschlüsse über die ewigen Wahrheiten des Heils, über Gott und die Beziehungen des Irdischen zu Gott, also alle religiösen Wahrheiten; von untergeordneter Bedeutung sind die Mittheilungen aller anderen Wahrheiten und Thatsachen, die bloß um irgend eines Zusammenhanges willen mit jenen ewigen Wahrheiten niedergeschrieben sind. Zu letzterer Klasse gehören geschichtliche, geographische, naturhistorische, überhaupt alle nicht religiösen Wahrheiten, mag ihre Mittheilung beabsichtigt oder nur gelegentlich geschehen sein. Was dann die sprachliche Form betrifft, so ist deren Werth für den angegebenen Zweck der heiligen Schrift ein relativer. Das Vorhandensein einer bestimmten Sprachform in den heiligen Schriften hat zunächst den Werth einer geschichtlichen Thatsache und steht somit den oben genannten Wahrheiten von nicht religiöser Natur gleich. Der chaldäische Ausdruck von Dan. 2, 4 ff. und Esr. 4, 8 ff. bildet einen Beweis für die Ursprünglichkeit und Aechtheit der betreffenden Mittheilungen und ist deßwegen ein Mittel zur Befestigung übernatürlichen Glaubens. Daneben kann der vorhandene sprachliche Ausdruck in einzelnen Fällen ein Mittel werden, den Inhalt, der sich in sie kleidet, besser und deutlicher zu verstehen, als es bei der Einkleidung in irgend eine andere Form der Fall sein würde. So hat den Zeitgenossen der Apostel der Ausdruck ἐπιούσιος (Matth. 6, 11.) gewiß besser und deutlicher die Absicht des Heilandes kund gethan, als das irgend eine Uebersetzung des Wortes thun kann. Von diesen beiden Beziehungen aber abgesehen, ist für den obersten und wesentlichen Zweck der heiligen Schrift die sprachliche Form von keiner Bedeutung, und jeder Ausdruck, der den Inhalt der heiligen Schrift menschlich richtig und treu wiedergibt, dient jenem Zwecke in gleicher Weise.

Sollen nun aber die heiligen Schriften dem Menschen zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles dienen, so geschieht

dieß in der Weise, daß ihr Inhalt die Quelle des übernatürlichen Glaubens bildet. Hierzu wären sie als menschliche Schriften schlechthin nicht geeignet, wofern nicht bei ihrer Entstehung Gott der Herr in einer solchen Weise mitgewirkt hätte, daß er ihr hauptsächlicher und eigentlicher Urheber, die Schriften daher ein Werk Gottes [9]) und ein Geschenk des heiligen Geistes [10]) heißen können.

Diese Weise der Mitwirkung, welche insbesondere dem heiligen Geiste zugeschrieben wird, heißt nach allgemeiner Uebereinkunft Inspiration, ohne daß deßwegen auch bei Erklärung dieses Begriffes Uebereinstimmung herrschte. Nur durch eingehende Untersuchung kann ermittelt werden, was der den heiligen Schriftstellern zu Theil gewordene Gnadenbeistand in sich schließt. Hergenommen ist der Ausdruck aus 2. Petr. 1, 20., wo es heißt: omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Der Ausdruck inspirati gibt das griechische ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι wieder und verschiebt in etwa die Auffassung, ohne den Sinn zu ändern. Denn φέρεσθαι kann hier nur die Bedeutung von „zu etwas angetrieben werden" haben, wie denn φέρειν bei Plutarch und ähnlichen Schriftstellern in der Bedeutung von „leiten, beeinflussen" vorkommt. Die Art dieses Antriebes und Einflusses determinirt der lateinische Ausdruck durch das Bild, welches in dem Wort inspirare liegt. Dieses heißt nämlich „hineinhauchen," d. i. durch Hauchen etwas in das Innere

---

9) Sacrosancta .... Tridentina synodus .... omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Conc. Trid. Sess. IV. in.

10) Coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit... ib. Sess. V. cap. I. de Reform.

eines Gegenstandes bringen, wie wenn Columella von einer Heilwirkung sagt: facit idem usta sepiae testa et per fistulam ter die oculo inspirata [11]). In übertragener Bedeutung heißt das Wort „einflüstern," d. h. Gesinnungen hervorrufen, deren Wirkungen man als moralischer Urheber zu verantworten hat; so findet sich bei Curtius inspirare fortudinem, bei Quintilian inspirare iram, misericordiam. Für beide Bedeutungen läßt sich hierher eine Stelle bei Columella ziehen: videmus hominibus inspiratam, velut aurigam rectricemque membrorum, animam [12]). Hiernach läßt sich schon schließen, daß unter der Inspiration des heiligen Geistes ein bestimmter Einfluß auf die Handlungsweise des Schreibenden zu denken ist. Dieser richtet sich vor Allem auf den Willen, und um dessentwillen auch auf die Erkenntniß des Menschen. Denn die Inspirationsgnade ist der übernatürliche Antrieb des heiligen Geistes, etwas von diesem Determinirtes niederzuschreiben. Um die Tragweite dieser Erklärung genauer zu erkennen, muß man den Begriff der Eingebung (inspiratio) von dem verwandten der Offenbarung (revelatio) und des Beistandes (assistentia) unterscheiden. Unter Offenbarung versteht man die göttliche Mittheilung von früher nicht erkannten Wahrheiten; hiervon unterscheidet sich die Inspiration wesentlich, weil sie die Befähigung für den Menschen bildet, Mittel einer solchen Mittheilung zu werden. Die Offenbarung kann zum Object dieselben Gegenstände haben, wie die Inspiration; allein der Natur des Menschen zufolge muß in solchem Falle jene dieser vorhergehen, sei dieser Voraufgang auch nur ein logischer, kein zeitlicher, und es können daher beide Gnadenwirkungen ebenso wenig identisch heißen, als die Inspiration die Revelation in sich schließt. Im Gegentheil kann der inspirirte Schriftsteller den Inhalt seiner Mittheilungen an Andere auf natürlichem Wege kennen

11) L. VI. c. 17. extr.
12) L. III. 10.

gelernt haben, und die Inspiration bewirkt dann, daß diese schriftlichen Mittheilungen für die übrigen Menschen den Charakter von Glaubensquellen empfangen. Die Offenbarung kann auch bloß um des empfangenden Subjectes willen ertheilt werden, die Eingebung hat immer die Mittheilung an Andere zum Zweck. Auf der anderen Seite ist der Beistand des heiligen Geistes, wie er bei den Beschlüssen der allgemeinen Concilien statuirt wird, nur als Verhütung allen Irrthums zu denken; denn bei dieser Gnadenwirkung geht die Determination nicht vom heiligen Geist, sondern von menschlichen Kräften aus. Eine solche Assistenz ist zumeist negativ, die Inspiration aber positiv wirksam; dort ist also eine menschliche Auctorität, hier Gott selbst der auctor principalis. Dieß vorausgeschickt, läßt sich der Umfang des Begriffes Inspiration mit ziemlicher Gewißheit nachweisen, und zwar aus dem obersten Grundsatz, daß sie eine Gnade bedeutet, welche ein menschliches Schriftwerk zur Quelle übernatürlichen Glaubens erhebt. Zuerst ist sicher, daß die Eingebung des heiligen Geistes einen übernatürlichen Antrieb zur Abfassung der betreffenden Schriften in sich schließt. Da es sich nämlich bei den heiligen Schriften um Erlangung eines übernatürlichen Gutes durch den Glauben handelt, so würde den biblischen Schriftstellern ohne jene Anregung Gottes die erforderliche rechtmäßige Sendung fehlen. Dieses Antriebes sind die heiligen Schriftsteller zum Theil sich bewußt gewesen, wie es z. B. von Moses Ex. 17, 14. und vom Propheten Isaias 8, 1. bezeugt ist; zum Theil aber ist derselbe ihnen auch verborgen geblieben, wie dieß z. B. vom Evangelium des heiligen Lucas wahrscheinlich anzunehmen ist. Außer dieser übernatürlichen Anregung aber muß die Inspiration, damit das betreffende Buch Glaubensquelle sein könne, auch die Determination des Niederzuschreibenden in sich begreifen, und zwar diese nach Quantität und Qualität. Quantitativ bedingt die Inspiration die Wahl des Stoffes, der überhaupt Gegenstand der schriftlichen Darstellung werden soll. Diese

Auswahl kann nach keinen anderen Rücksichten gedacht werden, als nach den ewigen und universellen Absichten Gottes, und so erklärt sich z. B., daß die heilige Geschichtschreibung weder chronologische, noch pragmatische Vollständigkeit bietet, wohl aber das letzte Ziel und Ende des Menschen durch mannigfachen Einfluß erreichen hilft. Qualitativ ist die in der Eingebung des heiligen Geistes mitbegriffene Determination als Repräsentation des auf irgend eine Weise Erkannten zu denken; diese Repräsentation im Licht des heiligen Geistes hat von Seiten des Schreibenden eine solche Auffassung zur Folge, wie sie den erhabenen Absichten Gottes entspricht. Denn, wie schon erwähnt, dienen die heiligen Schriften außer dem nächsten Zweck, dem sie ihre Entstehung verdanken, auch einem universellen und unendlichen Zwecke; es sind aber Gründe zu der Annahme vorhanden, daß den betreffenden Schriftstellern diese allgemeine und großartige Tragweite ihrer Schriften nicht immer bekannt war, und so läßt sich die Erfüllung der Absichten Gottes nur unter einer solchen übernatürlichen Repräsentation denken. Ein analoges Beispiel hierfür muß in den Worten des Kaiphas gefunden werden: „Ihr wisset nichts und bedenket nicht, daß es besser für euch ist, wenn Ein Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zu Grunde geht." Gewiß dachte er hierbei bloß an eine eventuelle Gefahr durch die Römer, wie er vorher schon angegeben: „Wenn wir ihn so lassen, werden Alle an ihn glauben, und die Römer werden kommen und unser Land weg nehmen." Gleichwohl setzt der heilige Johannes zu ersteren Worten hinzu: „Das sagte er aber nicht aus sich selbst, sondern weil er in diesem Jahre Hoherpriester war, weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben würde, und nicht allein für das Volk, sondern auch, damit er die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte [13])." Hier

---

13) Joh. 11, 48—52. Vgl. Tournely ed. Par. MDCCLXV. T. I. p. 53.

hat also die Stellung des Hohenpriesters als gratia gratis data eine Repräsentation des durch eigenes Nachdenken Erkannten in einem solchen Lichte bewirkt, daß die mündliche Darstellung einen quantitativ und qualitativ verschiedenen Sinn einschließt. Ganz dasselbe ist bei der schriftlichen Darstellung aller inspirirten Schriftsteller anzunehmen; denn in dieser Hinsicht finden die Worte des Apostels Rom 15, 4. ihre Anwendung: „Was immer geschrieben ist, zu unserer Belehrung ward es geschrieben." Auch die typische und allegorische Erklärung der heiligen Schrift, die immer in der Kirche zu Recht bestanden hat, kann nur auf einer solchen Beschaffenheit des Bibelwortes beruhen. Demzufolge ist z. B. die Beziehung, welche die Weissagungen über den Fall Jerusalems auf das Weltende zulassen, gewiß nicht immer der persönlichen Erkenntniß der betreffenden Propheten zuzuschreiben; vielmehr ist die Ursache dieser Beziehung vorzugsweise in der Absicht Gottes und in der dieser entsprechenden Repräsentation der offenbarten Thatsache zu suchen.

Hiermit wird eine bekannte Ansicht von der Inspiration abgewiesen, wonach bei Abfassung eines Theiles der heiligen Schriften Gott der Herr den Schreibenden nach der ersten Anregung bloß insoweit beeinflußt habe, als er ihn vor allem Irrthum behütet, im Uebrigen aber ihn seinen menschlichen Kräften überlassen habe [14]). Diese Ansicht von einer sogenannten inspiratio concomitans [15]) setzt die Mitwirkung

---

14) Hoc enim modo potest Spiritus sanctus scriptorem hagiographum dirigere, ut in nullo eum errare fallive permittat; cum enim praesciat, quid ille scripturus sit, ita ei adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus. Bonfrerii Prael. in totam S. Scr. cap. VIII. Sect. III.

15) Von der ganzen Unterscheidung in inspiratio antecedens, concomitans und consequens ist hier Umgang genommen. Die letztere Benennung enthält einen inneren Widerspruch, die zweite ist wenigstens nach Bonfrere's Erklärung für den Inspirationsbegriff nicht ge-

Gottes mit dem Schriftsteller zu der bloßen assistentia, dem Beistande des heiligen Geistes herab; nach ihr könnten die heiligen Schriften keine universellere Tragweite gewinnen, als der Schreibende mit seinen natürlichen, wenn schon durch übernatürliche Offenbarung erweiterten Kräften überschauen kann. Gerade die universelle Bestimmung der heiligen Schriften und die Unangemessenheit menschlicher Kräfte für einen solchen Zweck führen von selbst zur Erkenntniß von der Nothwendigkeit einer positiven Repräsentation, oder, wie Einige dieselben zu nennen scheinen, Erleuchtung des heiligen Geistes.

Bei einer solchen positiven Mitwirkung aber liegt es in der Natur der Sache, daß das Geschriebene auch volle Wahrheit und Glaubwürdigkeit besitzt; denn Gott, der die Wahrheit selber ist, kann nichts in einem solchen Lichte darstellen, daß dadurch die Auffassung des Schreibenden eine irrige würde. Hierbei muß aber wieder zur Sprache kommen, daß die Inspiration den Zweck und den Erfolg hat, die menschlichen Schriften zur Quelle übernatürlichen Glaubens für den Leser zu machen. Es fragt sich also, ob die qualitative Repräsentation von Seiten des heiligen Geistes sich ebenso, wie es von der quantitativen feststeht, auf die gesammte schriftliche Darstellung erstreckt hat, oder ob sie bloß diejenigen Mittheilungen zum Object hat, welche dem Glauben unmittelbar dienen, also religiöser Natur sind. Nach dem, was bereits erörtert worden, ist diese Frage der anderen gleich zu stellen, ob die heilige Schrift in allen, oder bloß in religiösen Mittheilungen wahr und irrthumslos ist. Hierauf muß zuvörderst geantwortet werden, daß ein Irrthum bei den heiligen Schriftstellern ebenso wohl im Inhalt, als in der Form der Darstellung liegen könnte. Es ist also specieller die Frage zu stellen, ob die Repräsentation des heiligen Geistes ebenso

nügend, und die erste bezeichnet, recht erklärt, nichts anderes, als den einfachen Namen Inspiration.

wohl den Inhalt, als die Form, oder ob sie nur eines von beiden Momenten betroffen habe. Die Antwort kann nur nach dem Zusammenhang des einen, wie des anderen mit der obersten Bestimmung der heiligen Schrift ermessen werden. Es ist demnach zu untersuchen, wie viel in beiden Stücken, im Inhalt, wie in der Form, die zum Glauben nöthige Gewißheit erfordert. Was zuerst den Inhalt betrifft, so umschließt dieser, wie bekannt, ebenso wohl religiöse, als nicht religiöse, oder, wie wir der Kürze wegen sagen wollen, natürliche Mittheilungen. Da die ersteren in unmittelbarem und nothwendigem Zusammenhang mit dem höchsten Ziel des Menschen stehen, und da in ihnen die Objecte des Glaubens zu suchen sind, so ergibt sich leicht, daß die Repräsentation des heiligen Geistes bei religiösen Mittheilungen absolute Wahrheit und Glaubwürdigkeit zur Folge gehabt hat. Nicht so klar ist die Sache bei den natürlichen Mittheilungen in der heiligen Schrift. Der Inhalt derselben war entweder wegen der natürlichen Umstände, unter denen die heiligen Schriften entstanden, den betreffenden Verfassern relativ unerkennbar, oder aber deren menschlicher Erkenntniß zugänglich. In ersterem Falle haben sie das, was sie darüber niedergeschrieben, durch unmittelbare göttliche Offenbarung empfangen, im zweiten aber war der Inhalt ihrer Angaben entweder Gegenstand der Erfindung, oder der Erfahrung. In beiden Fällen sollte es scheinen, als brauche jene Repräsentation sich nicht auf die betreffenden Mittheilungen erstreckt zu haben, denn hierzu könnte die freie Erkenntniß des Menschen hinreichen, und die Inspiration hat, wie jede Gnadenwirkung, den Gebrauch der natürlichen Kräfte beim Menschen nicht aufgehoben, sondern nur unterstützt. Moses z. B. bedurfte ja so wenig, als ein Anderer, einer übernatürlichen Unterstützung bei Erzählung dessen, was er einmal von Gott erfahren, oder was er selbst in der Wüste erlebt und angeordnet hatte. Allein gegen eine solche Annahme sprechen verschiedene Gründe. Der Mensch ist einerseits auch bei Darstellung alles dessen, was er bereits

richtig erkannt hat, dem Irrthum zugänglich, wie denn Moses bei Niederschreibung dessen, was er früher offenbart erhalten oder selbst gethan hatte, recht wohl durch Schwäche des Gedächtnisses zu einer Irrung verleitet werden konnte. Auf der anderen Seite kann eine durch bloß menschliche Kräfte geschehene Aufzeichnung natürlicher Dinge nicht den weitaussehenden Absichten Gottes genügen, die bei den heiligen Schriften anzunehmen sind; vielmehr bedürfen die menschlichen Verfasser hierzu der übernatürlichen Repräsentation unter solchen Gesichtspunkten, wie sie der Allgemeinheit des beabsichtigten Zweckes entsprechen. Aus beiden Ursachen muß daher auch bei Aufzeichnung natürlicher Dinge die Inspiration als mitwirkend angenommen werden. Indeß kann auch hier die Erkenntniß selbst der Darstellung der Erkenntniß im Lichte des heiligen Geistes bloß logisch voraufgegangen sein, wie es z. B. gewiß bei dem Auszug der Fall war, den der Verfasser des Makkabäerbuches aus dem Werke des Jason von Cyrene machte [16]).

Als Folge aus dieser Darlegung des Thatbestandes ergibt sich, daß in den heiligen Schriften auch bei natürlichen Mittheilungen die Annahme von Irrthümern unstatthaft ist. Hiermit ist indeß die Sache noch nicht erledigt, vielmehr bleibt zu untersuchen, erstens: ob die vorgebrachte Behauptung von dem gesammten natürlichen Inhalt der heiligen Schrift, oder nur von einem Theile derselben gilt, und zweitens: ob jene Irrthumslosigkeit absolut oder relativ aufzufassen ist? Die erstere Frage muß wieder nach dem Zusammenhange beantwortet werden, in welchem die jedesmaligen Mittheilungen zum letzten Ziel und Ende des Menschen, oder zu den Glaubenswahrheiten stehen. Bisweilen ist dieser Zusammenhang ein nothwendiger und von Gott selbst angegebe-

16) Der Ausdruck „Repräsentation" ist deßwegen auch vielleicht nicht passend und ist nur in Ermangelung eines besseren beibehalten worden.

ner; in solchen Fällen müssen auch die natürlichen Mittheilungen als absolut wahr und zweifellos anerkannt worden. So folgt z. B. aus der Begründung, welche Ex. 13, 5 ff. dem Gebot der Passahfeier gegeben wird, die Nothwendigkeit, an die Thatsachen der Ausführung aus Aegypten und ihrer Einzelheiten als an übernatürlich mitgetheilte Wahrheiten zu glauben. In anderen Fällen läßt sich wenigstens theoretisch ein solcher Zusammenhang als gar nicht vorhanden denken, und es stände dann nichts im Wege, bei solchen Gegenständen natürlicher Erkenntniß, als von der Inspiration nicht erreicht, auch einen Irrthum bei den heiligen Schriftstellern anzuerkennen. So scheint es Manchen für den obersten Zweck, den die heiligen Schriften verfolgen, keinen Eintrag zu thun, wenn auch die heiligen Schriftsteller etwa in chronologischen Angaben geirrt und die Regierungszeit des einen oder anderen Königs falsch begrenzt hätten. Allein es ist schwer, eine solche Ansicht thatsächlich festzuhalten und in irgend einem gegebenen Falle zu behaupten, die natürlichen Mittheilungen der heiligen Schrift ständen in keinem Zusammenhang mit den Wahrheiten des Glaubens. Ist dieser Zusammenhang auch uns nicht einleuchtend, oder war er den heiligen Schriftstellern selbst nicht bekannt — dennoch sprechen viele Gründe dafür, daß er wirklich vorhanden ist. Zwar läßt sich die Nothwendigkeit des Vorhandenseins nicht aus dem Worte des Apostels herleiten, es sei alles zu unserer Belehrung geschrieben, was immer geschrieben worden; denn die Belehrung, von der hier die Rede ist, kann mit dem subjectiven Irrthum des Schriftstellers vereinbar sein, wie ja die älteren Lehrer in unserer Kirche auch die Irrthümer ihrer Zeit zur Erbauung ihrer Mitmenschen verwendet haben. Wohl aber ließe sich die Nothwendigkeit des Zusammenhanges aus dem obersten Zweck der heiligen Schrift und der Rücksicht auf den übernatürlichen Glauben herleiten; denn die letztere scheint eine unbedingte Glaubwürdigkeit des gesammten Schriftinhaltes zu fordern. Es bildet ja die Wahrheit auch der na-

türlichen Mittheilungen einen Beweggrund zum Glauben, während jeder Irrthum in natürlichen Dingen den Glauben an die sonstigen Mittheilungen der heiligen Schrift beeinträchtigt. Dabei bleibt auch zu berücksichtigen, daß jedes Buch der heiligen Schrift ein logisches Ganze ausmacht, in welchem die natürlichen Mittheilungen mit den übernatürlichen unlösbar verbunden sind; auch durch diese Art von Zusammenhang erscheint die Inspirationsgnade auf die natürlichen Erkenntnißpunkte ausgedehnt, und deßwegen der subjective Irrthum des Schreibenden ausgeschlossen. So lange demnach von irgend einer natürlichen Mittheilung in den heiligen Schriften nicht förmlich bewiesen wird, daß der Gegenstand derselben in gar keinem Zusammenhang mit den Objecten des Glaubens steht, muß immer die Behauptung zu Recht bestehen, daß der heilige Schriftsteller bei derselben von jedem Irrthum frei geblieben ist.

Da nun ein solcher Beweis, wenn auch in thesi möglich zu denken, doch in praxi gar nicht vorkommen kann, so muß, um dem Thatbestande der heiligen Schrift gerecht zu werden, die zweite eben aufgeworfene Frage dahin beantwortet werden, daß die Wahrheit und Irrthumslosigkeit bei den gedachten natürlichen Mittheilungen sehr oft nur als relative, nicht als absolute aufzufassen ist. Eine absolute Richtigkeit solcher Mittheilungen könnte in vielen Fällen dem obersten Zweck der heiligen Schriften geradezu Eintrag thun. Denn über viele natürliche Dinge, über welche eine vollkommene Gewißheit nie zu erreichen ist, gibt es zu verschiedenen Zeiten verschiedene allgemein getheilte Ansichten, denen eben um der allgemeinen Ueberzeugung willen der Charakter der Wahrheit beigelegt wird. Hätten nun die heiligen Schriften den zu ihrer Zeit allgemein als wahr geltenden Meinungen widersprochen, so würden sie dadurch in ihrer Glaubwürdigkeit beeinträchtigt worden sein, und es wäre der nächste Zweck ihrer Abfassung in Frage gestellt worden. So würde der Verfasser des Buches Josue, wenn er Jos. 10, 13. gemeldet hätte:

„da stand die Erde in ihrem Laufe um die Sonne still," bei seinen ersten Lesern Zweifel an der Zuverlässigkeit seiner Berichte hervorgerufen haben, weil er anscheinend in Gegenständen der nächstliegenden Erkenntniß nicht bewandert sei. So sucht man ja auch heute den heiligen Schriften ihren göttlichen Charakter deßwegen abzusprechen, weil ihre natürlichen Angaben nicht in Einklang mit den Behauptungen moderner Naturforscher stehen. Eine absolute Richtigkeit in solchen Dingen kann demnach der heilige Geist bei Abfassung der biblischen Schriften nicht intendirt haben. Auf der anderen Seite widerstrebt es dem Begriffe der göttlichen Wahrhaftigkeit, daß der Geist Gottes jemals dem absoluten Irrthum sich gefügt und schlechthin unrichtige Auffassungen in übernatürlichem Lichte dargestellt habe. Es kommt hinzu, daß den heiligen Schriften außer der nächsten und zeitweiligen auch noch eine höhere und universelle Bestimmung inne wohnt, und daß diese ebenso wenig als jene durch Aufnahme absoluter Irrthümer beeinträchtigt werden darf. Für alle natürlichen Mittheilungen der heiligen Schrift also, bei welchen keine absolute Richtigkeit nachgewiesen werden kann, wird sich immer eine relative Wahrheit ergeben, und zwar eine solche, wie sie bei keinerlei Anschauung über den Thatbestand die Glaubwürdigkeit des Verfassers erschüttern kann. So z. B. behält der Bericht im Buche Josue über den Stillstand der Sonne immer seine volle Richtigkeit, mag nun das Ptolemäische oder das Kopernikanische Sonnensystem für wahr gehalten werden; denn es ist das betreffende Ereigniß nur so als geschehen erzählt, wie es der Augenschein lehrt: „da stand die Sonne mitten am Himmel," und es macht für die Wahrhaftigkeit des Berichtes keinen Unterschied, ob der Augenschein mit dem wirklichen Thatbestand übereinstimmt oder nicht. Wenn ferner in der Stelle Levit. 11, 6. der Hase wirklich zu den Wiederkäuern gerechnet wird, so liegt die relative Wahrheit darin, daß der Begriff „Wiederkäuer" nicht in dem physiologischen Sinn von Thieren mit vier Magen gefaßt ist, sondern daß

an Thiere gedacht wird, die ohne zu fressen doch mit dem Maule arbeiten [17]). Die Repräsentation solcher bloß relativer Wahrheiten in übernatürlichem Lichte hat nichts der ewigen Wahrhaftigkeit Gottes Widerstrebendes; wohl aber widerstrebt derselben die Mittheilung jeden Irrthums, dem eine relative Wahrheit schlechthin nicht zukommen kann. Falsche Angaben also über geschichtliche u. ä. Thatsachen können in den inspirirten Schriften bei deren Abfassung nicht vorgekommen sein, wie sie denn auch mit dem Charakter und der obersten Bestimmung der heiligen Schrift nicht zu vereinigen sind [18]).

Es bleibt nunmehr zu untersuchen, ob die qualitative Determination des Niederzuschreibenden, welche der heilige Geist bewirkt, sich auch auf die Form der heiligen Schriften erstreckt hat. Diese Untersuchung kann nur auf Grund derjenigen Thatsachen geschehen, welche bei der menschlichen Rede das Verhältniß zwischen Denkinhalt und Lautform bedingen, und insoweit läuft sie ziemlich auf dasselbe hinaus, was oben über die Richtigkeit natürlicher Mittheilungen erörtert ist. Denn die menschliche Rede überhaupt bildet ein System von bloß relativen Wahrheiten, und bewegt sich dem wirklichen Thatbestand gegenüber in unzähligen Irrthümern. Es steht fest, daß das jetzige Verhältniß zwischen Denkinhalt und Form nicht mehr das ursprüngliche und von Gott eingerichtete ist. Ursprünglich war das Verhältniß zwischen Inhalt

17) Indessen ist an der angeführten Stelle der Thatbestand zweifelhaft. Im Original steht ארנבת, „der Springer;" dieß ist man nach Analogie des Arabischen und Aramäischen gewohnt, als Hase zu erklären. Allein die Septuaginta hat δασύπους (vgl. Deuter. 14, 7.) und dieß bezeichnet ein Thier, das bei alten Schriftstellern ausdrücklich vom Hasen unterschieden wird.

18) Bei den obigen Ausführungen gilt für die angeführten Beispiele selbstverständlich die Beschränkung, daß ihre Anwendbarkeit mit der Gültigkeit der betr. profanwissenschaftlichen Behauptungen steht und fällt.

und Ausdruck in der Sprache ein nothwendiges und adäquates, so daß es für jeden Inhalt nur Einen organischen Ausdruck gab. Dieses Verhältniß ist nicht erst mit der Sprachtrennung zu Babel, sondern auch schon mit dem Sündenfalle der ersten Menschen aufgehoben worden. In Folge des letzteren ist die menschliche Sprache nicht mehr im Stande, den wirklichen Inhalt der Rede in adäquater oder congruenter Form darzustellen, sondern kann dieß bloß in annähernder oder conventioneller Weise. Diese Unvollkommenheit der Sprache als solcher ist auch die letzte Ursache der Sprachverschiedenheit unter den Völkern[19]); aber abgesehen hiervon, sind in jeder Sprache für denselben Inhalt verschiedene Ausdrücke möglich. Da nämlich jetzt die menschliche Rede auf subjectiver Anschauung beruht, so gibt jeder Ausdruck den wirklichen Inhalt nur theilweise wieder, wie er dem Redenden erscheint, und die Verschiedenheit der Anschauung bedingt daher die Möglichkeit verschiedener Ausdrucksweisen. Nur die Gewöhnung bringt uns dazu, daß wir den gesammten Inhalt, der das Object der Rede bildet, aus den Worten entnehmen. Beispiele für diese Beschaffenheit der Sprache liefert in der heiligen Schrift besonders der sogenannte synonyme Parallelismus der poetischen Rede. Wenn es z. B. heißt:

wie er spricht, so geschieht's;
wie er gebeut, so steht es da;

oder: erbarme dich meiner nach deiner großen Barmherzigkeit,
oder: nach der Menge deiner Erbarmungen tilge meine Sündhaftigkeit,

Finsterniß bedeckt die Erde
und Dunkel die Völker,
aber über dir strahlt Jehovah,
uud seine Herrlichkeit erscheint über dir[20]).

so ist in diesen Stellen jedesmal Ein Gedanke in zwei Ausdrücke gekleidet, von denen trotz ihrer gänzlichen Verschieden-

19) Die weitere Ausführung und Begründung dieser Angaben siehe in des Verfassers „Sprachverwirrung zu Babel," Mainz 1861, Cap. 8—12.

20) Js. 60, 2.

heit doch keiner den Sinn wesentlich anders gestaltet. Unter solchen verschiedenen Ausdrucksweisen nun ist die Wahl lediglich Sache der menschlichen Freiheit, die hierbei mehr oder minder von der Erkenntniß des Inhaltes und von der Fertigkeit im Gebrauch der Sprache unterstützt wird. Diese allgemeinen Wahrheiten geben uns Aufschluß über die Einwirkung, welche der heilige Geist durch die Gnade der Inspiration auf den sprachlichen Ausdruck der biblischen Schriftsteller geübt hat. Zweck dieser Einwirkung ist die Sicherheit des übernatürlichen Glaubens gewesen, und hiermit ist auch die Grenze des übernatürlichen Einflusses gegeben. Diese Sicherheit verlangt nicht die Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Inhalt und Form in der menschlichen Rede, so daß der von den heiligen Schriftstellern gewählte Ausdruck als der einzig zulässige und nothwendige, als der absolut und nicht bloß relativ richtige erschiene. Denn dieß wäre einerseits wegen der unvollkommenen Beschaffenheit aller geschichtlich vorhandenen Sprachen ein unmögliches Wunder, andererseits muß das Mittel zur Verkündigung des Glaubens der Beschaffenheit des Verständnisses beim Hörer oder Leser entsprechen, und letzteres geschieht auf Grund des heute in den Sprachen obwaltenden unvollkommenen Verhältnisses. Ferner kann die von den biblischen Schriftstellern gewählte Form nicht, wie die Lehre von der inspiratio verbalis will, die einzig von Gott gewollte und deßwegen dem Schriftsteller vom hl. Geiste wörtlich determinirte, gleichsam dictirte sein. Die biblischen Bücher sind nämlich, ihrer gelegentlichen Entstehung und ihrem speciellen Zweck zufolge, in einer geschichtlich gegebenen Sondersprache, entweder hebräisch oder chaldäisch oder griechisch, verfaßt worden. Jede Sprache aber besitzt eine singuläre Färbung, den sogenannten Sprachgeist oder die innere Form, als constitutives Merkmal; dieß ist nur demjenigen zugänglich und verständlich, welcher vollständig im Besitz der Sprache ist, und sie läßt sich in einer anderen Sprache gar nicht wiedergeben. Wäre nun die Form des

biblischen Ausdruckes buchstäblich von Gott eingegeben, so wäre das völlige Verständniß desselben einem großen Theil der Menschheit verwehrt, während dasselbe doch Gemeingut aller Menschen muß werden können. Die Einwirkung der Inspiration auf die sprachliche Form der biblischen Schriften kann demnach dasjenige, was singuläre Eigenthümlichkeit der drei biblischen Sprachen ist, nicht erreicht, sondern sich auf dieselbe nur insoweit erstreckt haben, als sie durch die Mittel jeder menschlichen Sprache dargestellt werden kann. Wenn also die alttestamentlichen Schriftsteller, dem hebräischen Sprachgeist entsprechend, den Storch chasidah, „den Zärtlichen" nennen, oder wenn sie den Sitz der Sehnsucht in die Nieren verlegen, so sind diese Anschauungen nicht als Eingebungen des göttlichen Geistes, und nicht als absolute Wahrheit, sondern als Einwirkung der hebräischen Volksthümlichkeit und als relative Wahrheit anzusehen. Aber auch bei dieser Einschränkung widerspricht es dem Begriff der menschlichen Freiheit, daß die göttliche Inspiration direct sollte die Wahl bestimmter biblischer Ausdrücke veranlaßt haben. Nur indirect kann der Ausdruck des menschlichen Schriftstellers durch göttliche Einwirkung veranlaßt sein, indem Gott der Herr, dem die Individualität des Schriftstellers vollständig bekannt ist, demselben das Niederzuschreibende in einer solchen Weise repräsentirt hat, daß dadurch der von ihm beabsichtigte Ausdruck zu Stande kam. Dieß kann in zwei Fällen stattgefunden haben. Der erste ist da eingetreten, wo Gott der Herr den Zeitgenossen der betreffenden Schriftsteller seine allerheiligsten Mittheilungen in einer bestimmten, ihren Bedürfnissen angemessenen Form wollte zukommen lassen, wie dieß von manchen wörtlichen Anführungen der Gottesworte durch die Propheten [21]), oder von den sieben Briefen im Anfang der

21) Ex. 5, 1.: Darnach gingen Moses und Aaron zu Pharao und sprachen: So spricht der Herr, der Gott Israels: laß mein Volk ziehen, daß es mir opfere in der Wüste.

Apokalypse gedacht werden kann. Der zweite Fall ist hinsichtlich mancher übernatürlicher Offenbarungen anzunehmen, bei denen deßwegen, weil sie über dem gewöhnlichen Bereich der menschlichen Sprache liegen, auch eine Mithülfe Gottes bei Abfassung der betreffenden Ausdrücke zur Sicherheit des Glaubens nothwendig erscheint. So ist das ἐστι in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahles ganz gewiß dem heiligen Geiste zuzuschreiben, insofern er dem heiligen Schriftsteller die Kategorie der Identität als die einzig wahre erscheinen ließ. Das Nämliche gilt von dem erhabenen Namen Gottes Ex. 3, 14. Abgesehen von diesen beiden Fällen kann bei Abfassung der biblischen Schriften die Gnade der Inspiration auch indirect nicht anders auf die Wahl des Ausdrucks gewirkt haben, als insofern größere Klarheit der Anschauung immer einen deutlicheren Ausdruck möglich macht, die Repräsentation im Lichte des heiligen Geistes aber eine größere Klarheit bewirken mußte. Im Uebrigen sind die heiligen Schriftsteller bei Abfassung des sprachlichen Ausdrucks ganz auf menschliche Weise verfahren, und ihre Freiheit ist dabei nur durch die individuellen und geschichtlichen Umstände beschränkt gewesen, denen jeder Schreibende oder Redende Rechnung trägt. Jede andere Annahme würde den Begriff der menschlichen Freiheit beeinträchtigen. Die heiligen Schriften selbst aber liefern für eine solche Entstehung ihrer sprachlichen Form die deutlichsten Beweise. So setzt der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches alle Daten ein Jahr später an, als der des ersten, bloß weil er die Seleuciden-Aera von einem anderen Zeitpunkt an datirt, als letzterer; diesen Gebrauch seiner Freiheit hat die göttliche Inspiration nicht beschränkt. Wenn ferner die Evangelisten berichten wollen, der Herr habe den Aposteln auf ihren Missionsreisen möglichst wenig mitzunehmen geboten, so gibt Matthäus diese Worte so wieder: „ihr sollt weder Gold, noch Silber, noch Geld in euern Gürteln haben, auch keine Tasche auf dem Wege, noch zwei

Röcke, noch Schuhe, noch Stab[22]);" Markus aber erzählt: „er befahl ihnen auch, nichts mit sich auf den Weg zu nehmen, außer einem Stab, keine Tasche, noch Brod, noch Geld im Gürtel, aber Sohlen sollten sie als Schuhe tragen und nicht zwei Röcke anziehen[23])." Offenbar ist hier die Art, ein Minimum auszudrücken, entweder aus verschiedenem freiem Ermessen, oder aus verschiedener Erinnerung geschöpft. Aehnlich verhält es sich mit den Einsetzungsworten des heiligen Altarssacramentes unter der zweiten Gestalt. Mätthäus führt diese so an: dieß ist mein Blut des Testamentes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden[24]); Markus aber hat: dieß ist mein Blut, das des Testamentes, das für Viele vergossen wird[25]). Lukas ferner schreibt: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, der für euch vergossen wird[26]). Endlich der heilige Paulus berichtet bloß: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut[27]). Da die heiligen Schriftsteller an den betreffenden Stellen ihrem Zweck gemäß nicht die Absicht hatten, die Einsetzungsworte in der diplomatisch genauen Form, in welcher die Kirche sie im Meßkanon aufbewahrt hat, mitzutheilen, so ist auch ihrem Ermessen frei geblieben, die Form zu wählen, in welcher sie den wesentlichen Inhalt mittheilen wollten. Neben dieser individuellen Freiheit endlich ist auch die allgemein menschliche Ausdrucksweise, unter deren Herrschaft die heiligen Schriftsteller standen, und mittels deren sie allein ihren Zeitgenos-

22) Matth. 10, 10.

23) Mark. 6, 8.

24) τοῦτό γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Matth. 26, 28.

25) τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς διαθήκης, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Mark. 14, 24.

26) τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Luk. 22, 20.

27) τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. 1 Kor. 11, 25.

sen verständlich werden konnten, durch die Inspiration nicht alterirt worden. Es schreiben also die biblischen Schriftsteller gerade wie wir vom Aufgang und Untergang der Sonne, ohne daß sie deßwegen in dem Irrthum befangen gewesen sein müssen, den diese Ausdrücke enthalten. Auch von dieser Seite betrachtet, ergibt sich, daß Josue das Ereigniß bei der Schlacht zu Gabaon seinen Zeitgenossen gar nicht anders erzählen konnte, als wenn er sagte: „da stand die Sonne mitten am Himmel einen Tag lang." Indem der heilige Geist, der ihn inspirirte, diesen Ausdruck niederschreiben ließ, ist über den wirklichen Thatbestand durchaus nichts entschieden und folglich auch kein Irrthum in der Darstellung zugelassen; bloß den natürlichen Bedingungen der menschlichen Rede ist ihr Recht gelassen worden. Es leuchtet von selbst ein, wie sehr ein solcher Charakter der biblischen Schriften nicht bloß der Stellung des freien Menschen zu Gott, sondern auch dem obersten Zweck der heiligen Schriften entspricht, und wie deßwegen die obigen Ausführungen eine innere Richtigkeit für sich in Anspruch nehmen. Es folgt dann aber weiter hieraus für das Verhältniß zwischen Inhalt und Form eine wichtige Wahrheit: Ist bloß der Inhalt der heiligen Schriften Gegenstand der göttlichen Inspiration, und ist die diesem Inhalt gegebene Form eine menschliche Schöpfung, so kann die letztere auch kein wesentliches Element der heiligen Bücher sein. Sie hat vielmehr nur eine relative Bedeutung, insofern sie zur Fixirung und zur Controle des Inhaltes dient; für den höchsten Zweck der Bibel aber ist jede andere Form, als die von den Verfassern gewählte, ebenso genügend, wofern sie den Inhalt unangetastet läßt.

Dr. Fr. Kaulen.

III.

Ein heiliges Priesterpaar im neunzehnten Jahrhundert.

II.

Caspar del Buffalo.

Das Leben des ehrwürdigen Caspars del Buffalo ist von Anfang bis zu Ende ein Seitenstück zu dem bereits beschriebenen des ehrwürdigen Vincenz Pallotta. Beide Priester gleichen einander durchaus in ihrem Charakter, wie in ihrer Wirksamkeit: nur scheint nach den uns vorliegenden Darstellungen die Begabung Caspars, sowohl von Seiten der Natur als der Gnade, wenn nicht höher, so doch äußerlich glänzender gewesen zu sein.

Caspar del Buffalo wurde 1786 am Dreikönigenfeste zu Rom geboren und erhielt am folgenden Tage bei der heiligen Taufe nach der schönen, alten Sitte seinen Namen von einem der Heiligen, an deren Ehrentage er seinen Lebenslauf begann. Durch ein anderes wunderbares Ereigniß sollte er jedoch bald noch an einen anderen Heiligen gekettet werden, dessen Verehrung, ebenso wie die der heiligen drei Könige, ihn von Kindheit an auf seinen apostolischen Beruf hinwies. Wegen seiner schwachen Constitution verfiel er nämlich schon in den ersten Monaten in häufige und schwere Krankheiten, namentlich litt er an einem Augenübel, das die Aerzte für unheilbar erklärten. In dieser Noth wandte sich seine fromme Mutter Annunziata mit inbrünstigem Vertrauen an den heil. Franziscus Xaverius. Und nicht vergebens; als sie eines Abends von dem Altare des Heiligen in al Gesu, worauf dessen rechter Arm aufbewahrt wird, nach Hause zurückkehrte, fand sie die Augen des Kleinen fast ganz geheilt, und die Heilung gedieh in Kurzem so vollständig, daß Caspar während seines ganzen Lebens nie mehr an den Augen litt.

Außerdem hatte ihm seine Krankheit noch ein anderes größeres Glück gebracht; als er sich einmal in Todesgefahr befand, wurde ihm — er war erst neunzehn Monate alt — nach der in Rom herrschenden Sitte, die heilige Firmung gespendet. Wie der heil. Franz Xaver durch die Heilung des Leibes ihn zu seinem Nachfolger im Apostolate zu berufen schien, so wollte der heilige Geist ihn schon in frühester Jugend mit apostolischer Kraft besiegeln.

Kaum war der Kleine so weit gediehen, daß seine Mutter ihm die vom heil. Franz erhaltene Gnade begreiflich machen konnte, als er auch begann, denselben mit innigster Dankbarkeit zu verehren. Wenn er mit Annunziata den Altar desselben besuchte, blieb er unermüdlich geraume Zeit in größter Sammlung auf den Knieen, bis die Mutter aus Mitleid ihn zwang, auf einen Stuhl sich zu setzen. Auch eine zärtliche Andacht zur heiligen Mutter Gottes gab sich schon früh bei ihm kund, besonders als zu jener Zeit (während der französischen Revolutionsjahre) an mehrere Madonnenbildern in den Straßen der Stadt sich eine wunderbare Bewegung der Augen zeigte; da trieb der Knabe seine Cameraden und Bekannten zusammen, um vor einem jener Bilder die lauretanische Litanei zu singen, und es war rührend anzusehen, wie er mit strahlendem Antlitz und tiefer Andacht vor seiner geliebten Mutter kniete. Eine überaus zarte Liebe zur Keuschheit war die erste Frucht dieser Andacht; von Niemanden, selbst nicht von seiner Mutter, wollte er sich anrühren lassen; und als einmal über Tisch ein Fremder ein unschickliches Wort fallen ließ, ergriff ihn das so sehr, daß ihm die Sprache versagte und aller Appetit verloren ging. Seine Tugend war aber nicht bloß zarte Naturanlage, sie kostete ihn zum Theil großen Kampf. Von Natur war er reizbar und jähzornig; trotz seiner Bemühungen kam die Leidenschaft in seinen früheren Jahren zuweilen zum Ausbruch; alsdann erzürnte er über sich selbst, stampfte mit den Füßen auf die Erde und gab, über die Ursache befragt, zur Ant-

wort: „Ich bin zornig darüber, daß ich zornig bin." Indeß schon bei seiner ersten Beichte, die er im Alter von sechs Jahren ablegte, gelang es ihm mit Gottes Gnade, die Leidenschaft so zu bändigen, daß kaum mehr eine Spur von ihr zu entdecken war. Unter Anderem wird erzählt, als er größer geworden, pflegte er mit einem sehr talentlosen Mitschüler über die Unterrichtsgegenstände sich zu unterhalten, um ihm nachzuhelfen; da überkam ihn wohl eine Neigung der Ungeduld und des Ueberdrusses, wenn dieser nach mehrmaliger Wiederholung immer noch die Sache nicht verstehen wollte, aber er ließ sich davon durchaus nichts merken, warf einen Blick auf das Crucifix, das auf seinem Tische stand, mit den Worten: „Herr, gib mir die heilige Geduld, und öffne mir und ihm den Geist," und sofort fing er wieder von vorn an. Auch sein Seeleneifer bereitete ihm schon früh manche Geduldsproben. Wenn er seinen ältern Bruder zum Guten ermahnte, antwortete dieser wohl: „Wie, willst Du heilig werden und die Anderen mit Gewalt heilig machen? Besser wär's du gingest zu den Carthäusern." Er aber sagte ruhig und heiter: „Bruder, das ist der Wille Gottes, er will uns Alle heilig, und es steht bei uns, ob wir es werden wollen."

Vierzehn Jahre alt erhielt er die Tonsur und die vier niedern Weihen. Von da ab trat seine Frömmigkeit und sein apostolischer Eifer immer deutlicher hervor. Zu Hause hat er sich schon als Kind, nicht zum Scherz, sondern aus Andacht, ein Altärchen und eine Capelle hergerichtet, wo er seine Cameraden versammelte, ihnen predigte und kirchliche Ceremonien hielt, besonders an den Mutter-Gottesfesten, wo feierlich die Litanei gesungen wurde. Seine Mutter sagte dann scherzend ihren Nachbarinnen, heute sei in ihrem Hause Congregation. Jetzt wurde die Congregation in aller Form unter seiner Leitung organisirt, aber aus dem elterlichen Hause in die innere Capelle eines Klosters verlegt. Häufig besuchte er die Hospitäler, namentlich das von S. Galla, und leitete

auch seine Gefährten dazu an. Größer geworden, ging er an Feiertagen auf das Forum Romanum, um den daselbst verweilenden Kärnern und Landleuten kleine Predigten zu halten. Seine bei solchen Anlässen bewährte oratorische und katechetische Gewandtheit bewog den Pfarrer von S. Marco, ihn, obgleich er noch einfacher Kleriker war, Sonntags nach dem katechetischen Vortrag, den der Pfarrer selbst hielt, die Kinderkatechese halten zu lassen: und kaum war er Diakon, so mußte er schon an Stelle des Monf. Marchetti die vielbesuchten Lectionen über die heilige Schrift in der Kirche al Gesu interimistisch abhalten. Mehrere Male ging er mit dem Gedanken um, in einen Orden zu treten, besonders zog ihn seine Verehrung gegen den heil. Franz Xaver zu den Jesuiten hin. In einer Audienz, die er bei Pius VII. hatte, gab er seiner Heiligkeit sein Vorhaben kund; aber der Papst bemerkte ihm, er solle sich nur auf die Missionen verlegen, da Gott ihn dazu berufe. Anfangs wurde er ganz verlegen und verwirrt; aber bald faßte er sich und antwortete: „Wohl, wohl, heiligster Vater, ich werde Ihrem Willen folgen." Er sah fortan in den Worten des Papstes einen Wink Gottes und gab seine frühere Idee gänzlich auf. Der Erfolg hat bewiesen, daß in der That Gott selbst durch den Mund seines Stellvertreters ihm seinen Beruf kundgegeben. Solche, wie vom heiligen Geiste inspirirte Entscheidungen in Sachen des Berufes sind bei den Päpsten nichts Seltenes.

1807 wurde Caspar zum Subdiakon geweiht und sofort auch Canonicus an dem Collegiatstift von S. Marco, einem der bedeutendsten in der ewigen Stadt. Ein Jahr später erhielt er, zweiundzwanzig Jahre alt, die heilige Priesterweihe. Die priesterliche Würde gewährte ihm die Vollmacht, sein Canonikat die Muße, um seinem apostolischen Eifer mit größerem Erfolge als bisher Lauf zu lassen. Sofort übernahm er einen Theil der Krankenpflege und des christlichen Unterrichtes in dem Hospital S. Galla, und gründete mit seinem Freunde Cajetan Boronai in der Kirche S. Maria

in vineis ein nächtliches Oratorium für die Männer. Doch nur zu bald wurde er seiner apostolischen Wirksamkeit entrissen, um, durch harte Opfer gestählt, dieselbe später mit größerem Segen wieder aufnehmen zu können.

Als im Jahre 1809 der General Miollis auf Befehl Napoleons den Papst gefangen fortführen ließ, und von dessen Staaten im Namen des Kaisers Besitz ergriff, wurde nebst einer Menge anderer hervorragender Geistlichen auch unser Canonicus vor den General gefordert, um, unter Strafe des Exils, der neuen Ordnung der Dinge Treue zu schwören. Wo so viele hundert Andere standhaft blieben, konnte diese Säule am wenigsten wanken. Er antwortete dem General entschieden: „Ich kann nicht, ich darf nicht, ich will nicht.“ Der General, der wohl wußte, wie viel an diesem einen jungen Priester gelegen sei, bot Alles auf, um ihn umzustimmen, und suchte namentlich seinen Vater zu bewegen, daß er ihn von seinem Vorsatze abbrächte. Aber dieser hochherzige Mann erklärte ihm: er würde lieber unter seinen Augen den Sohn in Stücke gehauen, als ihn einen Befehl des Statthalters Christi übertreten sehen. Beschämt und entrüstet befahl der General, das Verbannungsdecret auszufertigen. Zuerst wurde Caspar nach Piacenza transportirt, wo er eine schwere Krankheit zu bestehen hatte; nach wenigen Monaten aber kam er nebst 200 anderen exilirten Geistlichen nach Bologna. Als er aber mit seinen Gefährten auch dem zweiten Befehle des Kaisers, den Huldigungseid zu leisten, nicht Folge gab, wurde die Strafe des Exils in strenge Kerkerhaft umgewandelt. Mit heiliger Freude trat Caspar diese Strafe an; nur das strenge Verbot, die heilige Messe zu lesen, war für ihn ein hartes Opfer. Ja für ihn war der ihm angewiesene Kerker immer noch zu weit. Eines Tages hatte er eine Treppe entdeckt; sie führte zu einem einsamen, sehr engen Raume, in dem kaum ein Strohsack Platz fand. Alsbald erbat er sich die Erlaubniß, die Einsiedelei in Besitz nehmen zu dürfen: und hier brachte er fortan die Tage und

Nächte zu, in Gebet, Betrachtung und Studium; er kam nur hervor, um mit seinen Kerkergenossen die spärlichen Mahlzeiten einzunehmen, oder ein Werk der Frömmigkeit und Liebe zu verrichten. Während er so seine Tugenden in der Einsamkeit zu verbergen suchte, bewunderten ihn seine Gefährten nur um so mehr, besonders da sie sahen, wie er sich freiwillig der unschuldigen Erholung beraubte, die gemeinschaftlichen Zimmer auf und ab gehen zu können, und das selbst dann noch, als in Folge des Mangels an Bewegung seine Beine anfingen aufzuschwellen. Um sich daher öfter den Genuß seiner Gegenwart zu verschaffen, wählten sie ihn zum Präsidenten der geistlichen Conferenzen, die sie unter einander hielten. Nach mehrmaligem Wechsel der Gefängnisse sollte er zuletzt nach der Insel Corsica gebracht werden, und befand sich bereits auf dem Wege dorthin in Florenz, als der Fall des Kaiserthums ihm und seinen Gefährten die Freiheit brachte.

Anstatt nun aber seine Freiheit zur Erholung von so vielen Strapatzen und Entbehrungen zu benutzen, nahm er sofort wieder seine apostolischen Arbeiten auf, mit um so größerem Eifer, je länger er sie hatte einstellen müssen, und mit um so schönerem Erfolge, je mehr die Weihe des Opfers und der Entsagung ihm zu Theil geworden war. Die von der Fremdherrschaft angerichtete religiöse und sittliche Verwüstung bot ihm ein großes Feld der Bedürfnisse dar. Er suchte zuerst mehrere unter dem Säcularklerus früher bestandene Priestervereine wieder zu beleben und durch Abhaltung von Exerzitien für verschiedene Stände den christlichen Geist unter den Laien zu wecken; dann aber wandte er sich mit voller Kraft dem Werke der Volksmission zu und gründete zu dem Ende eine Congregation von Säculargeistlichen unter dem Titel des kostbaren Blutes des Erlösers. Anfangs hatte das Institut mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen bis zum Jahre 1821, wo der Papst fünf Häuser auf einmal eröffnen ließ. Diese Häuser sollten als geistliche Festungen gegen eine furchtbare Schaar von Banditen dienen, die, allen Gewaltmaß-

regeln zum Trotz, den südlichen Theil des Kirchenstaates lange Zeit hindurch heimsuchte. In der That gelang es, durch das Wort der Missionäre sowohl das Volk zu entschiedenerem Widerstande gegen die Bösewichter zu bewegen, als auch viele der letzteren zu bekehren; so daß kurz darauf das Unwesen ganz aufhörte. Im Ganzen gründete Caspar vor seinem Tode dreizehn Hospizien für seine Missionäre. Er selbst aber war bei allen Arbeiten stets voran; unzählig sind die Missionen, die er von einem Ende des Kirchenstaates bis zum anderen abgehalten hat; und zwar hielt er oft ohne Unterbrechung mehrere hintereinander, oder zwei zu gleicher Zeit an benachbarten Orten. Einige Eigenthümlichkeiten in der Art der Abhaltung mögen hier erwähnt werden, obgleich auch gerade deßhalb, weil sie theilweise neu und gegenwärtig wohl nur in Italien angebracht sind. Es sind dies hauptsächlich religiöse Feierlichkeiten, durch welche Caspar nicht nur das Volk herbeizulocken und zu fesseln, sondern auch seinem Worte den mächtigsten Nachdruck zu geben verstand. In der Hauptpredigt am Tage oder in der Gebetsversammlung am Abende pflegten die Missionäre zuweilen die Disciplin zu gebrauchen, was auf die Erschütterung der Sünder gewaltig einwirkte. Auch wurde wohl des Abends eine Bußprozession veranstaltet, worin die Missionäre und Andere sich geißelten. Gegen Ende der Predigt über die Hölle, wenn das Volk durch Betrachtung derselben in Schrecken gesetzt war, sah man plötzlich — nicht den Teufel in figura erscheinen, um die verstockten Sünder zu holen, wie ein anderer berühmter Missionär in Italien es einrichtete — nein, ein Bild der heiligen Jungfrau in glänzendem Aufzuge sich heranbewegen, voran der Klerus und eine Reihe von Bruderschaftsmitgliedern mit brennenden Kerzen und Oelzweigen in den Händen, und eine Gruppe lieblicher Kinder, die Blumen streuten. Der Prediger lenkte unterdeß seine Rede darauf, wie oft diese zärtliche Mutter uns schon der Hölle entrissen habe, und wie sie auch jetzt, den strafenden Arm ihres Soh-

nes aufhaltend, zur rechten Stunde komme, um als mächtige Mittlerin uns mit demselben auszusöhnen.

Während einer anderen Predigt ließ er in ähnlichem Aufzuge das heil. Sacrament unter Lobliedern durch die Kirche oder um dieselbe tragen, und erklärte dann dem Volke, wie das geschehe zum Ersatze für alle die Beleidigungen, die dem Heilande durch Gotteslästerungen oder unwürdige Communionen zugefügt würden. Am Schlusse der Predigt über den Frieden ließ er die Geistlichen in Chorhemd und Stola paarweise auf die Predigtbühne (den palco, eine offene, ziemlich weite Bühne, worauf in Italien die größern Predigten gehalten zu werden pflegen) hinaufziehen, und nachdem diese knieend die Füße des Crucifixus geküßt, küßte er mit einem anderen Missionär ihnen die Füße, während das Volk die Worte wiederholte: „Friede mit Gott, Friede mit Allen, es lebe der Friede.“ Diese rührende Scene bewirkte öfter die Aussöhnung der bittersten Feinde. Etwas später ließ er dann eine Stunde lang alle Glocken festlich läuten; unterdeß sollten nach der in der Predigt ertheilten Anweisung in allen Familien der Eine den Anderen um Verzeihung bitten und Alle ihre Zwistigkeiten beilegen. Bei den Generalcommunionen hielt er selbst mit hinreißender Andacht die in Italien bei solchen Gelegenheiten üblichen sogenannten feraorini, d. h. die Gebete und Betrachtungen vor und nach der heiligen Communion, die von einem Priester nach eigener Eingebung frei gesprochen werden. Am letzten Tage der Mission wurden auf einem öffentlichen Platze alle schlechten Bücher und Bilder und die verbotenen Waffen verbrannt, welche die büßenden Sünder den Beichtvätern eingehändigt hatten.

Doch mehr, als alle diese äußern Anstalten, trugen zum Erfolge seiner Missionen die seltenen natürlichen und übernatürlichen Gaben bei, mit denen Gott ihn wie seinen heil. Patron, Franz Xaver, eigens für das Predigtamt ausgerüstet hatte. Der ehrwürdige Bischof Vincenz Strambi aus dem Passionistenorden, der in Camerino die Mission mit ihm ab-

hielt und alle seine Predigten anhörte, wiederholte öfter: Gott predige durch den Mund des Canonicus del Buffalo. Er hatte seine Predigten nicht ausgearbeitet, und doch sprach er stets mit solcher Ordnung, Gediegenheit und Kraft, als wenn er lange Zeit auf die Ausarbeitung verwendet hätte; wenn er vor einem anderen Auditorium über dasselbe Thema zu predigen hatte, war die ganze Behandlung neu, aber ebenso gediegen und ansprechend, wie die erste. Diese Gabe machte es ihm möglich, sich stets enge dem Charakter und der Bildungsstufe seiner Zuhörer anzubequemen. Es kam oft vor, daß ihm während der Predigt, in Folge von Ermüdung oder Erkältung die Stimme gänzlich versagte: aber jedesmal erhielt er sie nach einem kleinen Gebete zurück. In Correto wurde seine Predigt bis auf eine Entfernung von drei italienischen Meilen nach entgegengesetzten Richtungen von verschiedenen Personen, unter Anderen von einer tauben alten Frau gehört; ein Hirt, der sie auch so weit gehört hatte, wurde von ihr so ergriffen, daß er sich entschloß, Franziscaner zu werden. Zu Comacchio kamen zwei deutsche Soldaten in seine Predigt und verstanden trotz ihrer gänzlichen Unkenntniß in der italienischen Sprache alle seine Worte so wohl, daß der eine von ihnen, ein Protestant, durch das Wunder und die vernommenen Wahrheiten gerührt, in die katholische Kirche zurückkehrte. Zu Nocera predigte er während der Mission auf einem öffentlichen Platze, als es plötzlich anfing zu regnen und deßhalb das Volk sich zurückziehen wollte; Caspar ermahnte es zu bleiben und nicht zu fürchten; es gehorchte. Sofort segnete er die Luft mit einem Bilde der heil. Mutter Gottes, und auf der Stelle hörte der Regen über dem Platze auf, während er ringsherum reichlich herabströmte. Aehnliche Ereignisse ließen sich noch manche aufzählen.

Kein Wunder, wenn ein so wunderbar ausgerüsteter Apostel große Bekehrungen erzielte: ich erwähne nur zwei oder drei. Zu Benevent fand Caspar bei der Mission eine Rotte von siebenzehn jungen Leuten, die durch ihre atheistischen

Grundsätze und ihr ausgelassenes Leben aller Religion und Sitte Trotz boten. Sechszehn von ihnen bekehrten sich plötzlich zusammen, und schwören ihre gottlosen Lehren ab. Der siebenzehnte, der anfangs bei seinen Irrthümern noch beharrte, gab sich zuletzt auch besiegt. In einer anderen Stadt des Kirchenstaates hörte er während der Mission von einem Manne von Stande, der durchaus gottlos war, und großen Antheil an den revolutionären Bewegungen um 1831 gehabt hatte. Da derselbe nicht in die Predigten kam, so bat Caspar einen Geistlichen des Ortes, ihn durch irgend einen Kunstgriff in den Garten zu locken, welcher an das von den Missionären bewohnte Haus anstieß. Das geschah; Caspar stieg, das Brevier unter dem Arme, in den Garten hinab, wo er die Beiden bei einem Glase Wein traf. Er fragte, ob er auch ein Glas haben könne; „recht gern," antwortete der Geistliche und stand sofort auf, um ein Glas zu holen. Noch beim Weggehen hörte er seinen Gast sagen: „Was will dieser Betrüger?" Mit diesen Worten wandte der Letztere Casparn den Rücken, um die Pflanzen des Gartens zu betrachten; der Missionär aber trat entschlossen auf ihn zu und flüsterte ihm einige wenige Worte in's Ohr. Unterdeß kehrte der Geistliche mit dem Glase zurück und sieht zu seinem Erstaunen die Beiden Arm in Arm dastehen. Caspar sagt ihm, sie wollten später trinken, und führt darauf seinen neuen Freund auf sein Zimmer, wo sie sich auf lange Zeit einschlossen. Nach der Predigt, die Caspar hielt und der Andere zum ersten Male hörte, schlossen sie sich abermals ein bis in die späte Nacht, desgleichen an den beiden folgenden Tagen, den letzten der Mission. Beim Schlusse derselben communizirte der Bekehrte öffentlich zur großen Erbauung Aller und führte nachher ein sehr christliches und musterhaftes Leben. Er erzählte öffentlich, der Canonicus del Buffalo habe ihm bei der ersten Begegnung im Garten mit wenigen Worten solche Dinge gesagt, daß er nicht habe widerstehen können. In der That waren es oft nur wenige einfache, aber zur rechten Zeit und

mit der Kraft des heiligen Geistes gesprochene Worte, durch die er unwiderstehlich wirkte. Ein anderer durch Stand und Geist ausgezeichneter Mann, der ein langes Lasterleben geführt hatte, erzählt: nachdem er eine lange Beichte bei Caspar abgelegt, habe derselbe ihm gesagt: „Mein Sohn, hast du nun Gott genug beleidigt?“ und diese Worte hätten ihm so das Herz ergriffen, daß er in einen Strom von Thränen ausgebrochen sei und sich fest entschlossen habe, sein Leben zu ändern.

Das Geheimniß seiner Macht über die Seelen lag hauptsächlich in seiner Verehrung gegen den unendlich werthvollen Preis ihrer Erlösung, gegen das kostbare Blut unseres Heilandes. Diese Andacht bildet gleichsam den Mittelpunkt seines ganzen innern Lebens und äußern Wirkens und stellt den hervorragendsten Charakterzug in seinem Bilde dar. Schon von seiner Kindheit an hatte sie in seinem Herzen Wurzel geschlagen, und mit den Jahren wuchs sie dergestalt, daß sie sein erster und süßester Gedanke wurde. Er schrieb einmal an eine Nonne: „Ich fühle die Andacht zu Maria in mir wachsen; aber die zum göttlichen Blute ist unaussprechlich... O könnte ich mit meinem Blute eine so schöne Andacht verbreiten!“ Und bei einer anderen Gelegenheit: „Ich möchte tausend Zungen haben, um alle Herzen zur zärtlichen Liebe für das kostbare Blut Jesu Christi zu bewegen, und verlange, daß meine Seele immer mehr davon durchdrungen werden möge.“

Die Bosheiten der Zeiten, in denen er lebte, stachelte diese seine glühende Begierde nur noch mehr auf. Wenn er sah, wie man allerwärts dem Gekreuzigten den Krieg erklärte, wie die Gottlosigkeit, immer mehr Raum gewinnend, triumphirend das Haupt erhob und alles Heilige verspottete und schändete, fürchtete er mit Recht, es möchten schreckliche Strafen des Himmels über die Menschen herabkommen, und glaubte dieselben nicht anders abwenden zu können, als wenn die Menschen wieder mit Andacht zu dem Blute der Versöhnung zu-

rückkehrten, um durch Aufopferung desselben den Arm Gottes zu entwaffnen. „Die Freigeister," schrieb er eines Tages, „lieben die katholische Religion so wenig, daß sie ihr durch Anhäufung von Sünden und Lastern offenen Krieg machen... Da muß der Eifer für die Ehre Gottes, wie ein heiliges Feuer jede Seele entzünden, und durch Verkündung der Herrlichkeiten des Gekreuzigten die Quellen der Barmherzigkeit erschließen, vermittelst der Zuwendung der Verdienste des göttlichen Blutes, welches eben die Gerechtigkeit des göttlichen Vaters besänftigen muß: Pacificans per sanguinem crucis ejus... ipsi vicerunt draconem propter sanguinem Agni." Daher pflegte er zu sagen, die Andacht zum kostbaren Blute sei die Waffe der Zeit.

In dieser Ueberzeugung verband er sich durch ein Gelübde, Alles, was in seinen Kräften stände, für die Verbreitung jener Andacht zu thun. Zu dem Ende sammelte er aus der heiligen Schrift, den Vätern und Theologen Alles, was sich auf den Gegenstand bezog, um mit allseitigem Verständniß und aus der Fülle des Herzens davon reden zu können, sowohl in der Unterhaltung, als in den Predigten. Am stärksten aber sah man seinen Eifer aufflammen bei den Missionen, wo er mit einer solchen Begeisterung und Inbrunst die Herrlichkeiten des göttlichen Blutes enthüllte und pries, daß es selbst von seinen Lippen zu sprechen und durch seine Worte mit wunderbarer Gewalt zu wirken schien. Gegen Ende der Predigt ließ er dann den Leichnam des Herrn mit Feierlichkeit dem Volke vorstellen, und recapitulirte noch einmal alle die Wohlthaten, welche der Erlöser, zerfleischt und blutlos, wie sie ihn vor Augen sähen, durch die unendliche, genugthuende und verdienstliche Kraft seines Blutes uns erworben habe. Alle Worte und Gedanken strömten mit solcher Fülle, Salbung und Lieblichkeit aus seinem vollen glühenden Herzen, daß die härtesten Gewissen erweicht und gerührt wurden; und oft brachen die Zuhörer in so lautes Schluchzen und Seufzen aus, daß seine Stimme nicht mehr durchdrang

und er seine Rede unterbrechen mußte. Indeß, was er selbst that, war ihm zu wenig; er ermunterte überall, wo er hinkam, die Priester zu gleicher Thätigkeit und zur Verbreitnng der Andacht zum heiligen Blute; besonders beeilte er sich, die Priester, die von Rom in die auswärtigen Missionen gingen, für seinen Zweck in Anspruch zu nehmen, damit sie die geliebte Andacht bis an die Enden der Erde trügen. Mehrere seiner Freunde ermunterte er, Erbauungs- und Andachtsbücher dafür zu schreiben, und er selbst hatte mehrere Andachtsübungen, besonders die sogenannten „sieben Aufopferungen des kostbaren Blutes" eingerichtet. Seine Congregation wollte er „vom kostbaren Blute" genannt wissen, damit den Missionären stets die Erinnerung an die Herzensangelegenheit ihres Stifters erhalten bliebe. Sehnsüchtig verlangte er auch darnach, das Fest des kostbaren Blutes in der ganzen Kirche mit besonderm Ritus gefeiert zu sehen. „Ich stürbe zufrieden," schrieb er einmal, „wenn ich den Tag erlebt hätte; dann könnte ich sagen: Nunc dimittis servum tuum Domine." Der Himmel wollte es anders. Erst zwölf Jahre nach seinem Tode, am 10. August 1849, führte Pius IX. das Fest für die ganze Kirche ein.

Das bisher Gesagte läßt schon hinreichend auf den hohen Grad der Vollkommenheit schließen, den er in allen Tugenden des Christen und des Priesters erstiegen hatte. Der Glaube war schon bei dem Knaben stark und erleuchtet; in unschuldigem Stolze, wie er in diesem Punkte bei den Italienern öfter gefunden wird, rühmte er sich zuweilen vor seinen Cameraden, daß sein Glaube stärker sei, als der ihrige, und zwar deßhalb, weil er vor ihnen gefirmt worden sei. Noch klein, sagte er zur Mutter: „Glauben wir fest, recht fest, recht fest; ohne den katholischen Glauben kann man nicht gerettet werden." Um dieselbe Zeit brannte er schon vor Begierde, den Glauben unter den Türken predigen zu gehen; aber es ging ihm, wie der heil. Theresia, man entdeckte sein Vorhaben und verhinderte es. Ebenso verlangte er darnach,

sein Blut für den Glauben zu vergießen. Im Jubel seines Herzens dankte er Gott oft für das große Glück, daß er im Schooße seiner Kirche geboren worden war. Daher auch sein Eifer, bei den Missionen den Glauben seiner Zuhörer zu befestigen.

Dem Glauben entsprach seine Hoffnung. Nichts suchte er mehr in sich und Anderen zu bekämpfen, als Mangel des Vertrauens auf Gott. Er selbst kam zuweilen in diese Versuchung, und rief dann aus: „Werde ich gerettet werden? Ich mühe und plage mich ab, und sollte nachher verloren gehen!“ aber sofort beruhigte er sich selbst durch die Zuflucht zu Maria und dem kostbaren Blute Jesu, indem er zu sich sagte: Justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Die Mahnung der heiligen Schrift: Sentite de Domino in bonitate, war sein Lieblingswort, womit er manche in Verzweiflung schmachtende Seele wunderbar aufrichtete. Besonders zeigte sich sein Gottvertrauen groß und stark, wenn es galt, außerordentliche Schwierigkeiten bei den Missionen oder bei der Einrichtung seiner Congregation zu trotzen. „Wo der Dienst außerordentlich, ist es auch die Hülfe.“ Hielt Ermüdung oder Unwohlsein ihn oder einen Gefährten von der Missionsarbeit zurück, sagte er: „Gehen wir mit Muth, weg mit der Trägheit, Gott hilft uns, im Himmel haben wir genug Zeit zum Ausruhen. Arbeiten wir gerne für Gott, zahlen wir etwas vom Fegfeuer ab“ u. s. w. Von seiner Congregation sagte er: „Es würde mir nicht gefallen, wenn das Werk im Ueberfluß geboren wäre: doch inquirentes Dominum non minuentur omni bono.“ Gott segnete in der That das heroische Vertrauen seines Dieners oft mit ganz wunderbarer Hülfe.

Die Liebe zu Gott hielt bei ihm von Kindheit an gleichen Schritt mit seinem lebendigen Glauben. Noch klein, pflegte er zu sagen, er wolle ganz Gott gehören und Alles für ihn thun, und seine schwache Gesundheit gefalle ihm nur deßhalb nicht, weil sie ihn hindere, nach Herzenslust Gott

zu dienen. Oft sah man ihn schon damals stillschweigend, in Gott gesammelt und hörte ihn dann laut ausrufen: „Meine Liebe, meine Liebe!" Größer geworden, bezog er mit dem größten Eifer, dessen er fähig war, jeden Gedanken, jedes Wort, jede Handlung auf Gott und bemühte sich, keinen Augenblick für Gott unbenutzt zu lassen. Tief betrübte es sein liebendes Herz, wenn er daran dachte, wie viel und wie schwer sein geliebter Gott von den Creaturen beleidigt werde: „Die Sünden," sagt er, „überschwemmen die Erde in großen Fluthen, und andererseits ist in der Welt nichts als Trägheit und Kälte." Oft rief er in heiliger Inbrunst aus: „O sanctissima Trinitas!" oder: „Lieben wir Jesus, lieben wir Gott, machen wir uns heilig." Diese Liebe machte ihm alle Beschwerden so leicht und süß, daß man auf den Missionen ihn oft sagen hörte: „Wenn es so süß ist, für Gott zu arbeiten, wie süß wird es denn sein, ihn zu genießen? Sein Institut liebte er, wie seinen Augapfel, weil es in so enger Beziehung zu Gott und dem Heile der Seelen stand; er erklärte aber auch, in demselben Augenblicke, in welchem er erfahre, daß es nicht von Gott sei, würde er aufhören, es zu lieben. Wie glühend und anhaltend die Inbrunst seines Herzens im Verkehre mit Gott, besonders in der heiligen Messe und bei den sonstigen priesterlichen Gebeten sich aushauchte, brauchen wir nicht zu schildern. Erwähnt sei nur, daß er einmal während der heiligen Messe in eine Ekstase erhoben wurde und in derselben eine goldene Doppelkette auf den Kelch herabsteigen und seine Seele zum Himmel hinaufziehen sah.

In den Werken der Nächstenliebe und des Seeleneifers war er über alle irdischen Rücksichten erhaben. Am liebsten predigte er trotz seiner eminenten Begabung dem armen, rohen Volke in entlegenen Dörfern. Zu Correto wurde er einmal dringend zu einer Kirche gebeten, um eine vornehme Person Beichte zu hören, und schon war er auf dem Wege dorthin, als er sich von armen Leuten umringt sah,

die schon lange auf die Beichte warteten; sofort kehrte er mit ihnen um und sagte: Non est acceptio personarum apud Deum. Diejenigen Rücksichten hingegen, welche durch Liebe und Klugheit geboten wurden, beobachtete er mit bewundernswerther Zartheit. Als er in Pievetorino zur Mission erwartet wurde, hatte Jemand in der Meinung, ihm einen Gefallen zu thun, für ihn und seine Gefährten einen reichen Vorrath von Liqueuren und Zuckersachen in das Absteigequartier gebracht. Das Volk hatte es erfahren und sich darüber aufgehalten; man sagte, die Missionäre seien gut, um die Buße zu predigen, aber nicht, um sie zu üben. Aber kaum war Caspar selbst angekommen, als er sogleich nicht nur bedeutete, die Missionäre bedienten sich solcher Sachen nicht, sondern auch befahl, daß die Sachen noch denselben Abend öffentlich verkauft wurden. Das geschah, und es genügte, um das Volk eines Besseren zu belehren, und es dazu noch sehr zu erbauen. Noch mehr zeigte sich seine Klugheit in den Predigten. Obgleich er stets Alles aufbot, um den größten Abscheu gegen das Laster zu erregen, so bewies er doch zu gleicher Zeit stets gegen seine Zuhörer die größte Achtung und die gute Meinung, die er von ihnen hegte. Er sagte z. B.: „Hier wird nur im Allgemeinen gesprochen und Niemand insbesondere gemeint. Man fehlt aus Mangel an Nachdenken; man wird aus einer guten Absicht handeln und glauben, so recht zu thun; darauf gehe ich nicht ein; aber das ist die Thatsache, und so ist es nicht in der Ordnung" u. s. w. Er unterließ es auch nicht, auf die besonderen Bedürfnisse des Ortes oder der Zeit einzugehen; aber durch jene Kunstgriffe brachte er es dahin, daß er niemals auch nur leicht die Empfindlichkeit von irgend Jemand berührte; Alle gingen zufrieden von ihm fort, und selbst diejenigen, die ihm entgegen waren, bewiesen sich ihm wohlwollend, oder doch wenigstens achtungsvoll. Bei gewissen delikaten Gegenständen waren seine Ausdrücke mit wunderbarer Klugheit so abgemessen und zutreffend, daß sie den Verdorbenen die große

Bosheit und die schrecklichen Folgen ihres schlechten Lebens vollkommen begreiflich machten, ohne den Unschuldigen nur einen Schatten böser Gedanken zu erregen.

Doch eilen wir weiter zu seinen übrigen Tugenden. Sein Gerechtigkeitssinn machte ihn dem Schuldenmachen abhold; er sagte: „Besser ein Missionshaus weniger, als es mit Schulden auf den Füßen halten." Wenn er ehrenrührige Reden hörte, betrübte er sich tief, schritt energisch ein und sagte z. B.: „O, wir sind alle Kranke in diesem großen Hospital der Welt." Seine zahreichen und beständigen Krankheiten: verdorbene Säfte, ein Magenübel, Flüsse in den Zähnen, Reizbarkeit der Nerven, die ihm den Schlaf raubte, und Mattigkeit in den Gliedern, so groß, daß er kaum auf den Füßen stehen konnte, boten allein ihm schon reiche Gelegenheit zur Geduld und Abtödtung; er aber wollte sich dadurch auch nicht einmal von anderen körperlichen Kasteiungen, geschweige denn von den kirchlichen Fasten und den Beschwerden der Missionsarbeit entbinden lassen. Als sein Beichtvater ihm die äußeren Bußwerke verbot, suchte er durch Fußreisen, die ihm selbst bei kleinen Entfernungen sehr beschwerlich waren, und durch größere Anstrengungen im Dienste der Seelen sich einen Ersatz dafür zu verschaffen. Einem Mitbruder, der bei sich gedacht hatte, sein vieles Wandern geschähe zum Vergnügen, schrieb er plötzlich zu dessen größter Ueberraschung: „Einige denken, wenn sie mich reisen sehen, das mache mir Vergnügen; aber Gott allein weiß, wie viel ich dabei leide." Die schlaflosen Nächte benutzte er zum Beten, Betrachten oder zur Abfertigung seiner großen Correspondenz. Ueber seine inneren und äußeren Leiden schrieb er seinem väterlichen Freunde Cristaldi: „Die menschliche Natur wird empfindlich, und möchte etwas sagen: obumtui et silui, pati et non loqui;" und ein anderes Mal: „Defecit virtus mea; zuweilen fällt mein Herz in Niedergeschlagenheit. Aber dann denke ich, Gott wolle mich muthig haben und sage: Fiducialiter agam et non timebo, fortitudo mea Dominus." In der That war

sein Starkmuth durch Nichts zu erschüttern; wenn er glaubte, daß ein Werk von Gott sei, schreckte ihn keine Schwierigkeit, keine Gefahr von der Ausführung zurück. Als er sich einmal auf eine Mission begab, wurde er unterwegs von guten Leuten gebeten, die Reise zu unterbrechen, weil sie sicher wüßten, daß die Secte (la setta, so nennt das Volk in Italien die Geheimbünde in cumulo als einen antichristlichen Teufelsbund) mehrere Meuchelmörder gegen ihn gedungen habe. Höflich für den guten Rath dankend, antwortete er: „Die Mission ist von Gott, weil auf rechtmäßigem Wege angeordnet,“ und setzte seinen Weg muthig fort. Er zog in die Stadt ein, bestieg die Kanzel und predigte über die Worte des Apostels: Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Er schilderte mit solcher Geistesfreudigkeit und Lebhaftigkeit das hohe Glück derjenigen, die, wie der Apostel, für Gott und das Heil der Seelen arbeitend, ihr eigenes Leben opfern, daß die Zuhörer ganz außer sich waren, die Feinde, denen der Muth fiel, sich schweigend zurückzogen, und die Mission in einen außerordentlichen Triumph der göttlichen Barmherzigkeit auslief. Mit derselben Standhaftigkeit schlug er auch alle Anerbietungen aus, die mit seinem apostolischen Leben nicht vereinbar waren. Mehrere Male wurde er für Bisthümer, einmal als Nuntius für Brasilien designirt; stets wußte er die Ausführung zu hintertreiben. Papst Leo XII. sagte ihm eines Abends: „Warum muß man denn immer Missionär spielen?“ Er entgegnete bescheiden, er achte es für sein höchstes Glück, mit der Waffe des Crucifixes in der Hand sein Leben zu beschließen. Gleichwohl war diese starke, große Seele so lenksam und demüthig, wie die eines guten Kindes. Von seinen Vorgesetzten und besonders vom Papste, unter dessen unmittelbare Leitung er sein Institut gestellt hatte, wünschte er in Allem abzuhängen; in Gewissenssachen war er seinem päpstlichen Führer gegenüber so gelehrig, daß er niemals auf dessen Entscheidung über einen

vorgelegten Fall eine Silbe entgegnete, mit Ja oder Nein zufrieden, ohne Grübelei.

Wir schließen mit einigen Aeußerungen seiner Demuth. Oft sagte er von sich mit dem Ausdrucke tiefster Ueberzeugung: Ego vir videns paupertatem meam, oder: Abyssus miseriae invocat abyssum misericordiae. An eine Nonne schrieb er: „Sie wünschen Nachrichten von mir? Wohlan, ich bin immer beschäftigt. Wie es meiner Seele geht? Gott wird Sie es erkennen lassen, wenn Sie darum beten: höchst bedürftig in allem Guten; das ist in wenigen Worten die Wahrheit.“ Und an seinen väterlichen Freund Cristaldi schrieb er: „Ich sehe es gern, wenn man von dem Institute und meinen Gefährten spricht; aber so viel, als es geschehen kann, mich verschweigt. Mit Ihnen spreche ich offen: Amo nesciri et pro nihilo reputari.“

So lebte und wirkte del Buffalo bis in's Jahr 1837. Schon seit dem Anfange desselben war er sehr leidend; gleichwohl arbeitete er noch mit dem Aufwande aller Kräfte. Seine letzte Mission hielt er im Juni d. J. in Rom bei Gelegenheit der öffentlichen Gebete gegen die herrannahende Cholera. Er wurde dadurch so angegriffen, daß er nach Albano zur Erholung gehen mußte. Doch beim Ausbruche der Cholera kehrte er sofort nach Rom zurück. Bei seiner Ankunft hörte er von dem eben erfolgten Tode der ehrwürdigen Anna Maria Taigi, den er als Vorzeichen großer Strafen Gottes ansah. Seinen Mitbrüdern aber kündigte er an, daß Niemand von ihnen die Cholera bekommen werde. Während der Dauer der Seuche konnte er nur wenig mehr Hilfe leisten. Am 28. December erreichte er endlich das Ende seines Leidens. Sein Freund Pallotta eilte aus innerem Antrieb von einem entlegenen Orte an's Sterbebett herbei. Während er die Treppe hinaufging, sagte er: „Ich komme dem Tode eines Heiligen beizuwohnen.“ Noch einige Minuten lang sagte er dem Sterbenden feuerige Schußgebetlein vor — kurz darauf, während dieser sanft die Augen schließt, wendet er sich plötzlich nach

einer Seite des Zimmers, breitet die Hände aus, wie Jemand, der etwas begleitet, und ruft freudig: „O benedeite Seele;" dann wendet er sich zu den Umstehenden mit den Worten: „Er ist todt." Der Leichnam wurde nach Albano gebracht. Sieben Tage blieb er auf Bitten des Volkes in der Kirche ausgestellt, und wurde nach dieser Zeit bei einer amtlichen Untersuchung noch ganz frisch, gelenkig, ohne die geringste Spur der Verwesung befunden. Zahlreiche Wunder geschahen an seinem Grabe und auf seine Fürbitte, unter Anderen eines in der Diöcese Münster, welches, so viel ich höre, amtlich untersucht und zu den Acten des Beatificationsprocesses eingesandt ist. Letzterer wurde bereits vierzehn Jahre nach dem Tode des ehrwürdigen Dieners Gottes im Januar 1852 eingeleitet.

IV.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

I.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg gestalten sich, je länger je mehr, in sehr betrübender Weise. Bot Baden seit Jahren das Bild eines falschen Liberalismus, der einerseits der Errungenschaften des modernen Staates sich rühmte, während er andererseits den unsittlichsten Despotismus gegen Jeden ausübt, der anders, als die herrschende Partei dachte und seine Gesinnung zu äußern wagte, so trat man in Baden auch hierin in die Fußtapfen des modernen Liberalismus, daß man die Kirche systematisch befehdete, und während man sie und ihre Diener von allen Seiten angriff und angreifen ließ, mit großer Gewandtheit und erstaunenswürdiger Planmäßigkeit sich stets als den Angegriffenen hinstellte. Die feindselige Gesinnung gegen die Kirche spricht sich in allen Kreisen, welche von der obersten Spitze der Regierung bis zum subalternsten aller Subalternbeamten beeinflußt werden, täglich entschiedener aus, und in den Kreisen gewisser Abgeordneten sagt man ganz unverblümt, daß es nur auf einen Vernichtungskampf gegen die katholische Kirche abgesehen sei. Eine ganze Reihe von Handlungen könnten hier aufgezählt werden, aus welchen hervorgeht, mit welcher übermüthigen Verächtlichkeit die Kirche, ihre Diener und ihre Behörden behandelt werden.

Allein wir müssen uns hier auf die Hauptpunkte beschränken, wobei wir überdies eine der vornehmsten Beschwerden, die Schulfrage nämlich, ganz übergehen können, da sie bereits im letzten Hefte dieser Zeitschrift ziemlich umfassend behandelt ist. In den Vordergrund sind aber in neuester Zeit, nachdem die Frage über die Besetzung der

Dombecanei durch die Ernennung des Herrn Geistlichen Raths und Convictsdirectors Kübel erledigt ist, namentlich folgende Punkte getreten: die Besetzung der Pfarreien, die maßlosen von der Regierung geduldeten Angriffe auf die katholische Religion und ihre Diener, die Verwaltung der kirchlichen Fonds, die den jüngeren Geistlichen auferlegte Prüfung behufs ihrer Befähigung zur Bewerbung um eine Pfründe, und in allerneuester Zeit die Aufhebung des Lehrinstituts Adelhausen in Freiburg, dessen Vermögen der Stadt Freiburg als eine weltliche Stiftung überlassen wurde. Die drei ersten Beschwerden wollen wir an der Hand der „Officiellen Actenstücke über die Kirchen- und Schulfrage in Baden" darstellen, von denen im Lauf des Jahres 1866 das zweite und 1867 das dritte Heft erschienen ist. (Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung.)

1. Nach dem Umstürzen der zwischen Baden und dem römischen Stuhl abgeschlossenen Convention vom 28. Juni 1859 wurde zwischen der großh. Staatsregierung und der Kirchenbehörde ein Abfinden getroffen, welches zwar keineswegs als der in der Proclamation vom 7. April 1860 versprochene berechtigte Ausdruck der Convention betrachtet werden kann, jedoch ein leidliches Verhältniß zwischen Kirche und Staat zu ermöglichen suchte. In dieser Vereinbarung war der Regierung die Befugniß eingeräumt worden, solche Bewerber um Pfründen von der Candidatenliste zu streichen, welche ihr aus erheblichen, auf Thatsachen gestützten Gründen in rein bürgerlicher oder politischer Hinsicht mißfällig seien. Als nun im Schulstreit die Geistlichen im Namen und im Auftrage ihres Oberhirten die Gläubigen über die gefährlichen Neuerungen in Schulsachen belehrten und in Folge dieser Belehrungen in vielen Gemeinden Gegenadressen abgingen und keine Ortsschulrathswahlen zu Stande kamen, da erklärte die Regierung zuerst einzelne Geistliche als ihr mißfällig wegen feindlicher Gesinnung und setzte dadurch den Erzbischof und die Inhaber von Privatpatronaten in die

Unmöglichkeit, denselben Pfründen zu übertragen. Nun ist aber klar, daß die Zurückweisung eines Geistlichen von der Bewerbung um erledigte Pfründen eine schwere Kränkung in sich schließt, wie er sie nicht verdient hat, und denselben in seiner Ehre schädigt, wie es in seiner öffentlichen Wirksamkeit ihn hindert. Dazu kommt, daß ein solcher Mann Jahre lang oder gar für immer derjenigen Substentationsmittel beraubt wird, auf die er gemäß seiner Dienstjahre Anspruch hat, und genöthigt ist, als Hilfspriester oder Pfarrverwalter in der Erzdiöcese herumzuwandern. Es gesellt sich also zur Kränkung an Ehre und Wirksamkeit noch eine namhafte Schädigung an Vermögen und Einkommen. Die Kirchenbehörde hielt sich deßhalb mit Recht verpflichtet, gegen ein solches Verfahren Widerspruch einzulegen, und, wie dies die Vereinbarung von 1861 fordert, specielle Angabe der Gründe zu verlangen, warum der Geistliche zurückgewiesen werde. Allein die großh. Regierung erklärte, hiezu nicht verpflichtet zu sein, da das Gesetz vom 9. October 1860, welches staatlicher Seits die öffentliche Stellung der beiden christlichen Kirchen regelt, nichts zur Ausschließung eines Geistlichen von der Bewerbung um eine Pfründe verlange, als die Angabe des Grundes. Ein solcher Grund nun, so behauptet die Regierung, sei angegeben, wenn die Gesinnung des Geistlichen als feindselig gegen die Regierung bezeichnet werde. Dagegen läßt sich mit Fug und Recht einwenden: die Vereinbarung zwischen Kirche und Staat war nach Erlassen des Gesetzes vom 9. October 1860 erfolgt. Das Gesetz selbst war einseitig ohne Mitwirkung der Kirchenbehörde erlassen und keine weltliche Regierung hat das Recht, die Bedingungen aufzustellen, unter welchen der Bischof die Pflichten seines Kirchenamtes ausüben darf. Aber abgesehen hiervon hat die badische Regierung durch Annahme der Vereinbarung von 1861 sich selbst gebunden und kann sich nicht mehr auf ein früheres, von ihr einseitig aufgestelltes Gesetz berufen. Wäre aber alles dieses nicht einmal der Fall gewesen, so widerstreitet es den ge-

wöhnlichsten Rechtsbegriffen, einen Mann, der eine öffentliche Stellung bekleidet — und selbst wenn er diese nicht bekleiden würde, — an seiner Ehre und seinem Einkommen so schwer zu schädigen, ohne ihm die Gründe anzugeben, um denselben in den Stand zu setzen, sich zu vertheidigen. Endlich hat der Staat zwar Recht, eine Person ihm als mißfällig zu bezeichnen, aber über die Tristigkeit der auf Thatsachen beruhenden Gründe kann doch nur der Erzbischof entscheiden. Dazu kommt noch, daß ein Geistlicher von der Regierung nur wegen seines Verhaltens in rein bürgerlicher und politischer Hinsicht beanstandet werden darf. Nun lag aber in bürgerlicher und politischer Hinsicht gegen die zurückgewiesenen Geistlichen gar nichts vor; das, was die Regierung als Feindseligkeit bezeichnete, war nur ihr pflichtgetreues Verhalten im Schulstreite. Dieses Verhalten setzt die Regierung bis auf die heutige Stunde fort und sucht dadurch die Geistlichen einzuschüchtern und sie in ihrer Pflichttreue wankend zu machen. Daraus macht sie auch kein Hehl und einzelne Mitglieder derselben haben geradezu erkärt: wenn ein Geistlicher um eine Pfarrei anhält, so fragen wir zuerst, wie hat er sich im Kirchen- und im Schulstreite verhalten. Wäre der badische Klerus einer solchen Einwirkung zugänglich, so würde daraus eine schmähliche Corruption entstehen. Der Geistliche wäre in seiner Wirksamkeit abhängig vom Amtmann bis zum Ortsbüttel herab. Denn die Regierung fordert regelmäßig den Verwaltungsbeamten des Bezirkes, in welchem ein Geistlicher, der sich um eine Pfründe bewirbt, angestellt ist, zum Berichte auf. Es hängt also, ob derselbe eine Pfründe erhält oder nicht erhält, lediglich davon ab, ob der Verwaltungsbeamte ihm geneigt ist oder nicht. Hält sich der Verwaltungsbeamte nicht für hinreichend informirt, so holt er Requisition durch die Gensdarmerie ein, welche den Bürgermeister oder den Polizeidiener um Auskunft fragt. Auf den Bericht des Bezirksbeamten hin wird sofort der Geistliche zur Bewerbung

zugelassen oder gestrichen. Wird er gestrichen, so bleibt er so lange von aller Bewerbung ausgeschlossen, bis er Proben seines Wohlverhaltens gegeben; oder nach Carlsruhe gereist und dort demüthig und wehmüthig zum Kreuze kriecht. Zum Glück oder vielmehr zur Ehre des badischen Klerus kömmt dies nur selten vor, aber es ist schon vorgekommen, und es ist in allen Fällen eine Schlinge, welche der berufstreuen Gesinnung gelegt wird.

2. In allen civilisirten Staaten ist die Religion und sind die anerkannten Culte unter den Schutz der Gesetze gestellt. In Deutschland sind die Geistlichen öffentliche Diener und haben sich in ihrer Wirksamkeit als solche noch des Staatsschutzes zu erfreuen. Angriffe gegen die Religion, die verfassungsmäßig anerkannten Kirchen, ihre Einrichtungen und ihre Grundsätze, sowie gegen ihre Diener sind deßhalb von Staatswegen zu verfolgen. Nun ist in Baden mit Ausnahme von fünf Blättern, dem Badischen Beobachter, dem Pfälzer Boten, dem Freiburger Boten, der freien Stimme vom See und dem Trompeter von Säckingen, die ganze Presse in den Händen der regierenden Partei und arbeitet auf Commando. Wie in einem der größeren nationalliberalen Blätter ein Signal gegeben wird, so ertönt das Feldgeschrei in allen den kleinen Amtsblättern, welche von der Unterstützung der Regierung leben und fett werden. Wir sagen: fett werden, denn diesen Blättern werden die amtlichen Verkündigungen mitgetheilt und dadurch werden sie dem Volk gewissermaßen unentbehrlich gemacht. Diese Blätter nun fallen mit einer hündischen Gemeinheit über die Kirche und über Alles her, was dem Katholiken lieb und theuer ist. Man macht sich außerhalb Badens keinen Begriff, was in Baden ein Blatt sich erlauben darf, welches in das Horn der Regierung bläst. Wie Alles in den Koth heruntergezogen wird, wollen wir nur an einem Beispiel zeigen. Als die Zeitungen die Nachricht brachten von der in Korea ausgebrochenen Christenverfolgung und daß eine Anzahl franzö-

sischer Bischöfe und Priester, welche als Missionäre dorthin gezogen waren, hingerichtet worden seien, da setzte die Badische Landeszeitung hinzu: es geschieht ihnen Recht, wären sie zu Hause geblieben. Das sagt die Vorkämpferin für Religionsfreihet. Aber nicht nur Institutionen und sogar Dogmen dürfen lächerlich gemacht, sogar dürfen Personen ungestraft verhöhnt werden; es kümmert sich Niemand darum. Es schritt nicht einmal ein Staatsanwalt ein, als eines der größeren badischen Blätter den heiligen Vater mit dürren Worten einen alten Esel nannte. Daß unter diesen Umständen die Geistlichen mit einer wahren Wuth angegriffen werden, ist vorauszusehen, und ebenso, daß sie keinen Schutz fanden. So brachte z. B. der Höhgauer Erzähler einmal einen Artikel, in dem wörtlich stand, daß die von den Geistlichen ausgestellten Leumundszeugnisse meist nur aus persönlichen Abneigungen und Zuneigungen fließen, oder auf Zuträgereien gegründet seien. Man solle es nur einmal probiren und solle einen Zeitungsartikel darüber schreiben, daß ein Geistlicher seiner Gemeinde ein Zehntablösungscapital abnehme von Gütern, die gar nicht existiren, daß er dieses unrichtig berechnete Zehntablösungscapital mit den davon abfallenden Zinsen wissentlich unrechtmäßiger Weise abnehme, und man dürfe versichert sein, man bekomme ein schlechtes Leumundszeugniß und werde mit Weib und Kind verfolgt bis in das zehnte Glied. Der Artikel schloß mit den Worten: „Weg mit diesen Attesten von Männern, die in der jüngsten Zeit durchweg gezeigt haben, daß sie dem badischen Lande und seinen Bürgern erst in zweiter Reihe angehören, nämlich nur bezüglich des Futtertrogs." In solchen und ähnlichen Invectiven, welche gegen die Geistlichen „durchweg" gerichtet waren, fand weder der Staatsanwalt, noch die Regierung selbst eine Beleidigung. Ein andermal nannte dasselbe Blatt die geistliche Oberbehörde in Freiburg eine revolutionäre Agentur. Das Erzbischöfliche Ordinariat wahrte in allen Fällen mit einer anerkennenswerthen Aus-

dauer und Festigkeit die Rechte der Kirche, wandte sich an die Staatsanwälte, an das Ministerium des Innern, an das Staatsministerium, alles umsonst. Zuletzt erließ die großh. Regierung einen Erlaß, in welchem den Staatsanwälten aufgegeben wurde, Anklagen wegen Ehrenkränkung von Geistlichen mit Bezug auf ihren Dienst, insofern sie dieselben für rechtlich begründet und zulässig erachten, nur dann zu erheben, wenn dies von großh. Ministerium des Innern verlangt werde. Aus verschiedenen Erlassen, welche ausgegeben wurden, geht hervor, daß die Regierung von dem Grundsatze ausgeht, daß derjenige Kirchendiener, der sich des Staatsschutzes erfreuen wolle, denselben auch zu verdienen habe, und daß sie keinen schützen werde, der feindselig gegen sie gesinnt sei. So war also abermals das Recht und der Rechtsschutz von der Ansicht der Regierung, statt von dem Buchstaben des Gesetzes abhängig gemacht.

3. Die katholischen Schul-, Armen- und Spitalfonds wurden bis zum Jahre 1860 von katholischen Stiftungsvorständen verwaltet. Zu diesen Stiftungsvorständen gehörte der Pfarrer und der Bürgermeister als geborne Mitglieder und vier bis sechs von den katholischen Bürgern aus ihrer Mitte gewählte Männer. Die Oberaufsicht führte der katholische Oberkirchenrath. Als nun das Gesetz vom 9. October 1860 in §. 7. besagte, daß die evangelisch-protestantische und die römisch-katholische Kirche ihre kirchlichen Angelegenheiten selbstständig verwalten, so verlangte die Kirchenbehörde auf Grund dieser Bestimmungen die Leitung, rechtliche Vertretung und Verwaltung ihres, des katholischen Kirchenvermögens. Allein die Regierung hielt sich nicht verpflichtet, den gedachten Paragraphen auf das Vermögen der Kirche anzuwenden, wie wenn dies nicht eine der hauptsächlichsten Angelegenheiten einer Corporation wäre. Sie übergab nicht einmal die Verwaltung des Kirchenvermögens im engeren Sinne der Kirche, sondern behielt sich über dasselbe ein Mitaufsichtsrecht vor, und es wurde ein Ober-

stiftungsrath eingesetzt, der vom Erzbischofe und der Regierung zugleich ernannt wurde. Rücksichtlich des katholischen Schul- und Armenvermögens ließ der Herr Erzbischof zu, daß dasselbe unter Staatsaufsicht verwaltet werde, wenn ihm eine Mitwirkung eingeräumt werde. Die Regierung versprach nun in der obgenannten Vereinbarung:

a) Es sollen die Religionsgesellschaften im Besitze und Genusse der für ihre Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds bleiben.

b) Rücksichtlich der Frage, ob eine Stiftung eine weltliche oder eine kirchliche sei, soll der gegenwärtige Besitzstand so lange unverändert bleiben, bis über die Veränderungen das Einvernehmen zwischen der Staats- und Kirchenbehörde oder geeignetenfalls eine richterliche Entscheidung herbeigeführt worden sei.

c) Dem Erzbischöflichen Ordinariate sollen dieselben Mittheilungen hinsichtlich des katholischen milden Stiftungsvermögens gemacht werden, die ihr (der Regierung) bezüglich des Kirchenvermögens zu machen sind.

Es sollten also dem Ordinariate vorgelegt werden: die Voranschläge der allgemeinen Fonds, die Mittheilungen über die darin nicht vorhergesehenen Einnahmen und Ausgaben, die Darstellung über den Stand des Kirchenvermögens und auf Verlangen die Urkunden, Acten und Rechnungen über die Fonds, die sie bezeichnen werde. Rücksichtlich des Kirchenvermögens verlangt der Staat von dem Oberstiftungsrathe diese Mittheilung, damit er sich von der Erhaltung und stiftungsgemäßen Verwendung des Kirchenvermögens überzeugen könne. Dieser Absicht entsprechend sollte demnach auch das Ordinariat in den Stand gesetzt werden, sich von der Erhaltung und stiftungsgemäßen Verwendung des milden Stiftungsvermögens — der Schul-, Armen- und Spitalsfond, zu überzeugen.

d) Dem Erzbischöflichen Ordinariate solle Mittheilung gemacht werden, wenn ein liegendes Gut eines solchen Fonds veräußert, oder der Grundstock verändert werde, oder die Er-

trägnisse eines solchen Fonds zu einem der Stiftung nicht entsprechenden Zweck verwendet würden.

Es wäre gemäß solcher Versprechungen am allereinfachsten gewesen, wenn diese milden Stiftungsvermögen von dem localen katholischen Stiftungsvorstande verwaltet und die Verwaltung von dem die Kirche wie den Staat vertretenden Oberstiftungsrathe beaufsichtigt worden wäre, und die Kirchenbehörde erwartete dies auch. Weil aber dem Spiel nicht zu trauen war, so erklärte der Herr Erzbischof in §. 23. der Vereinbarung vom 13. März 1861: „Sieht sich die Großherzogliche Regierung hinsichtlich der Verwaltung des milden Stiftungsvermögens zu anderen, als den bezeichneten Anordnungen veranlaßt, so treten auch die Bestimmungen der Verordnung vom 20. November 1861, also die Bestimmungen über die Mitwirkung der Regierung bei der Besetzung des Oberstiftungsrathes und der Verwaltung des Kirchenvermögens, nämlich die Vereinbarung über dieses und über die damit zusammen vereinbarte Pfründebesetzung außer Kraft.“ Die Großherzogliche Regierung übertrug auch richtig die Oberaufsicht über das milde Stiftungsvermögen nicht dem Oberstiftungsrathe, sondern dem neu errichteten Verwaltungshofe, die Schulfonds aber wurden den Stiftungsvorständen ebenfalls hinweggenommen, die Verwaltung dem Ortsschulrathe und die Oberaufsicht dem Oberschulrathe übertragen. In den deßhalb geführten Verhandlungen zwischen der Regierung und dem Ordinariate gestand erstere bald das Recht der Curie theilweise zu, bald ab, bis endlich das Ministerium Jolly einfach erklärte, daß die in der Vereinbarung gemachten Zusagen jetzt nicht mehr bindend seien und daß rücksichtlich des Schulvermögens gar keine Zusagen gemacht worden seien. Das ist jedenfalls die einfachste Weise, lästige Geschäfte zu bereinigen und gemachter Vereinbarungen sich zu entbinden. Dabei ist noch zu bemerken, daß es dem Ordinariate nicht vergönnt war, auf jede Eingabe eine Antwort zu erhalten und daß, wenn oft nach

langer Zeit eine Antwort erfolgte, dieselbe sehr kurz aufgebunden war, um dieses trivialen aber bezeichnenden Ausdruckes uns zu bedienen.

Unter den der Kirche hinweggenommenen und lediglich dem Staate zur Verwaltung und Beaufsichtigung zugewiesenen Fonds befinden sich solche, die ein so unzweifelhaftes kirchliches Gepräge tragen, daß schon der Versuch, dieselben ihres kirchlichen Charakters zu entkleiden, eine Rücksichtslosigkeit — wenn nicht noch mehr — gegen die badischen Katholiken in sich schließt. Es gehören dazu namentlich die Fürstbischöflich-Speier'schen Fonds in Bruchsal. Die Fürstbischöfe von Speier, welche zuletzt in Bruchsal residirten, hatten eine Reihe von Anstalten und Stiftungen zu katholisch-kirchlichen Zwecken, für Schulen und Wohlthätigkeitsanstalten in das Leben gerufen, und zwar fast durchweg aus den Ersparnissen ihres bischöflichen Einkommens. Namentlich besteht in Bruchsal eine Bischöflich Stirum'sche Verlassenschaftskasse, im Betrage von über 81000 fl., deren Erträgnisse nach dem Willen des Erblassers fließen sollten in die Bischöflich-Landeswaisen-Landesspital-Arme-Schulmeister-Kasse, sowie in den Barmherzige Brüder- und Barmherzige Schwesternfond. Dies war denn doch wohl eine kirchliche Stiftung. Ferner hatte genannte Arme-Schulmeister-Kasse mit einem Vermögen von über 3000 Gulden den Zweck, die unter kirchlicher Leitung stehenden katholischen Schulen und Lehrer in den jetzt badischen Orten des ehemaligen Hochstifts Speier zu unterstützen. Eine andere Stiftung war die Fürst Stirum'sche Freischulenstiftung, welche gegründet worden, um ein Jesuiteninstitut in das Leben zu rufen. Eine weitere war die Arme Studentenkasse Bruchsal, eine Stiftung zur Erhaltung eines Knabenseminars am Gymnasium in Bruchsal. Allen diesen Stiftungen sprach die Regierung den kirchlichen Charakter ab.

Die gleiche Verfahrungsweise schlug die Kirche mit einigen Fonds ein, welche ursprünglich zu kirchlichen Zwecken, spä-

ter zu Schulzwecken verwendet wurden, wie z. B. der Fond der Marianischen Sodalität in Mannheim. Die Marianische Sodalität war doch unzweifelhaft ein kirchliches Institut, und wenn im Laufe und in Folge der Unbilden der Zeit dieses Institut einging, so war das zurückgelassene Vermögen kein weltliches Gut, sondern ein kirchliches. Gestattete nun die kirchliche Behörde zur Zeit der Auflösung der Bruderschaft, daß die Erträgnisse des Fonds zu Schulzwecken verwendet werde, so kann diese Erlaubniß doch den Charakter der Stiftung nicht ändern. In Säckingen bestand im vorigen Jahrhundert und bis an das Ende desselben die Sitte, daß jährlich eine große Wallfahrt nach Todtmoos zu dem dortigen Gnadenbilde gemacht wurde. Ein eigener Fond war gestiftet, aus dem die Kosten dieses Pilgerzuges ganz oder theilweise bestritten wurden. Unter Kaiser Joseph II. wurde diese Wallfahrt abgeschafft und die Erträgnisse des Fondes zur Hebung der Schule verwendet. Noch jetzt besteht dieser Fond in Säckingen fort unter dem unveränderten Namen: Todtmooser Wallfahrtsfond. An einzelnen Orten des Landes waren Caplaneien gestiftet, welche im Laufe der Zeit zu Schulzwecken verwendet wurden, und nicht minder hatte man auch an anderen Orten die Fonds eingegangener Bruderschaften zur Errichtung oder Unterstützung von Schulen verwendet. Alle diese Fonds waren von den frühern Regierungen als kirchliche Fonds anerkannt, von den Stiftungscommissionen verwaltet und vom katholischen Oberkirchenrathe beaufsichtigt werden. Die gegenwärtige Regierung aber erklärte sie alle als weltliche Stiftungen, entzog sie der bisherigen Verwaltung und Aufsicht und stellte sie unter Verwaltung und Aufsicht staatlicher Behörden, indem sie die Kirchenbehörde von jedem Mitaufsichtsrecht und jedem Einspracherecht ausschloß.

Auf die allerempfindlichste Weise wurde aber das Kirchenvermögen in den großen Spitalstiftungen des Landes alterirt, welche im Anfange zwar von der Regierung noch

den Localstiftungscommissionen überlassen worden, von denen aber zwei der bedeutendsten bereits, der Spitalfond in Pfullendorf und der in Constanz, der nicht confessionellen politischen Gemeinde zur Verwaltung überlassen wurden. Es würde den Raum dieser Mittheilungen übersteigen, wenn wir nachweisen wollten, in wiefern die Kirchenbehörde Anspruch auf die Verwaltung des Spitalvermögens hat. Wir wollen nur anführen, z. B. daß in Pfullendorf seit Errichtung des Spitals stets der Pfarrer bei der Verwaltung saß und dem Bischofe von Constanz über das Vermönen Rechenschaft abgelegt werden mußte.

Dabei ist aber merkwürdig, daß in Fällen, in welchen die kirchliche Behörde in der Lage war, den Rechtsweg betreten zu können, der höchste Gerichtshof des Landes sich gegen die Regierung aussprach. So z. B. erklärte das Großherzogliche Oberhofgericht in Sachen des katholischen Heiligenfonds Steinsfurth gegen die politische Gemeinde: „Das Kirchspiel ist als Eigenthümer des confessionellen Schulhauses zu betrachten. Schulfonds ... Schulgebäude wurden nach gemeinem Recht zur Reichszeit dem Kirchenvermögen beigezählt und gelten in unserer Landesgesetzgebung als kirchliche Zubehörden. Die Schulen werden hier als kirchliche Anstalten aufgeführt. Das neuere Gesetz kann die unter der frühern Gesetzgebung begründeten Rechte nicht mehr ändern, das wohlerworbene Eigenthum der katholischen Kirchengemeinde nicht zernichten." Ingleichen erklärte dieser Gerichtshof in Sachen der katholischen Kirche gegen den Großherzoglichen Verwaltungshof als Vertreter des Localarmenfonds Dillendorf, „das Kirchengut müsse in seinem Bestand erhalten und sein Ertrag der Widmung gemäß verwendet werden. Die Auflösung einer einmal begründeten juristischen Person kann nur mit Genehmigung der höchsten Staatsgewalt (mit Consens des Bischofs) bestimmt werden. Der Fond war ursprünglich kirchlichen Bedürfnissen gewidmet. Die Armenunterstützung bildet einen wesentlichen Theil der kirchlichen Thätigkeit. Der

Fond, wenn auch dessen früherer (kirchlicher) Name aufgehört hat, ist doch als juristische Persönlichkeit vorhanden, und hat seinen Charakter nicht dadurch verloren, daß er jetzt vorzugsweise der Armenunterstützung gewidmet ist. So erscheint derselbe fortwährend als eine kirchliche Stiftung." Diesem Ausspruche des obersten Gerichtshofes gegenüber kann die Anschauung des Ministeriums des Innern und des Staatsministeriums, die sich für berechtigt halten, die katholischen Schul- und Wohlthätigkeitsfond dem gegenwärtigen Besitzstande zu entziehen, nur eine befremdende genannt werden. Es ist dies und noch viel mehreres weitläufiger auseinandergesetzt in den bereits genannten officiellen Actenstücken.

4. Ein Zankapfel, wie nicht bald einer von einem Staate der Kirche hingeworfen wurde, sollte die Kränkungen, welche die Geistlichen in Baden zu dulden haben, noch vermehren. Es ist dies eine Prüfung, welche zu bestehen der Staat bereits ordinirten Geistlichen auferlegte. Gemäß §. 9. des Gesetzes vom 9. October 1860 wurde nämlich die Zulassung zu einem Kirchenamte von dem Nachweise einer allgemein wissenschaftlichen Vorbildung abhängig gemacht. Diese Auflage wurde seiner Zeit nicht für wichtig erachtet. Man konnte sich nicht denken, daß diese Bestimmung auf diejenigen badischen Geistlichen Anwendung finden könnte, welche regelrecht ihre Studien absolvirten. Da erscheint unterm 6. September — sieben Jahre nach der Erlassung des erwähnten Gesetzes — eine Verordnung, welche alle Geistliche, sowohl die protestantischen als die katholischen, verpflichtet, längstens binnen 1½ Jahre nach vollendeten Universitätsstudien in Karlsruhe vor einer dazu aufgestellten Commission eine Prüfung abzulegen. Diese Prüfung sollte für die evangelisch-protestantischen Geistlichen, wie für die katholischen, gemeinsam sein. Die Prüfungscommission unter dem Vorsitze eines Mitgliedes des Ministeriums des Innern ist zusammengesetzt aus Professoren der Universitäten, der polytechnischen Schule oder der Mittelschulen. Die Candidaten werden mit den Noten: vorzüg-

lich, gut und hinlänglich befähigt classificirt. Wer nicht besteht, kann nach einem Jahre sich wieder melden; zum dritten Male wird Keiner zugelassen. In der Prüfung ist nachzuweisen: 1) eine solche Kenntniß der lateinischen Sprache, daß der Candidat ihm vorgelegte, nicht allzuschwierige Stellen aus Prosaikern oder aus leichtern Dichtern übersetzen und sprachlich und sachlich erläutern und einen lateinischen Styl nach deutschem Dictat ohne erhebliche Fehler fertigen kann; 2) Kenntniß der griechischen Sprache, um Stellen aus leichten Schriftstellern sprachlich und sachlich zu erläutern zu erläutern; 3) eine übersichtliche Kenntniß der Geschichte der Philosophie nach ihren Hauptepochen; 4) Ueberblick über die allgemeine Weltgeschichte, genauere Kenntniß der Geschichte der europäischen Staaten, insbesondere Deutschlands seit Anfang des sechszehnten Jahrhunderts, so daß wenigstens die entscheidenden Thatsachen nach Jahreszahl und einem Zusammenhange angegeben werden können; 5) übersichtliche Kenntniß der deutschen Literatur seit Klopstock und der wichtigsten Werke der deutschen Classiker aus dieser Zeit; 6) Kenntniß der Staatsverfassung des Großherzogthums, insbesondere auch der rechtlichen Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate.

Zur Würdigung dieser Prüfung müssen wir nun Folgendes bemerken: Es kann in Baden kein Candidat ein Fachstudium auf der Universität mit Aussicht auf Zulassung zum Staatsexamen oder Seminarconcurs sich widmen, ohne daß er entweder ein Lyceum absolvirt, oder vor einer in Karlsruhe eigends niedergesetzten staatlichen Commission das Lycealexamen bestanden hat. Vor dem Abgange vom Lyceum haben die Schüler der obersten Classe eine eigene Abiturientenprüfung zu bestehen. Dieser Abiturientenprüfung wohnt ein außerordentlicher Commissär bei. Die Lyceen und Gymnasien selbst sind Staatsanstalten und werden nicht nur die Professoren vom Staate angestellt, sondern auch der ganze

Lehrplan wird bis auf das Einzelnste von Staatswegen geregelt und jede Anstalt jedes Jahr in ordentlicher und in der Regel auch in außerordentlicher Weise geprüft. Mit Ausnahme des unter Ziffer 6. Verlangten muß jeder badische Abiturient mehr wissen, als was in dieser Verordnung gefordert wird. Der Staat weiß also schon bei der Inscription auf der Universität, daß der Theologe umfassendere Kenntnisse besitzt, als er durch obige Prüfung nachweisen muß und daß er nur auf Grund dieser umfassenderen Kenntnisse seine Studien weiter fortbaut. Die Professoren an den theologischen Facultäten in Freiburg und Heidelberg werden von dem Staate angestellt. Es ist also gar kein Zweifel vorhanden, daß die Theologen vor der speciellen Fachbildung die allgemeine vorwissenschaftliche Bildung sich erworben haben. Die ganze Prüfung hat also nicht nur keinen Sinn, sondern einen solchen Nachweis noch zu verlangen ist die gröbste Beleidigung gegen die höhern und niedern Jugendbildner und ein Mißtrauensvotum gegen die bestehenden eigenen Bildungsanstalten. Dazu kommt noch, daß kein Candidat eines anderen Berufsfaches eine solche allgemein wissenschaftliche Prüfung bestehen muß, um später angestellt werden zu können.

Nun liegt aber auf offener Hand, daß diese Prüfung nichts weiter ist, als eine Staatsmaßregel, gerichtet gegen den Sinn und den Geist der katholischen Theologen, denen man zur Staffage die protestantischen beigesellen mußte. Man will die jungen Priester von sich abhängig machen, und will gelegentlich der Prüfung über die badische Verfassung und über die rechtliche Stellung der Kirche und der kirchlichen Vereine im Staate, und wohl auch gelegentlich der Prüfung in der Weltgeschichte ihrer Ansichten sich vergewissern. Man will also abermals die Zulassung zu einem Kirchenamte von der Gunst abhängig machen und der Gesinnung der Geistlichen nach dem Zeitgeiste formiren. Es wissen auch die enragirtesten Freunde der Regierung, und es wissen die regierungsfreund-

lichen Blätter diese Maßregel nur damit zu vertheidigen, daß es nothwendig sei, dem katholischen Klerus aufgeklärtere Begriffe beizubringen, denn das gestehen Alle ein, daß dieser Schritt gegen die katholische Geistlichkeit gerichtet ist. Eine große Anzahl entschiedener Freunde der Regierung mißbilligt aber dieses Verfahren, wodurch die Schwierigkeiten vermehrt werden und doch nichts dabei erreicht wird. Der Erzbischof wandte sich begreiflich nach Karlsruhe und protestirte, aber — ebenfalls begreiflich, abermals umsonst. Die Regierung hatte diese Prüfung denjenigen Theologen erlassen, welche bereits 1862 oder früher zum Priester geweiht wurden. Den seit 1862, aber vor der Verkündigung der publicirten Verordnung Ausgeweihten sollte die Prüfung ebenfalls geschenkt sein, wenn sie innerhalb dreier Monate darum nachsuchen und entsprechende Nachweise ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Vorbildung liefern. Nun hat aber der Herr Erzbischof seinen Priestern sowohl das Bestehen der Prüfung, als das Anhalten um Nachlassung derselben untersagt. Die drei Monate sind vorüber und es haben demnach alle seit 1862 ausgeweihten Priester keine Aussicht, eine Pfarrei zu erhalten, bis diese Streitfrage beigelegt ist. Die Regierung wird sich auf diese Weise der Zuneigung des jüngern Klerus gewiß nicht versichern, und dürfte diese Maßregel für sie gerade in das Gegentheil umschlagen. Der Erzbischof, das sieht jeder Priester und überhaupt jeder Unbefangene ein, kann einen solchen ungerechtfertigten Eingriff in seine Hirtenpflicht, die überdies nur zur Heuchelei und Corruption führt, nicht dulden, und so schwer das Opfer auch sein wird, das die jüngere Geistlichkeit zu bringen haben wird, sie gibt dem Bischofe Recht. Unterdessen hat die evangelische Kirchenbehörde in ruhmloser Demuth in den sauern Apfel gebissen und hat die erste Prüfung bereits stattgefunden, wobei neun protestantische Theologen erschienen sind.

Nun wäre noch über die Aufhebung des Lehrinstituts Adelhausen zu berichten. Aber der Raum eines Heftes, das doch noch Mehrerem gewidmet ist, würde gar zu sehr in Anspruch genommen werden, weßhalb wir dies bis auf Weiteres verschieben wollen.

V.

Die katholische Mission von Madura.

Wir haben vor einiger Zeit in zwei verschiedenen Aufsätzen von den Zuständen der katholischen Mission von Madura, von ihrer Gegenwart und ihrer hoffnungsvollen Zukunft gesprochen, oder vielmehr die in jenem Missionsfelde arbeitenden, von der französischen Jesuitenprovinz Toulouse ausgesandten Missionäre sprechen lassen. — Seither haben große Ereignisse stattgefunden. In Europa hat wieder einmal die Kriegsfurie, zunächst in unserem armen Deutschland, getobt und die böhmischen wie die fränkischen Gefilde mit deutschem Blute getränkt; Tausende von Gefallenen liegen auf den Schlachtfeldern begraben und die Lebenden schauen mit Bangigkeit einer neuen Katastrophe entgegen. Im Westen hat das mexicanische Trauerspiel die Augen der Welt auf sich gezogen und ein unerwartetes, jammervolles Ende genommen. In Asien, zunächst in Ostindien, hat ein anderer Todesengel seine blutige Geißel geschwungen; eine furchtbare beispiellose Hungersnoth hat bei jenem armen, meist noch im Schatten des Todes sitzenden Volke die Runde gemacht und nicht Tausende, sondern ohne Uebertreibung Millionen von Opfern gefordert. Auch in Madura hat der Hunger mit seinem Gefolge von Krankheiten gewüthet und die dortigen Christengemeinden schwer heimgesucht. — Doch bevor wir hierauf zu sprechen kommen, wollen wir im Anschluß an das früher Gesagte und gestützt auf die neuesten Berichte des P. St. Cyr, dieses Veteranen der Mission von Madura, sowie seiner Mitarbeiter, der PP. Caboz und Delpech, das angefangene Bild der Mission von Madura noch etwas weiter ausführen.

Die Mission von Madura, oder was dasselbe ist, das apostolische Vicariat von Madura, dessen würdiger Vertreter der Hochwürdigste Herr Alexis Canoz, zugleich Generalobererer der Mission, auf den Wunsch des heiligen Vaters auch nach Rom gepilgert ist, um der Säcularfeier der Apostelfürsten beizuwohnen, zerfällt, wie wir bereits wissen, in drei Theile: Nord-Madura mit der Stadt Trichinopoly als Hauptresidenz und Sitz des apostolischen Vicars, Mittel-Madura mit der Stadt Madura als Hauptort und Süd-Madura mit Palamcottah als Mittelpunkt. In Ansehung des religiösen Bekenntnisses kann man die Einwohner in vier Klassen eintheilen: Ungläubige, nämlich Heiden, welche natürlich, auf dem Lande besonders, die große Mehrzahl ausmachen, und Muhamedaner, welche hauptsächlich in den größeren Städten ihren Wohnsitz haben. Protestanten, deren Existenz als solcher vorzüglich durch das Wirken dreier englischen Missionsgesellschaften (der Church-Missionary, der Propagation-gospel und der Wesleyan-Mission-Society), theilweise auch einer amerikanischen Missionsgesellschaft bedingt ist, und deren Anzahl mit schwankender Berechnung zu 30—50,000 angegeben wird. Goanesen, d. h. solche Katholiken, welche noch immer unter der geistlichen Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Goa stehen und deren Priester ihre eingewurzelten schismatischen Gelüste bei jeder Gelegenheit zu erkennen geben, im Ganzen etwa 25,000 Seelen mit 13—14 Priestern. Endlich römische Katholiken, welche der ausschließlichen Gerichtsbarkeit des apostolischen Vicars unterworfen sind und 160—170,000 Seelen zählen, die sich auf die drei Missionsbezirke so ziemlich gleichmäßig vertheilen.

Was nun vorerst das Heidenthum betrifft, so muß leider zugegeben werden, daß die Indier im großen Ganzen dem Götzendienste noch immer zugethan sind, jedoch im Norden, wie z. B. in Bengalen, weit mehr, als im Süden. Und freilich, wenn die englische Regierung noch immer, wie früher die heidnischen und muhamedanischen Machthaber, die

Pilgersteuer, oder die Abgabe von den heidnischen Pilgern, welche jährlich in großer Anzahl zu den Götzentempeln wallfahrten, zu einer Quelle von Staatseinnahmen macht; wenn sie bei der Anlage von neuen Eisenbahnen sorgfältig darauf Bedacht nimmt, daß die heidnischen Wallfahrtsorte ja nicht etwa umgangen werden und sogar, wie z. B. nach den Pagoden von Conjéveram, etwas südwestlich von Madras, eigene Zweigbahnen anlegt, damit die heidnischen Pilger ja recht bequem dahin gelangen können; wenn englische Oberstatthalter auch selbst nach heidnischen Götzentempeln wallfahrten und den Götzen persönlich Geschenke darbringen, wie dies z. B. Lord Auxland im Jahre 1839 gethan hat, und wenn in England (in Liverpool und anderwärts) noch immer massenhaft Götzenbilder fabrizirt werden, um der indischen Nachfrage zu genügen, dann freilich muß man sich über die Zähigkeit des Heidenthums in Indien nicht mehr verwundern. In einigen Gegenden jedoch scheint das Heidenthum auf ziemlich schwachen Füßen zu stehen, und dies ist ganz vorzüglich in Madura der Fall, wie unter Anderem folgender Vorfall beweist: Ein in einer Ortschaft Mittel-Madura's wohnender Heide, welcher auf seinem Grundstück einen kleinen Götzentempel stehen hatte, bekehrte sich und ward durch den Empfang der heiligen Taufe ein Kind der katholischen Kirche. Wie natürlich, wollte er nun seinen Götzentempel zerstören und durch eine katholische Kapelle ersetzen. Aber die Heiden seines Ortes rotteten sich zusammen und erschienen unter großem Lärm und Geschrei auf dem Kampfplatz, um, wie sie sagten, „ihre Götter zu vertheidigen." In einem Augenblick war der Tumult auf's Höchste gestiegen; die Christen des Dorfes mußten sich verbergen und es stand das Schlimmste zu befürchten. Rechtzeitig von dem Vorfall in Kenntniß gesetzt, eilt P. Labarthère in aller Schnelligkeit von Madura herbei, will die Menge belehren, beschwichtigen, aber Nichts verfängt bei diesem wüthenden Haufen. Da ruft er mit kräftiger Stimme in's Volk hinein: „Nun denn, wenn Ihr

auf diese Pagode wirklich ein Recht habt, wohlan, so verkauft sie mir! Was wollt Ihr dafür? Hundert Rupien, ist das genug? Da sind sie." Und bei diesen Worten zieht er das Geld heraus, zeigt es ihnen und zählt es vor. Dieses Argument war entscheidend und dem hellen Klange der Silbermünzen konnten „die Vertheidiger der Götter" nicht widerstehen; sie ließen sich auf's Unterhandeln ein, schlossen einen Verkaufs-Contract und zogen sich dann nach Empfang des Geldes voll Freude über den guten Handel ruhig und friedlich zurück. Aehnliche Erscheinungen sind nicht selten.

Die Heidenbekehrungen in Madura vermehren sich von Jahr zu Jahr; im Jahre 1866 z. B. haben die katholischen Missionäre weit mehr Bekehrungen gehabt, als im vorhergehenden, und dieselben würden noch weit zahlreicher gewesen sein, wenn ihre Armuth es ihnen nicht unmöglich gemacht hätte, die Ausgaben zu bestreiten, welche der religiöse Unterricht der Catechumenen nothwendigerweise mit sich bringt; denn in Indien, wie überall unter dem Heidenthume, in unserer Zeit, wie in den ersten Zeiten des Christenthums, sind es vorzüglich die Armen und die Kleinen, unter denen das Evangelium sich ausbreitet; die Reichen hingegen und die Glücklichen dieser Welt setzen der Bekehrung zu viele Hindernisse entgegen. Diejenigen, welche verlangen, in den Schooß der Kirche aufgenommen zu werden, sind durchschnittlich Leute, welche ihre Familien mit ihrer Handarbeit ernähren und es muß daher während der ganzen Zeit ihres Unterrichtes auch für den Unterhalt der Familie gesorgt werden. Nun aber übersteigt eine solche Verpflegung die spärlich fließenden Hülfsquellen der katholischen Missionäre bei weitem, und so gering auch manchmal die Opfer sind, die zu bringen wären, so fehlt ihnen doch oft die Möglichkeit, sie zu bringen. Die Missionäre sehen sich daher in die traurige Nothwendigkeit versetzt, eine Menge von Heiden, welche den Götzencult gerne verlassen möchten, abzuweisen, denn sie können dieselben nicht unterrichten, weil sie sie in diesem Falle auch er-

nähren müßten, und sie können sie nicht taufen, bevor sie einen genügenden religiösen Unterricht empfangen haben, sonst wäre ihre Beharrlichkeit zu sehr in Frage gestellt. — In der Umgegend der Stadt Madura und im Thale von Cambeï ist die Ernte überreif und anderwärts ist die Bewegung, ohne gerade so auffallend zu sein, doch nicht minder fühlbar. Im südlichen Madura haben sich in kurzer Zeit unter einem Volke, das bis dahin noch gar keinen Begriff von Christenthum hatte, nicht weniger als zehn Christengemeinden gebildet, und mehrere darunter sind mitten im Sturme der Verfolgung entstanden; sie ruhen also jedenfalls auf einer festen Grundlage.

Unter den neuesten Heidenbekehrungen verdienen einige ganz besonders hervorgehoben zu werden. Zu Cottéiur im Thale Cambeï lebte eine reiche vornehme Frau. Auf einmal befällt sie ein eckelhafter Aussatz, ihr ganzer Körper bedeckt sich mit abscheulichen Geschwüren; ihr Mann verstößt sie unbarmherzig, ihre Verwandtschaft läßt sie im Stich, nur ihre Mutter pflegt sie noch. Die Unglückliche leidet fürchterliche Schmerzen, alle Mittel der Kunst sind erschöpft und alle Götter des Heidenthums werden umsonst angerufen. Niedergedrückt von der Schwere des Kreuzes, beschließt die Arme, ihrem Leben ein Ende zu machen und sich in's Wasser zu stürzen. Schon ist die Stunde der Ausführung bestimmt, als plötzlich ein Gedanke ihre Seele durchzuckt. Sie erinnert sich, daß in ihrer Ortschaft eine christliche Kirche besteht. Im Dunkel einer finstern Nacht schleppt sie sich zu dieser Kirche, deren Besuch ihre Kaste und ihr Rang ihr auf's Strengste verbot. Dort auf der Thürschwelle ergießt sie ihre ganze Seele in einem inbrünstigen Gebet und verspricht dem Allmächtigen, den Götzendienst abzuschwören, wenn ihr die Gesundheit wiederkehrt. Kaum ist das Versprechen gethan, so überfällt sie ein eigenthümlicher Schauer, der Aussatz verschwindet und sie fühlt sich vollkommen geheilt; sie steht auf und kehrt voll Freude nach Hause zurück. Des andern Mor-

gens geht sie zu ihrer Mutter und sagt zu ihr: „Mutter, der Gott der Christen hat mich geheilt; ich danke dir herzlich für die große Sorgfalt, womit du mich in meiner Krankheit gepflegt hast; aber von Stunde an wird mich eine Scheidewand von dir trennen, o Mutter, denn ich habe versprochen, Christin zu werden und ich will mein Wort halten." Weinend erwiderte ihr die Mutter: „Sei ruhig, meine Tochter, denn weil der Gott der Christen dich geheilt hat, so ist es billig und recht, daß du seine Religion annehmest. Ich kann zwar deinem Beispiele nicht folgen, aber ich werde dennoch fortfahren, dich zu lieben." — Die anderen Verwandten hingegen waren weniger vernünftig und überschütteten die gute Frau mit Unbilden aller Art. Sie aber, fest und unerschütterlich, trennte sich von ihrer Familie, verließ ihren Wohnort und siedelte sich in der Christengemeinde von Racopuppatti an. Vor wenigen Monaten, so schreibt P. St. Cyr im Jänner 1867, empfing sie die heilige Communion.

Zu Agalappaburam, einem Dorfe des südlichen Madura, hat der seeleneifrige Catechist im Bunde mit der göttlichen Gnade eine schöne Eroberung gemacht. Als nämlich P. Delpech auf einer Rundreise durch seinen Missionsbezirk auch nach Agalappaburam kam, warf sich ihm daselbst ein Götzenpriester, den der Catechist bereits gewonnen hatte, ein alter Apostat, zu seinen Füßen: „Vater," rief er, „habe Erbarmen mit mir. Ich bin einst Christ gewesen, aber nun sind es schon dreißig Jahre, seitdem ich die Religion des Herrn verlassen habe, um den Teufel anzubeten. Ich bin ein Pussary (ein Götzenpriester) geworden, denn ich habe in meinem Garten einen Götzentempel gebaut und habe dem Götzen Cocosnüsse, und Widder und schwarze Hühner geopfert. Aber sobald ich einmal den Gedanken gefaßt hatte, mich wieder mit dem Herrn auszusöhnen, habe ich aufgehört, mich vor dem Teufel zu beugen; ich habe den Pullégar (Name des Götzen) zerbrochen, seinen Altar zerstört und mein Haus von allen Spuren des Teufelsdienstes sorgfältig gereinigt." Dann lud

er den Missionär ein, in sein Haus zu kommen und es zu segnen, damit Jedermann, Christ oder Heide, Zeuge seiner Bekehrung sei. P. Delpech erfüllte seinen Wunsch und taufte später, auf sein dringendes Verlangen, auch noch seine Frau, seinen Adoptivsohn und dessen Mutter. Das schöne Beispiel des reuigen Xaveri-Mutton (so heißt nämlich unser Ex-Pussary) hatte aber zur Folge, daß alsbald noch drei heidnische Bewohner des Dorfes die Taufe verlangten und in den Schooß der katholischen Kirche aufgenommen werden konnten. — Ein schönes Seitenstück zur Bekehrung dieses Götzenpriesters bildet diejenige einer ehemals berühmten Zauberin Namens Irulaï zu Clavanéry in Süd-Madura. Bei Tage pflegte sich dieses Weib in alten zerfallenen, mohamedanischen Gräbern aufzuhalten, des Abends hingegen schweifte sie unstät herum und erfüllte die Luft mit wildem schauerlichem Geheul. Unter einem heiligen Baume, Bimbon genannt, befand sich ein ungeheuerliches Götzenbild, welchem Irulaï (d. h. die Finstere), je nachdem die Verehrer des Siva es verlangten, allerhand Opfer darbrachte, denn sie stand in einem großen Rufe, der sich auf ihren vertrauten Verkehr mit den Geistern gründete. Und wirklich haben mehrere Missionäre diese neue Sybille im Augenblick der satanischen Begeisterung gesehen. Wenn sie, so erzählen die Patres, das Nahen der Geister spürte, stand sie plötzlich auf, warf einige Weihrauchkörner in's Feuer und wenn dann der Rauch emporstieg, schwang sie ihren Dreizack in der Luft; ihre dichten rabenschwarzen Haare wurden steif und starr, richteten sich empor und sprühten Feuerfunken nach allen Seiten. Alsdann sprach die Sybille ihr Orakel: tolles, wunderliches Zeug. Indessen, trotz des großen Zulaufes, dessen sie sich erfreute, machte die Prophetin doch kein Glück; sie sammelte sich keine Schätze, damit sie um desto leichter jenen Schatz finden möchte, den weder Motten noch Rost verzehren. Ein fürchterlicher Aussatz, welcher die arme Irulaï überfiel, zwang sie, die Gesellschaft der Menschen zu fliehen und somit auch ihr schändliches

Gewerbe zu verlassen. Die Welt ist undankbar; die eifrigsten Verehrer der mächtigen Zauberin vergaßen jetzt die Aussätzige und die Arme lag nun, dem Hunger und Elend preisgegeben, von aller Welt verstoßen darnieder. Aber gerade in dieser äußersten Noth erwartete sie die Gnade. Eines Tages geht ein Missionär an ihrem traurigen Lager vorbei, sieht sie, nähert sich ihr, redet sie freundlich an, tröstet sie und lindert ihren Schmerz. Sie läßt sich unterrichten und empfängt bald darauf mit allen Kennzeichen eines wahrhaft lebendigen Glaubens die heilige Taufe. Seither, wenn das schreckliche Uebel, das ihren hinfälligen Leib zernagt, ihr einen Augenblick Ruhe läßt, schleppt sie sich zur Kirche, setzt sich auf die oberste Stufe vor dem Eingang und bleibt da zusammengekauert wie eine Mumie, indem sie fortwährend die Körner des Rosenkranzes, das einzige ihr geläufige Gebet, durch die Finger gleiten läßt. Wenn man sie dann frägt: „Gute Alte, wie heißest du denn?“ Dann richtet die einstige Zauberin ihr zitterndes Haupt empor und aus ihrem halberloschenen Auge strahlt dann ein neues ungewöhnliches Feuer: „Einst,“ so erwidert sie die Frage, „einst nannte man mich Irulaï (die Finstere), aber seitdem ich im Bade der heiligen Taufe wiedergeboren und Christin geworden bin, heiße ich Arulaï (d. h. die Erleuchtete)“ — gewiß eine eines Neophyten würdige Gesinnung! — Welchen Dank wird nun jener Götzenpriester und diese Zauberin dem Glaubensboten wissen, durch den sie bekehrt wurden, und welche Verdienste vor Gott werden sich Diejenigen sammeln, welche durch Unterstützung der Missionen solche Bekehrungen möglich machen?

Wenn das Heidenthum der katholischen Wahrheit allmälig weicht und einen festen Platz nach dem anderen verliert, so ist dies mit dem Protestantismus nicht minder der Fall, so sehr sich auch dieser noch dagegen sperrt und feierlich gegen eine solche Behauptung verwahrt. Aber es ist nun einmal so, man mag es läugnen oder zugeben, an der Sache selbst ändert das Nichts. In Nord- und Mittel-Ma-

dura ist der Protestantismus nur schwach vertreten; seine Hauptstärke hat er im Süden, im Bezirk Tinnevelly, im Lande der Schanar's (Sanard's), oder der sogenannten Palmbauern, deren Hauptbeschäftigung die Gewinnung des Psalmsaftes ist. In Mittel-Madura, sagt P. St. Cyr, würde man bei einer Zählung höchstens 2000 Einwohner herausfinden, die sich Protestanten nennen, aber unter diesen gewiß nicht 200, bei denen es mit ihrem Protestantismus ernstlich gemeint ist. Nichtsdestoweniger sieht man achtzehn bis neunzehn protestantische Prediger im Lande herumstreifen, darunter eilf weiße (Engländer und Amerikaner) und sieben oder acht Eingeborene. Im Dienste der protestantischen Mission stehen ferner ein amerikanischer Arzt, der durch Austheilen von Arzneimitteln Proselyten zu machen sucht (die sogenannte Medical-Mission), ein Engländer, dem die Leitung einer Normalschule anvertraut ist, und dann noch eine große Anzahl Catechisten und Schullehrer. Aber trotz dieses zahlreichen Personals und trotz der großen Summen, welche die Missionsgesellschaften den Herren Predigern zur Verfügung stellen, geht hier der Protestantismus einem Verfall entgegen, der von Tag zu Tag augenscheinlicher wird. In der Stadt Madura haben die Protestanten Anstalten errichtet, in die sie Hunderttausende von Franken gesteckt haben, und heutzutage ist fast nichts mehr davon übrig; das nämliche ist in Dindigul der Fall. In Shevaninga und in Callicotteï findet man keine Spur mehr von den großen Gebäuden, die sie mit ungeheueren Kosten aufgeführt hatten. Die Anstalten von Cirupuranam und Mandabasaleï, Ortsnamen, die sonst in den Jahresberichten der Missionsgesellschaften zu glänzen pflegten, sind gegenwärtig geschlossen und warten noch auf einen Käufer; andere Stationen stehen im Begriffe, ebenfalls aufgegeben zu werden. Ueberall stößt man auf die Ruinen des Protestantismus und überall bieten seine Missionen das nämliche Schauspiel dar: großer Aufwand an Geld und Kraft, großartige Anstalten, ein zahlreiches Personal, und dann?

ein vollständiger Bankerott! — Es ist, wie die Engländer sagen, „a solemn humbug.“ „Wann wird denn diese Komödie einmal aufhören?“ ruft P. St. Cyr in seinem gerechten Unmuthe aus. — Anfangs kam es häufig vor, daß man die Katholiken mit den Protestanten verwechselte, aber heutzutage täuscht sich Niemand mehr, und während diese sich immer mehr und mehr die Verachtung und selbst den Haß der Eingeborenen zuziehen, gewinnen die Katholiken von Tag zu Tag in der allgemeinen Achtung. Immer lauter und lauter spricht sich die öffentliche Meinung gegen die protestantischen Prediger aus, und zwei von ihnen sind sogar unlängst schwer mißhandelt worden; der Eine in Ultamapoléam von Seite der vereinigten Mohamedaner und Heiden, der Andere in Mélur von Seite der Letzteren allein. Nur mit vieler Mühe konnten die Mißhandelten die Bestrafung der Schuldigen erlangen, denn die englischen Beamten sind mit ihrer Art und Weise, das Evangelium zu predigen, ganz und gar nicht mehr einverstanden. Ehedem konnten die Prediger auf den Schutz und Beistand der englischen Gerichte in allen Fällen rechnen; heute aber ist es nicht mehr so und mit der fehlenden Protection von Oben wankt auch sofort die Hauptstütze des protestantischen Missionswesens in Indien, welches überhaupt nur so lange noch sein kümmerliches Dasein fristen kann, als die gutmüthigen Contribuenten der Missionsgesellschaften ihre jährlichen Beiträge regelmäßig entrichten. Die protestantischen Missionsgesellschaften (die Church-Missionary, die Propagation-gospel, die Wesleyan und die amerikanische Gesellschaft) mit ihren reichen Einkünften verwenden ganz gewiß weit über eine Million Franken jährlich für die Mission von Madura, während die katholische Mission mit einer wenigstens dreimal stärkeren Seelenzahl von der Gesellschaft der Glaubensverbreitung zu Lyon einen Beitrag von etwa 60,000 Franken jährlich bezieht.

Tiefer als irgendwo in Madura und wahrscheinlich auch in ganz Indien, ist der Protestantismus im südlichen Theile,

namentlich im Bezirk Tinnevelly, eingewurzelt, wie schon oben bemerkt. Die protestantischen Bewohner dieses westlich von Palamcottah gelegenen Bezirkes, ganz besonders aber ihre Catechisten, bewahren noch immer die ganze Lebhaftigkeit ihres Hasses gegen die Katholiken, und sie verschmähen kein Mittel, das ihnen dienlich scheint, um die Ausbreitung des Katholicismus zu verhindern. Diese ihre Haltung ist übrigens wenn nicht christlich, doch wenigstens begreiflich; denn die Catechisten wissen gar wohl, daß die Größe ihres Gehaltes von ihrem Erfolge und der Gewandtheit abhängt, womit sie ihre Heerden in der Obedienz der Missionsobern zu erhalten wissen, weßhalb sie auch kein Mittel unversucht lassen, um deren Abfall zu verhindern. Ein Beispiel wird dies beweisen: In der Nähe des Dorfes Canutschaï befanden sich einige Heiden im katholischen Unterricht, lernten mit großem Eifer den Katechismus und die Gebete, und waren bereits so weit vorangeschritten, daß man im Sinne hatte, sie nächstens zu taufen. Aber die über ihre Bekehrung wüthenden Protestanten legten eines Tages im Dorfe Feuer an und in kurzer Zeit waren zehn Häuser eine Beute der Flammen. Die Urheber dieser Brandstiftung wurden erkannt, gefänglich eingezogen und da sich gleich im ersten Verhör ihre Schuld herausstellte, so wurden sie gefesselt nach Palamcottah abgeführt, wo der Criminalgerichtshof des Bezirkes seinen Sitz hat, um daselbst ihr Urtheil zu empfangen, welches allem Anscheine nach ein unnachsichtliches sein wird. — Nach Dr. Mullens Statistik vom Jahre 1862 sollen in Tinnevelly 45,361 eingeborene Christen in die Register der dortigen protestantischen Missionäre eingetragen sein, während Mr. Sanderson nach dem Jahresbericht der Wesleyan-Mission-Society für 1865 die Anzahl der protestantischen Christen in Tinnevelly auf nur 22,000 anschlägt. Sei dem wie ihm wolle, die Protestanten Tinnevelly's werden ihrer Fahne gerade so lange treu bleiben, als ihre Catechisten von den respectiven Missionsgesellschaften gut bezahlt werden und so lange die com-

merciellen und industriellen Unternehmungen derselben ihnen einigen Vortheil gewähren. Den Mittel- und Glanzpunkt des christlich-protestantischen Erziehungswesens in Tinnevelly bilden die vier Anstalten der Church-Missionari-Society in Palamcottah: die englische Schule, das Catechisten- und das Lehrer-Seminar und die Sara-Tucker-Anstalt, oder das Lehrerinnen-Seminar. Die Propagation - Gospel - Society hingegen ist bescheidener und besitzt, so viel wir wissen, nur eine Erziehungsanstalt in Sawyerpuram, fünf Stunden von Tuticorin; die Wesleyan-Mission-Society hat eine solche in der Stadt Madura und zweifelsohne auch die amerikanische Missionsgesellschaft, welche neben den englischen in Mittel-Madura arbeitet. Wenn die Bekehrung zum Christenthume von den darauf verwendeten Summen Geldes abhängig wäre, so müßte das südliche Indien schon längst ganz christlich sein, denn an Geldmitteln fehlt es den protestantischen Missionsgesellschaften einmal nicht. Die Wesleyan-Mission-Society, welche übrigens eine der reichsten zu sein scheint und ihre schöne Jahreseinnahme hauptsächlich ihrem vortrefflich organisirten Collectensystem verdankt, hatte i. J. 1865 eine Einnahme von 145,885 Pf. St. oder 3,717,125 Fr.; die Einkünfte der Propagation-Gospel-Society, welche am 8. Mai l. J. (1867) zu London unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Canterbury ihre Jahresversammlung hielt, erreichten die Summe von 91,186 Pf. St. oder 2,279,650 Fr., und die Einnahme der Church-Missionary-Society, obschon sie uns nicht speciell bekannt ist, muß doch auch wenigstens ebenso viel betragen haben, sonst wären sie nicht im Stande gewesen, in Süd-Madura so viele großartige Bauten zu unternehmen. Man kann also dreist annehmen, daß diese drei Missionsgesellschaften allein eine jährliche Einnahme von wenigstens 9,000,000 Fr. haben und daß sie einen bedeutenden Theil davon auf die Mission von Tinnevelly verwenden, ist klar, weil ja gerade diese Mission ihre Hauptstärke und ihren Stolz ausmacht. Dazu kommt dann noch die amerikanische Mission-Society, welche den eng-

lischen gewiß in keiner Beziehung nachsteht und ihre Dollars jedenfalls auch nicht spart.

Doch, gehen wir nun zu den Goanesen über, d. h. zu jenen Katholiken, welche unter Jurisdiction des Erzbischofs von Goa stehen und trotz des Concordates immer noch eine feindselige Sonderstellung behaupten. Die ehedem schismatischen Christen goanischer Jurisdiction, sagt P. St. Cyr, zählen in Mittel-Madura beiläufig 10,000 Köpfe und die Seelsorge über diesen Theil der christlichen Heerde wird von drei Priestern gehandhabt. Zwei derselben sind unlängst mit Tod abgegangen, aber wieder durch Andere ersetzt. Einer der Verstorbenen, Namens Yagaper (Jakob), ein syrischer Priester, hat sich in den Kämpfen der römischen Katholiken mit dem Schisma eine traurige Berühmtheit erworben. Schlau und gewandt, hat ihnen dieser gefährliche Gegner unaufhörliche Schwierigkeiten und endlose Chikanen bereitet. Selbst der Abschluß des schon im Jahre 1857 unterzeichneten, jedoch erst mehrere Jahre später und zwar auch nur theilweise in Kraft getretenen Concordates zwischen dem heiligen Stuhle und der Regierung von Portugal konnte seinen Plackereien kein Ziel setzen; hatte er doch oftmals ungescheut erklärt, daß er mit den Propagandisten, wie die Goanesen die der Jurisdiction der apostolischen Vicare unterworfenen Katholiken zu nennen pflegen, nie und nimmer Frieden schließen werde. Er hielt auch Wort und führte gegen sie stets einen erbitterten Krieg. Im März 1866 ließ er sich überreden, die Station Dindigul, die er seit fünfunddreißig Jahren inne gehabt hatte, zu verlassen, um nach Marava[1]) zu ziehen und sich dort der im Besitze der katholischen Missionäre befindlichen Kirche von Cirapetur zu bemächtigen. Der Erfolg entsprach aber seinen Absichten keineswegs. An Ort und

1) Das der Adamsbrücke und der Insel Ceylon gegenüberliegende Küstenland bildete ehemals das selbstständige Fürstenthum Marava, das nun in Madura aufgegangen ist.

Stelle angekommen, versuchte er mit seinen Anhängern in die Kirche einzudringen, aber es gelang ihm nicht. Die Ortspolizei verhinderte ihn daran und die Anhänger des Ruhestörers wurden gefänglich eingezogen, weil sie versucht hatten, sich mit Gewalt in den Besitz der Kirche zu setzen. Er selbst mußte eine authentische Erkärung unterzeichnen, daß er keinerlei Rechte auf die Kirche von Cirapetur habe. Die Mühen, der Verdruß und die Schande, welche ihm diese übelberechnete Unternehmung zuzog, setzten ihm dergestalt zu, daß er in eine schwere Krankheit verfiel, welche in kurzer Zeit seinen Tod herbeiführte. Merkwürdig ist, daß er mitten unter den Verbrechen, welche sein Parteigeist und sein Haß gegen die katholischen Missionäre ihn begehen ließ, doch noch immer die Andacht zu Maria beibehalten hatte und täglich seinen Rosenkranz zu beten pflegte. Wahrscheinlich hat diese fromme Uebung ihm die Gnade verdient, noch in seinen letzten Augenblicken sich vor Gott zu verdemüthigen, denn er empfing aus der Hand des jungen Priesters, welcher gekommen war, um ihn zu ersetzen, die heiligen Sterbesacramente. Letzterer ist ein Priester vom syrischen Ritus und hat seine geistliche Erziehung in dem von den Carmelitern geleiteten Seminar zu Verapoly erhalten, und es steht zu erwarten, daß er sich als ein würdiger Zögling jener hochwürdigen Väter erweisen werde, deren Unterricht er genossen. – Weniger glücklich war der andere indo-goanische Priester, den der Tod weggerafft. Er hat seine Tage in Marava beschlossen und man behauptet, er habe sich aus Verzweiflung selbst das Leben genommen; die Einen sagen vermittelst Gift, die Anderen auf eine andere Weise. Der Priester, welcher ihn als Nachfolger ersetzte, schien anfangs gut gesinnt, aber bald entfaltete auch er schismatische Tendenzen, und man hat allen Grund zu fürchten, daß er nächstens die Fahne des Aufruhrs gegen die Kirche erheben werde. Er begünstigt alle Unzufriedenen und nimmt sich ihrer an; er schürt die Zwietracht unter den Christen und sucht auf jede Weise, mit List oder Gewalt, sich

der römisch-katholischen Kirchen zu bemächtigen. — „Ganz wie früher,“ sagt P. St. Cyr, „nur mit dem Unterschiede, daß daß wir jetzt schwächer sind, denn gebunden durch das Concordat, dessen Bestimmungen wir beobachten müssen und beobachten wollen, ist es uns ebenso unmöglich, unsere Gegner anzugreifen, als uns gegen sie mit gleichen Waffen zu vertheidigen.“ — Dieser übelgesinnte Priester, Namens A. Garcia, begab sich unlängst nach Polchéry, wo sich das Grab des berühmten, aus den Lettres édifiantes bekannten P. Martin befindet. Er versuchte es, in die dortige Kirche einzudringen, da er es aber nicht zu Stande brachte, so las er die heilige Messe in einem Stalle. Von den Frauen des Ortes verspottet und verhöhnt, mußte er sich schimpflich aus dem Staube machen; die wenigen übelgesinnten Dorfbewohner aber, welche ihn gerufen hatten, mußten sich unterwerfen und ein angemessenes Strafgeld erlegen. Der dritte goanische Priester ist etwas ruhigeren Sinnes, indessen war er doch auch zu Anfang dieses Jahres (1867) bei einem für die katholischen-Missionäre sehr verdrießlichen und unangenehmen Handel betheiligt. „Welchen Schluß ziehen aus Allem diesem?“ frägt dann P. St. Cyr weiter, „den, daß der Friede zwischen Uns und den goanischen Priestern nur ein Scheinfriede ist; schon jetzt machen sie uns einen verdeckten Krieg; bald wird der Kampf vollends ausbrechen und allgemein werden.“ — Die der Obsorge der goanischen Priester anvertrauten Christen, namentlich die von Mittel-Madura, theilen übrigens die feindliche Gesinnung ihrer Priester keineswegs. Viele unter ihnen besuchen die Kirchen der katholischen Missionäre und beichten bei ihnen, ja sie würden sich ohne Verzug ihrer Jurisdiction unterwerfen, wenn das Concordat es ihnen nur erlaubte; aber leider enthält das Concordat unter anderm auch die Bestimmung, daß die Christengemeinden, welche zur Zeit der Unterzeichnung des Concordats im Jahre 1857 unter der Jurisdiction des Erzbischofes von Goa gestanden haben, auch fernerhin derselben unterworfen bleiben sollen,

weßhalb die Missionäre und anderen Priester der apostolischen Vicariate Indiens sich mit den Goanesen gar nicht befassen können, so gern sich auch diese an sie anschließen möchten. — Wie aus all dem Gesagten hervorgeht, ist man jetzt in Indien so weit gekommen, daß die Ungläubigen, Heiden und Mohamedaner, die römischen Katholiken in Frieden gewähren lassen, während die Verfolgung und Befeindung ihnen von Seite Derjenigen kommt, welche sich Christen nennen. Wenn auch die Mohamedaner noch theilweise ihrem ererbten Fanatismus huldigen, so lassen sie doch den Katholiken in vielen Stücken Gerechtigkeit widerfahren.

Wir kommen nun auf die katholischen, unter der Jurisdiction des apostolischen Vicars stehenden Christen Madura's zu sprechen, welche so zahlreich sind, daß sie fast die ganze Zeit des Missionärs in Anspruch nehmen. Achtundvierzig bis Fünfzig Priester haben eine katholische Christengemeinde von 160—170,000 Seelen zu besorgen, so daß auf jeden Priester zwischen 3000 und 4000 Gläubige kommen, die noch dazu über das ganze Land zerstreut sind, woraus erhellet, daß schon die ordentliche Pastoration dieser Heerde den Missionären Arbeit genug verschafft. Uebrigens sind die Katholiken von Madura willig und lenksam und folgen gerne der Stimme ihres Priesters, weßhalb ihre Leitung und geistliche Pflege keine besonderen Schwierigkeiten darbietet. In Mittel-Madura machen die Odéagen von Marava und die Vaniers von Dindigul die Mehrzahl aus, und man kann die Stärke ihres Glaubens, sowie die Reinheit ihrer Sitten nur loben; aber wie überhaupt unter der Sonne nichts vollkommen ist, so haben auch sie ihre Fehler. Die Ersteren, die Odéagen nämlich, leiden an der Proceßsucht und die Letzteren, die Vaniers, können sich nur schwer zur Heiligung des Sonntags verstehen. Dieses Jahr jedoch ist es den Missionären gelungen, diese Unordnungen, wenn auch nicht gänzlich abzuschaffen, so doch namhaft einzuschränken. Zu Cuttelur, Pulial, Susseïperpatam hat man unter der Oberaufsicht der Missio-

näre aus verständigen und einflußreichen Männern zusammengesetzte Friedens- oder Schiedsgerichte aufgestellt, welche alle streitigen Fälle kostenfrei und mit seltener Unparteilichkeit untersuchen und beilegen, und es ist beinahe unerhört, daß Jemand den Spruch des Schiedsrichters ablehnt. Gewißt ist es immerhin, daß die Zahl der Processe, welche vor die Landesgerichte gezogen werden, sich dergestalt vermindert hat, daß die Brahminen sich bitter darüber beklagen, denn sie sind es, welche für die Parteien vor Gericht auftreten und ihre Proceßsucht gerade so ausbeuten, wie in Europa gewisse Advocaten; die Einrichtung der Schiedsgerichte aber macht diese Hauptquelle ihrer Einnahmen allmälig versiegen. — Was die Vaniers in Dindigul anbetrifft, so haben sich die Missionäre, welche bisher auf dieser Missionsstation gearbeitet haben, alle erdenkliche Mühe gegeben, das Aegerniß der Sonntagsarbeit zu heben, aber immer nur mit geringem Erfolge. Nun hat aber P. Giuge, welchem jüngst ein Theil der Dindigul-Mission übertragen wurde, zum göttlichen Herzen Jesu, als zu seinem letzten Mittel, seine Zuflucht genommen, und alsbald hat die Sache eine günstigere Wendung genommen. P. Giuge hat bereits in zwei großen Christengemeinden die Herz-Jesu-Bruderschaft eingeführt und einem Jeden bei der Aufnahme das Versprechen abgenommen, fürderhin den Sonntag heiligen zu wollen. Es ist auch aller Grund vorhanden, zu erwarten, daß es dem milden und dabei doch kräftigen Regimente dieses vortrefflichen Missionärs (eines Italieners) gelingen werde, eine so schreiende Unordnung baldigst verschwinden zu machen. — Die Christengemeinde von Vasatambiram hat dieses Jahr eine kleine Prüfung zu bestehen gehabt. Diese Gemeide hat nämlich zuerst den Gebrauch angenommen, die Wittwen der obersten Kaste zur zweiten Heirath zuzulassen (in allen übrigen Kasten hat die Wiederverheirathung der Wittwen immer stattgefunden). Einige unruhige Köpfe jedoch wollten sich dieser Maßregel nicht unterwerfen, welche ihnen die Würde und den Adel der Kaste zu

verletzen schien; sie rotteten sich zusammen und schmiedeten ihre Pläne; aber am Ende mußten sie doch dem guten Willen der großen Mehrheit weichen. Heutzutage bietet diese schöne Gemeinde mit dem Eifer ihrer Christen, mit ihren blühenden Bruderschaften von dem heiligsten Herzen Jesu und Maria, vom Rosenkranz und vom guten Tod, ein ebenso erbauliches Schauspiel, als die beste Pfarrgemeinde Europa's.

Im Bezirk von Mittel-Madura sind die Schwestern von Maria-Versöhnung (Marie Réparatrice) noch nicht eingeführt, aber dennoch spürt man auch hier schon ihren heilsamen Einfluß. Es haben nämlich unlängst einige vierzig Wittwen aus Marava unter der Leitung dieser Nonnen in ihrem Kloster zu Tuticorin in Süd-Madura die achttägigen Exercitien gehalten, und zwar mit einem wunderbaren Erfolge. Es ist, als hätte sich diesen guten Frauen in den Exercitien der Himmel aufgethan; die Schwestern kamen ihnen vor wie Engel in Menschengestalt. Sie sind in ihre Heimath zurückgekehrt entsündigt, geheiligt, entflammt von Liebe zu Gott und dem Nächsten; mit Begeisterung sprachen sie von dem, was sie gesehen und gehört haben. Sie sind ihrer Gemeinde zum Muster geworden, und ihr Wort hat genügt, um in den Häusern, die sie bewohnen, die vollkommenste Ordnung herzustellen. Ueberhaupt tragen diese Exercitien die herrlichsten Früchte, und wenn man sie nach Bedürfniß vervielfältigen könnte, so würden sie in kurzer Zeit die ganze Bevölkerung geistig umwandeln. — Die Schwestern von Maria-Versöhnung, welche gegenwärtig in Madura so viel Gutes stiften, gründeten im Jahre 1863 ein Kloster zu Tuticorin, nachdem sie sich bereits einige Jahre vorher vom Hochwürdigsten Herrn Canoz aus Frankreich dahin beschieden, zu Trichinopoly niedergelassen hatten. Tuticorin ist eine in den alten Missionsberichten aus Indien oft genannte, nicht unbedeutende See- und Handelsstadt in Süd-Madura und hatte ehemals eine ganz christliche, aus Paravern bestehende

Bevölkerung; aber seine Handelsverbindungen mit Europa und mit der gegenüber liegenden Insel Ceylon haben eine Menge Fremden aller Kasten und aller Religionen dahin gezogen, so daß man heutzutage auf eine Bevölkerung von etwa 12,000 Seelen nur etwa 4000 katholische Einwohner zählt, von denen noch zudem etwa 1000 der Jurisdiction des Erzbischofs von Goa unterworfen sind. Der Ort ist ein Hauptstapelplatz für die Baumwolle, welche aus allen Theilen des südlichen Indiens nach Tuticorin geführt wird, um dort zu Ballen zusammengepreßt und dann nach England, Frankreich und anderwärts verschifft zu werden. Auch werden in Tuticorin bedeutende Ankäufe und Verkäufe von Reis, Tamarinde, Cocosnüssen und Palmsaft-Zucker gemacht. Von der katholischen Pfarrgemeinde zu Tuticorin hängen noch in einem Umkreise von etlichen Stunden verschiedene kleinere Filialgemeinden ab, welche alle ihre eigenen Kirchen oder Kapellen, ihre Catechisten oder Schullehrer haben, so daß sich die von der Hauptkirche zu Tuticorin abhängige, der Jurisdiction des apostolischen Vicars untergebene katholische Bevölkerung auf 4650 Seelen beläuft, welche, wie P. Caboz in einem Briefe vom 24. Mai 1866 sagt, ihre religiösen Pflichten ohne alle Menschenfurcht erfüllt und ohne Uebertreibung in Europa als Mustergemeinde gelten könnte. Wer die Christen von Tuticorin gesehen hat, sagt er, der muß sie lieben. — Freilich liegt im indischen Character etwas apathisches und man möchte zuweilen den Indier für eine Bildsäule halten; geht man aber auf den Grund, so findet man bei ihm ein ebenso gefühlvolles Herz, als bei anderen Menschen. Die Kaste und die Religion gelten ihnen Alles. Die Kaste ist sein Vaterland, er liebt und vertheidigt sie, wenn sie angegriffen wird. Wie sehr er aber an der Religion hängt, beweist das große Interesse, womit er sich an den religiösen Festen betheiligt, welche alle mit großem Pomp gefeiert werden. Die Indier ermüden dabei nie, sondern setzen ihren Stolz darein, sie jedesmal recht prachtvoll

zu machen. Es gibt Feste, die auf Kosten der Christengemeinde, und solche, die auf Kosten von Privatpersonen gehalten werden. Bei ersteren steuert jede Familie nach Vermögen bei und Jedermann schätzt sich glücklich, sein Schärflein zur Verherrlichung des Festes beitragen zu können. Diesen Festen geht eine neuntägige Andacht voran, welche bei Einbruch der Nacht gehalten wird. Ein klangvolles Spiel von Glocken, Trommeln und anderen Instrumenten ladet dann die Menge zur Kirche und zur Andacht ein, während eine glänzende Beleuchtung den Eintretenden blendet und ihn erinnert, daß hier ein Gott zugegen ist, den man anbeten muß. Zuerst betet das ganze Volk den Rosenkranz, dann wird die Litanei der allerseligsten Jungfrau Maria gesungen, welche die Paraver von ganzem Herzen verehren und auch in allen ihren Gefahren anrufen; hierauf gibt der Priester den Segen, entweder mit einem Marienbilde, oder mit der Reliquie eines Heiligen, und so endet Tag für Tag die Ceremonie der neuntägigen Andacht. Der größte Pomp und die größte Pracht wird aber natürlich am Festtage selbst und zwar namentlich bei der hl. Messe und bei der Vesper entfaltet.

Seitdem die Schwestern von Maria-Versöhnung sich in Tuticorin niedergelassen haben, ist der weiblichen Bevölkerung jener Gegend eine neue bessere Zukunft aufgethan. Man weiß, wie das Heidenthum das indische Weib herabwürdigt und wie dasselbe in seiner eigenen Familie nicht viel besser, als eine Sklavin ist, und in etwa steht auch das christliche Weib in Indien unter dem Drucke dieses unnatürlichen Verhältnisses. Ehedem war gar keine Rede von weiblichem Unterricht; es war etwas Unerhörtes, ein baarer Unsinn für eine Indianerin, das Lesen und Schreiben zu erlernen, und diese gänzliche Unwissenheit des weiblichen Geschlechts mußte dazu dienen, die unwürdige Behandlung, die man sich gegen dasselbe erlaubte, zu rechtfertigen. Die Schwestern nun haben das Uebel erkannt und haben eingesehen, wie es geheilt werden kann. Kaum hatten sie sich in Tuti-

corin niedergelassen, so eröffneten sie alsbald Mädchenschulen, errichteten ein Wohnhaus zur Aufnahme von heidnischen Frauen, welche die Taufe verlangen, ein Erziehungshaus für heidnische Kinder, welche von ihren Müttern ausgesetzt oder verkauft werden, und ein Arbeitshaus für erwachsene Mädchen. Sodann führten sie solche Andachten und fromme Uebungen ein, welche geeignet sind, den Sinn für das Höhere, die Liebe zu Gott und zum Nächsten zu wecken und zu nähren, wie z. B. die Andacht zum heiligen Herzen Jesu, die Bruderschaften, das Apostolat des Gebetes u. s. w.; sie gründeten eine Vorbereitungsschule zum Empfang der heiligen Sacramente, führten die Versöhnungs-Communion (Communion réparatrice) ein und fingen sogar an, Frauen und Mädchen die geistlichen Exercitien zu geben. Mit einem Wort, das Kloster der Nonnen von Maria-Versöhnung zu Tuticorin ist ein Mittel- und Brennpunkt religiösen und geistigen Lebens, dessen wohlthätiger Einfluß sich durch ganz Madura geltend macht. — Jeden Tag wird, nach der Weise der Schwestern von Maria-Versöhnung, in der Kapelle des Klosters das Allerheiligste ausgesetzt und während der Aussetzung verweilen eine oder mehrere Schwestern anbetend im Chor. Und gewiß, wenn es ein Land gibt, wo die Anbetung des Hochwürdigsten Gutes besonders in Ehren gehalten werden muß, so ist es wohl Indien, wo dem Teufel seinerseits so viel Ehre erwiesen wird. Der Indier will Lärm und Geräusch, er liebt Pomp und Gepränge, verbunden mit einem gewissen geheimnißvollen Wesen, und das Alles findet er in seinen Pagoden. Will man daher den Indier anziehen, so muß man seinen Sinn zu fesseln suchen, dann ist auch der Weg zu seinem Herzen gefunden. Das Geheimnißvolle bei der Anbetung des Allerheiligsten, die herzerhebenden Gesänge bei der Sonntagsandacht und der prächtige Schmuck des Gotteshauses ziehen auch die Heiden an und von Christen ist die Klosterkapelle der Nonnen zu Tuticorin ohnehin täglich überfüllt. — Unglaublich groß ist der Nutzen, den die Bevölke-

rung, und zwar vorab und unmittelbar die weibliche, aus der Vorbereitungsschule zum Empfang der heiligen Sacramente schöpft. Wünscht nämlich eine Frauensperson die heiligen Sacramente der Buße und der Communion zu empfangen, meldet sie sich im Kloster, wo sie mit Freuden aufgenommen wird, und hört dort den Unterricht der Schwestern an, um diese heiligen Sacramente recht würdig zu empfangen. Wie viel ein solcher Unterricht dazu beitragen muß, um den Gläubigen den reichen Schatz dieser beiden Gnadenquellen zu erschließen und wie viele sacrilegische Beichten und Communionen dadurch verhindert werden, leuchtet wohl von selbst ein. Im verflossenen Jahre (1865), sagt P. Caboz, haben bei den Schwestern zu Tuticorin nicht weniger als 6000 solcher Vorbereitungen stattgefunden. — Nicht weniger groß und umfangreich ist das Gute, welches die in ihrem Kloster ertheilten geistlichen Exercitien stiften. Am vierten Sonntag nach Ostern (1865) beschlossen dreiundfünfzig junge Mädchen von der Kaste der Paraver ihre achttägigen Exercitien im Kloster, wo sie während der ganzen Zeit verpflegt wurden. Zu Pfingsten schlossen etwa fünfzehn andere ältere Mädchen die ihrigen und bald darauf verlangte eine bedeutende Anzahl Frauen aus den besten Familien der Kaste ebenfalls die Exercitien. Diese geistlichen Uebungen haben außer der Heiligung der Personen, die dieselben mitmachen, auch noch den Vortheil, daß die Schwestern mittels derselben einen großen Einfluß auf die Bevölkerung erlangen, einen Einfluß, der sich von Tag zu Tag mehr ausbreitet. — Während die Schwestern auf dem Gebiete der weiblichen Erziehung so Vieles leisten, wirken die katholischen Missionäre nicht minder im Kreise der männlichen Jugend und der Männerwelt. Tuticorin besitzt unter Anderem auch eine Knabenschule, welche über hundert Schüler zählt und eine der blühendsten der Mission ist. Es ist dabei vor Allem darauf abgesehen, die Kinder in den Wahrheiten unserer heiligen Religion gründlich zu unterrichten, ohne übrigens die ande-

ren Lehrgegenstände zu vernachlässigen. Die Schule ist in zwei Curse getheilt, an deren Spitze zwei unter der Leitung der Missionäre stehende eingeborene Lehrer sich befinden. Im Elementarcurs lernen die Kinder den Katechismus, die üblichen Gebete und ihre Muttersprache; im höheren Curs: Tamul-Poesie, englische Sprache, Geographie und Mathematik, lauter Dinge, worauf die Indier ein großes Gewicht legen. Zuweilen veranstaltet man auch sogenannte Academien, wobei dann die Schüler in Gegenwart ihrer Verwandten und der städtischen Honoratioren öffentlich auftreten.

Wie väterlich und liebevoll die göttliche Vorsehung über diesen guten Christen von Madura wacht, schreibt P. Delpech in einem Briefe vom 1. Juli 1866 aus Dadakenkulam in Süd-Madura, beweisen unter Anderem folgende merkwürdige Vorfälle: Marian Pulle aus einem Dorfe des südlichen Missionsbezirkes, ein eifriger Christ, welcher die löbliche Gewohnheit hatte, sich unter den Schutz der allerseligsten Jungfrau Maria oder irgend eines Heligen zu stellen, so oft er eine etwas schwierige Arbeit unternahm, ging eines Tages auf einen nahen Berg, um die Abholzung eines Stück Waldes zu beaufsichtigen. Langsam voranschreitend stieg er den Berg hinan und las unterwegs in seinem Herz-Jesu-Büchlein. Urplötzlich, bei der Krümmung eines Hohlwegs, steht er vor einem gewaltigen Tiger, der auf seine Beute lauert. Der arme Marian erblaßt, das Blut erstarrt in seinen Adern, er stößt einen Schrei aus und fällt vor Schrecken nieder. Aufgescheucht und wahrscheinlich ebenfalls überrascht durch den plötzlichen Anblick des Mannes, erhebt sich das fürchterliche Thier, peitscht mit seinem Schweif die Erde, nimmt einen Satz und verschwindet im Dickicht des Waldes, ohne dem guten Marian auch nur ein Haar zu krümmen. — In einem Nachbardorfe kehrte eines Abends bei Einbruch der Nacht ein kleiner Knabe in seine väterliche Hütte zurück und weinte gar jämmerlich. „Warum weinst du, mein Kind?" fragte ihn die Mutter. „Wo ist die Kuh?" schrie der Vater. „Ja die Kuh, die Kuh, die hat nicht kommen können," erwiderte der arme

kleine Hirt. „Wo ist sie denn?" „Sie ist dort unten, dort am Fuße jenes großen Felsens und liegt auf dem Boden. Ein großes Thier hatte die Kuh mit seinen Klauen gepackt und hielt sie am Boden fest; da bin ich denn leise von hinten hingeschlichen, habe die Kuh beim Schwanz genommen und daran gezogen und gezerrt, so viel ich nur konnte, aber die Kuh bewegte sich nicht und das große Thier fing gewaltig an zu brummen; da habe ich gedacht, es werde die Kuh wohl nicht mehr hergeben wollen und so bin ich wieder allein ohne die Kuh nach Hause gekommen." Zweifelsohne war es wiederum ein Tiger, den der Kleine vor sich hatte, oder allenfalls ein Leoparde. Wer hat nun diesen wilden Thieren geboten, dort jenen Mann und hier dieses Kind zu verschonen? War es etwa der Zufall, der nach der Ansicht gewisser Leute die Welt regiert, oder war es der Schutzengel jener beiden?

Gegenwärtig mehr als je haben die katholischen Missionäre von Madura mit Entbehrungen aller Art und mit der bittersten Armuth zu kämpfen; deßungeachtet haben sie, auf die göttliche Vorsehung gestützt, doch noch den Muth, da, wo es Noth thut, neue Kirchenbauten zu unternehmen. Ist der Bau einmal in Angriff genommen, so zeigt sich dann gewöhnlich irgend ein Wohlthäter oder eine Wohlthäterin, deren Freigebigkeit die Fortsetzung des Baues und wohl auch die Vollendung desselben möglich macht. Irgend ein mit architektonischen Kenntnissen ausgerüsteter Pater, wie es deren unter den Missionären immer gibt, entwirft einen Bauplan, meist im romano-gothischen Style, wie er sich gegenwärtig in Frankreich geltend macht, und ein ebenfalls bauverständiger Bruder vom Missionspersonal führt ihn dann aus und beaufsichtigt den Bau. Zu Palamcottah, der Centralstation des südlichen Missionsbezirkes, zehn Stunden südwestlich von Tuticorin, ist vor Kurzem eine neue gothische Kirche gebaut worden, welche Bruder Bergenthal ausgeführt hat. Zu Cuttelur in Marava ist ebenfalls eine große

und schöne Kirche hergestellt worden, Dank der Freigebigkeit einer ehrenwerthen und frommen Familie von Marseille; die Kirche ist der Unbefleckten Empfängniß Maria geweiht. Den 27. Mai 1866 am heiligen Dreifaltigkeitsfeste hat der Hochwürdigste Herr Bischof Canoz die schöne neue romano-gothische, von Bruder Lamothe aufgeführte und auf Kosten der wohlthätigen belgischen Gräfin d'Oultremonte erbaute Kirche von Notre Dame de la Salette (des Indes) in den Pulney-hills feierlich eingeweiht. Die Pulney-hills sind ein Complex von Bergen, welche sich von dem Gebirgszuge der westlichen Ghats abzweigen und in das Innere des Landes vordringen. Mehrere ihrer Gipfel erreichen eine Höhe von 7000—8000 par. Fuß und gewähren eine entzückende Aussicht über die fruchtbaren Thäler und Ebenen hinweg bis zu dem etwa vierzig Stunden entfernten Meere im Osten. Auf diesen luftigen Höhen athmet man die reinste Luft und es herrscht daselbst ein ewiger Frühling, denn das Thermometer soll dort beständig zwischen 50—60° Fahr. stehen. Diese Vorzüge jener Gebirgsgegend haben in neuester Zeit die praktischen und überall den Comfort suchenden Engländer bewogen, in jenen Bergen, und zwar auf dem Berge Kodikanel, ein „Sanitarium“ für Militär- und Civilpersonen, oder was wir in Europa einen Kurort nennen, anzulegen. Und gerade diesen herrlichen Berg hat auch Maria gewählt, um dort ihren erhabenen Sitz aufzuschlagen und von da aus ihren Segen zu spenden. Sie thront jetzt dort oben in einer Höhe von mehr denn 7000 Fuß und beherrscht das ganze Land. Ein kunstvolles, die Geheimnisse des heiligen Kreuzes in herrlichen Farben darstellendes, in Frankreich verfertigtes Glasgemälde schmückt die jugendliche Marienkirche auf Kodikanel. Nicht sehr weit von diesem Berge, vielleicht etwa zehn Stunden nordöstlich, liegt die alte Stadt Dindigul, der Hauptort des schönen, fruchtbaren, dichtbevölkerten, wenigstens dreißig Stunden langen und zwei bis zehn Stunden breiten Dindigulthales, welches unter seiner meist heidnischen Bevölkerung

doch schon nahezu 20,000 Katholiken zählt. Hier in diesem gesegneten Thale, in der Stadt Dindigul, war eine große katholische Kirche ein allseitig anerkanntes Bedürfniß, und wirklich fügten die Umstände es so, daß man daran denken konnte, oder vielmehr die göttliche Vorsehung machte es möglich, den Bau eines der allerheiligsten Dreifaltigkeit unter der Anrufung des heiligen Joseph geweihten Tempels in Dindigul zu beginnen. — In früherer Zeit bemächtigten sich die Mohamedaner des reichcultivirten Thales von Dindigul; sie zerstörten daselbst eine Menge von heidnischen Pagoden, mit deren Trümmern sie auf dem Gipfel des hohen Felsens Dindigul, welcher der ganzen Landschaft seinen Namen gibt, eine für uneinnehmbar gehaltene Festung erbauten. Zweimal versuchten es die Engländer zu Ende des vorigen Jahrhunderts in den Kriegen gegen Tippu-Saëb diesen Platz zu nehmen, und zweimal wurden sie zurückgeschlagen; aber später öffnete ihnen der Verrath die Thore der Festung. Als der Platz nach der Pacification des Landes seine Bedeutung als Festung verloren hatte, wurden die Wälle und Mauern, wenigstens theilweise, zerstört. Die katholischen Missionäre benützten die gute Gelegenheit, um sich Baumaterial zu verschaffen und kauften um geringen Preis eine große Menge der schönsten gehauenen Steine, wodurch sie in den Stand gesetzt wurden, den Tempelbau unverzüglich in Angriff zu nehmen. Bald wird somit die Josephskirche im schönsten Theile der Stadt Dindigul sich erheben, wenn anders die Gläubigen fortfahren, das fromme Werk zu unterstützen, und man kann alsdann mit buchstäblicher Wahrheit sagen, daß sie auf den Trümmern des Heidenthums, des Islam und des Protestantismus erbaut ist. Bereits ist das auf den lebendigen Fels gebaute Fundament gelegt, bereits ruht auf dieser Unterlage eine vierfache Reihe von prächtigen Granitstücken, bereits fangen auch die Mauern an emporzusteigen. „Mit dem Gelde, das uns noch übrig bleibt," so schreibt P. St. Cyr an P. Nampon zu Anfang des Jahres

1867, „können wir noch etwa zwei bis drei Monate ausreichen; dann werden wir wohl aufhören müssen, bis wieder neue Geldmittel flüssig werden. Die Arbeiten sind jetzt gut im Gange, und es wäre für uns äußerst schmerzlich, sie zu unterbrechen. Auf diesem Kirchenbau und auf der mächtigen Fürbitte des heiligen Joseph, der dadurch verherrlicht wird, beruhen unsere schönsten Hoffnungen für die Zukunft dieser Gegend. Seitdem wir den Bau begonnen haben, d. h. seit etwa vier Monaten, sind schon siebenzig Götzendiener, vom heiligen Joseph angezogen, nach Dindigul gekommen, um die heilige Taufe zu verlangen und zu empfangen. Ihre zahlreichen Verwandten werden zweifelsohne auch bald nachfolgen. Darum helfen Sie uns den Bau vollenden und klopfen Sie bei den Verehrern des heiligen Joseph an. Es handelt sich hier nicht um hunderttausende von Franken, nein, ein paar Tausend würden uns genügen."

Die Feierlichkeit der Grundsteinlegung dieser neuen Josephskirche hat den 21. October 1866 stattgefunden und P. St. Cyr als Oberer der Mission von Mittel-Madura, wozu auch Dindigul gehört, hat dieselbe unter Assistenz des P. Giuge und P. Saveriar, eines eingeborenen Priesters der Gesellschaft Jesu, und in Gegenwart mehrerer englischen Beamten, sowie einer großen Menge eingeborener Christen vorgenommen. Den Bau leitet derselbe Bruder Lamothe, welcher sich bereits durch den Bau der Marienkirche auf Kodikanel ausgezeichnet und einen Namen gemacht hat.

Wir haben gleich Anfangs gesagt, daß eine schreckliche Hungersnoth das arme Indien heimgesucht und Millionen von Opfern gefordert habe. Die Sache ist unglaublich und doch wahr. Man weiß, daß der Reis in den Küstenländern das Hauptnahrungsmittel der Indier ausmacht; wenn daher die Reisernte fehlschlägt, so steht die Hungersnoth vor der Thüre. In alter Zeit sorgten die Fürsten für die Bewässerung der Ebene, welche die Cultur des Reises, der nur in Wasser gedeiht, nothwendig erfordert. Sie legten an geeig-

neten Stellen sogenannte Tanks, d. h. große Wasserbehälter an, um die von den Bergen herabfließenden Gewässer zu sammeln, und bauten eine Menge von Kanälen, um durch Zertheilung der gesammelten Wassermasse die Reisernte auch in trockenen Jahren möglich zu machen. Unter der mohamedanischen Herrschaft wurden die Wasserbauten sehr vernachlässigt und unter dem englischen Regimente hat man noch nicht Zeit gefunden, die Reparatur derselben auf dem ungeheueren Continente Indiens ernstlich in Angriff zu nehmen. Indessen hat man doch, durch die neuesten Erfahrungen belehrt, eine Summe von 2,000,000 Pf. St. (50,000,000 Fr.) bestimmt, um die nothwendigsten Ausbesserungen vorzunehmen. Seit drei bis vier Jahren sind die Reisernten großentheils mißlungen und in Folge dessen hat im letzten und vorletzten Jahre in einem großen Theile Indiens eine furchtbare Noth geherrscht. Auf dem ganzen Küstenlande vom Gebirgszuge der östlichen Ghats bis zum Meere, von Bengalen bis hinunter nach Madura und um das Cap Comorin herum die Westküste Indiens hinauf bis Goa hat die Hungersnoth schrecklich gehaust und unzählige Menschenleben gekostet. In seiner schrecklichsten Gestalt scheint der Hunger in der Provinz Orissa, südlich von Bengalen, aufgetreten zu sein. Der „Friend of India," ein in Indien erscheinendes englisches Blatt, berichtet wie folgt: „Die Hunger-Commission (the Famine Comission) hat ihren Untersuch in Orissa bereits zu Ende geführt und wird nächstens nach Calcutta zurückkehren Man sagt, die Commission sei nun überzeugt, daß man die Größe der Catastrophe nicht nur nicht übertrieben, sondern vielmehr unterschätzt habe. Mr. T. Ravenshan, der Ober-Commissär, berechnet die Sterblichkeit in Orissa, welches circa 5,000,000 Einwohner zählen soll, auf einen Viertheil der Bevölkerung, d. h. etwa 1,250,000 Menschen, und wenn man die Todesfälle Midnapore, in Ganjam und einigen anderen Plätzen noch hinzurechnet, auf circa 1,500,000 Menschen. — In Kischnagong, südlich von Orissa, lebten die Leute nur von

Wurzeln und Gras, sagt der „Bombay-Catholic-Examiner,“ und in Tirhut sah man viele Leichname von Verhungerten an der Heerstraße liegen. In Cuttac, noch etwas südlicher, war die Verheerung furchtbar, sagt eine spätere Nummer des nämlichen Blattes, und amtliche Berichte stellten fest, daß dort nicht weniger als tausend Menschen wöchentlich vor Hunger starben. Auch in Coïmbatur, auf der Westseite der Halbinsel, richtete die Hungersnoth im Bunde mit der Cholera greuliche Verheerungen an, Verheerungen, die sich gar nicht mit Worten beschreiben lassen. In Madura ist das Elend, welches die Hungersnoth und die Krankheiten in ihrem Gefolge angerichtet haben, ebenfalls sehr groß. Lassen wir den P. St. Cyr selbst darüber berichten. Ein Brief desselben vom 30. Januar 1867, an die Redaction des „Bombay-Catholic-Examiner“ gerichtet, lautet folgendermaßen: „Das eben verflossene Jahr ist für uns ein Jahr voll der Prüfungen gewesen; die Hungersnoth hat schrecklich gewüthet, besonders in diesem Bezirk von Mittel-Madura. Der Hunger mit seinem ganzen Gefolge: Cholera, Typhus, Fieber, Ruhr, Pocken u. s. w. haben auf uns gelastet, so daß die Sterblichkeit wahrhaft schreckenerregend gewesen ist. Nach den authentischen Berichten zu urtheilen, welche uns aus verschiedenen Ortschaften zugegangen sind, glaube ich nicht zu übertreiben, wenn ich sage, daß wir auf 52,000 Katholiken unseres Bezirkes ungefähr 5000, also etwa ein Zehntheil, verloren haben. Einer unserer besten Missionäre, P. Ravoux, ist am 21. December 1866 vor Hunger und Elend am Typhusfieber gestorben. Zwei andere Missionäre, die Patres Trincal und Araeijo, waren bereits auf's Aeußerste gebracht, haben sich aber glücklicherweise wieder erholt. Das gegenwärtige Jahr, obwohl nicht gerade so schlimm wie das vorhergehende, wird uns doch auch wieder schwere Prüfungen bringen, weil die Ernte in einem großen Theile des Bezirkes wiederum fehlgeschlagen hat. Die Zahl der heidnischen Waisenknaben, die wir zu verpflegen haben, ist noch immer im Steigen begriffen,

und unbeschreiblich sind die Schwierigkeiten, mit denen wir zu kämpfen haben, um diese armen Kinder in der gegenwärtigen großen Noth zu ernähren. Jetzt, wo alle unsere Geldmittel vollständig erschöpft sind, handelt es sich nicht sowohl darum, neue Waisenkinder aufzunehmen, als vielmehr Mittel und Wege zu finden, um diejenigen zu erhalten, die wir haben. Ich fürchte, wir werden uns bald in die traurige Nothwendigkeit versetzt sehen, viele von unseren gegenwärtigen Pflegekindern zu entlassen. Sie entlassen heißt aber eben so viel, als: sie auf's Neue in den Abgrund des Heidenthums, des Lasters und des Elendes versetzen. Aber was können wir thun? — Wir werden uns um Unterstützung an die Regierung wenden; doch da ist gerade jetzt wenig Hoffnung auf Erfolg, und hier in Madura gibt es noch keine wohlthätigen Anstalten, welche uns helfen könnten. Ich habe aus Ihrem verehrten Blatte entnommen, daß der so schön aufblühende Verein vom heiligen Vincenz von Paul in Bombay einige Unterstützungsgelder nach Calcutta und nach Vizagapatam an die Väter von der Congregation der Salesianer abgeschickt hat. Wir haben zwar hier in Madura keine besonderen Ansprüche auf die Almosen jenes wohlthätigen Vereines; aber das große Elend, in dem wir uns befinden, gibt mir das Recht, mich an Sie zu wenden, denn ich kann Sie versichern, daß die menschenfreundlichen Spenden des Vereines nirgends besser angelegt sein können, als bei uns." — Dieser Brief sagt genug, und es ist nicht nöthig, weitere Betrachtungen darüber anzustellen.

Wir ziehen es immer vor, die betheiligten Missionäre und diejenigen, die sich an Ort und Stelle befinden, selbst sprechen zu lassen, wenn wir im Besitze von Original-Correspondenzen sind; ihre Berichte sind beredter und ergreifender als Alles, was ein unbetheiligter Dritter zur Empfehlung des Missionswerkes sagen könnte. — Daß nach dem Angeführten jede, auch die geringste aus wohlthätiger Hand für die katholische Mission von Madura gespendete Gabe äußerst will-

kommen sein muß, ist wohl selbstverständlich, und daß vielleicht der eine oder andere Leser sich angeregt finden dürfte, mittelbar oder unmittelbar zum Besten der Mission, für Linderung der allgemeinen Noth, für die Verpflegung der Waisenkinder und allenfalls auch für den angefangenen Bau der Josephskirche in Dindigul u. s. w. etwas beizutragen, ist auch nicht so ganz unwahrscheinlich. Wir wollen also weiter kein Wort über die Sache verlieren und nur noch die Bemerkung hinzufügen, daß es Pflicht eines jeden Katholiken ist, für die Erhaltung und Ausbreitung des katholischen Glaubens unter Gläubigen und Ungläubigen unablässig zu beten. — Wer mehr thun kann, der thue es!

Aber, wie ist es denn möglich, möchte vielleicht der Eine oder Andere fragen, wie ist es denn möglich, daß bei jenem entsetzlichen Elende, wie es gegenwärtig in Madura als herrschend geschildert wird, die Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens dennoch im Lande fortdauern, daß z. B. in Trichinopoly die Bevölkerung mit aller Gemüthsruhe einer academischen Vorstellung von zwei Zöglingen zu Tausenden beiwohnt und daß P. St. Cyr in dieser Hungersnoth sein Geld auf den Bau einer Josephskirche verwendet, während seine Zöglinge entweder Hungers sterben, oder neuerdings dem Heidenthume in die Arme geworfen werden müssen? —

Hierauf antworten wir einfach, daß die Hungersnoth hauptsächlich die Küstenländer heimgesucht hat, das heißt die Ebenen und Niederungen, welche sich vom Gebirgszuge der Ghats bis zum Meere ausdehnen und zur Reiscultur vorzüglich geeignet sind. Im Innern hat das Land eine andere Gestalt; da gibt es Berge und hochgelegene Thäler, welche keineswegs mehr auf den Reisbau angewiesen sind, sondern wo die Bewohner sich von den Producten der Viehzucht, von Früchten und den gewöhnlichen Getreidearten ernähren, etwa wie dies in der Schweiz der Fall ist. In dieser Lage befindet sich gerade das schöne und fruchtbare Dindigulthal, welches von der Hungersnoth wenig oder gar nicht berührt wor-

den ist, und es begreift sich daher wohl, daß man in Dindigul, wo eine katholische Kirche ein unabweisbares Bedürfniß geworden ist, den Bau einer solchen unternehmen konnte, welcher übrigens schon begonnen hatte, bevor das Elend so groß war, denn die Hungersnoth erreichte ihren Höhepunkt erst in den letzten Monaten des Jahres 1866. — Ebenso fällt die academische Vorstellung, welcher die Bewohner von Trichinopoly so zahlreich beiwohnten, in einen der eigentlichen Hunger-Catastrophe vorhergehenden Zeitpunkt, und überdies ist Trichinopoly eine im Innern, an der Eisenbahn von Madras nach Calicut an der Westküste gelegene, aufblühende, von Handel und Industrie belebte, fast europäische Stadt, deren Existenz keineswegs von der Reiscultur abhängig ist.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß die für Madura eingehenden milden Gaben von den Missionären vorerst für die unmittelbare Linderung des geistigen und leiblichen Elendes der Bewohner und dann erst in zweiter Linie für Kirchenbauten u. dgl. werden verwendet werden, wenn nicht etwa schon durch den Geber eine bestimmte Verwendung vorgeschrieben ist.

Zum Schlusse noch ein Wort des herzlichsten Dankes für alle Diejenigen, welche bisher für die Mission von Madura irgend einen Beitrag geleistet haben; besonders aber können wir nicht umhin, der hochlöblichen Redaction des Münsterer Sonntagsblattes, durch deren edle Bemühung aus der hannoverischen Gemeinde Wesuwe, Diöcese Osnabrück, der schöne Beitrag von 150 Thaler geflossen ist, unseren tiefgefühlten Dank auszusprechen.

VI.

Katholische Poesie.

---

1. **Claudia Procula.** Ein dramatisches Gedicht von Wilhelm Molitor. Mainz bei Kirchheim. 1867.
2. **Weihnachtstraum.** Ein Festspiel von Wilhelm Molitor. Mit Holzschnitten von Felix A. Joerdens nach Zeichnungen von Eduard Steinle. Mainz bei Kirchheim. 1867.

Molitor fährt muthig fort, sich den Stoff für seine Dramen aus einem Gebiete zu wählen, welches unseren übrigen Dichtern ganz fremd geworden ist. Wir zollen diesem Muthe um so lieber unsere Anerkennung, als ihm auch die wirklichen Leistungen vollkommen entsprechen. Maria Magdalena, die Freigelassene des Nero, Julian der Apostate, sind poetische Kunstwerke, auf die jeder Katholik stolz sein kann. In jedem derselben ist eine große Idee unserer Religion und in meisterhafter Form zur poetischen Verklärung gebracht. So schwierig und ferne liegend auch der Stoff jedesmal zu sein schien, der Dichter hat ihm Seele und Leben eingehaucht und ihn vollständig bewältigt.

Seine seltene Begabung für dramatische Auffassung und Gestaltung hat derselbe auch in seiner neuesten Schöpfung, der Claudia Procula, wieder auf's Glänzendste bewährt. Um das Weib des Pilatus zur Heldin eines Drama's zu wählen, dazu bedurfte er einen entschlossenen Dichtermuth; um uns dieses in der heiligen Schrift nur mit einem Worte Weib so in's frischeste Leben und in den uns berührenden Ideenkreis hereinzuzaubern, war eine geniale Dichterkraft nothwendig.

Doch werfen wir einen Blick auf das Drama selbst. Es spielt zu Jerusalem, in der Zeit vom Palmsonntag

bis zum Ostersonntag. Hauptpersonen sind: Pontius Pilatus, der römische Landpfleger, ein Charakter voll des brutalsten Egoismus, feig, wo eine Gefahr droht, roh, gewaltthätig, wo er nichts zu fürchten hat, lieblos und habsüchtig. Seine Gemahlin Claudia Procula ist der gerade Gegensatz seines Charakters. Sie ist darum unglücklich in der Ehe mit ihm, erträgt aber ihr Schicksal mit edler Würde und mit Geduld. Sie hat eine Neigung zum Christenthum und wird darin durch Nicodemus und Maria Magdalena bestärkt. In ihrer Jugend hatte sie ein Liebesverhältniß mit Orestes, einem edlen Perser aus fürstlichem Geschlechte. Er war als Geißel in Rom, hatte sie kennen gelernt und ihr Herz gewonnen, aber während er in seine Heimath eilte, um die Vorbereitungen zur Vermählung mit ihr zu treffen, wurde sie durch ihre Eltern dem Pilatus zum Weibe gegeben. Er kommt nach Jerusalem, um sie, die bereits nach himmlischer Liebe ringt, wieder an seine irdische Liebe zu fesseln. —

Neben diesen drei heidnischen Persönlichkeiten stehen drei jüdische. Athna, das Weib des Gamaliel, eine fanatische Anhängerin des alten Gesetzes; sie haßt Alles, was nicht jüdisch ist, am meisten aber Christus und Alle, die an ihn glauben; sie bemüht sich, Claudia zum Judenthum herüber zu ziehen. Nicodemus, ein Mitglied des hohen Rathes, ein ächter Sprosse an dem Baume des Judenthums, in dem der Lebenshauch des Christenthums bereits den innern Trieb des himmlischen Wachsthums geweckt hat, bekennt sich zum Glauben an Christus und ist der Claudia ein väterlicher Führer auf dem Wege zu ihm. — Dann kommt als dritte Person in dieser Gruppe Maria Magdalena, welche die Weltlust bereits für den Glauben an Christus hingegeben hat; auch sie ist eine Freundin der Claudia, welche aus ihrem Herzen den Trost des Glaubens zu verstehen beginnt. —

Dann treten noch auf: Saul von Tarsus, der Schüler des Gamaliel, der römische Ritter Cuspius Fadus,

der ganz in der Gemeinheit des römischen Beamtenthums versunken ist, und sein Weib Junia, eine putzsüchtige römische Kokette. — Man kann gewiß nicht läugnen, daß die Kräfte zur dramatischen Action hier sehr sinnig und genial vertheilt sind.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Disposition des Stoffes und auf die einzelnen Acte. Mit meisterhafter Sicherheit und Klarheit werden im ersten Acte der Ort, die Zeit, die Personen und die Motive ihres Handelns exponirt. Die guten und die schlimmen Freunde der Claudia treten auf und enthüllen ihre Absichten, dieselbe auf ihre Seite zu ziehen. Der Einzug unseres Herrn in Jerusalem und der ergreifende Eindruck dieses feierlichen Vorganges setzt diesen Act in die lebendigste Bewegung. Claudia tritt mit der Leidenswoche des Herrn in den Entscheidungskampf zwischen ihm und der Welt. Daß sie Römerin und die Gemahlin des den Herrn verurtheilenden Richters ist, macht ihren Kampf um so drastischer und wirksamer.

Im zweiten Acte erheben sich alle schlimmen Kräfte zur That. Die Junia intriguirt gegen ihren Mann, daß er ihre Putzsucht befriedige; Pilatus und Fadus schmieden den Plan, den Tempelschatz zu rauben; Saulus, von der Athna gesendet, sucht dem Pilatus Verdacht gegen die Claudia einzuflößen wegen ihres Umganges mit Maria Magdalena; Athna selbst sucht der Claudia einen Brief von Orestes in die Hand zu spielen, um dieselbe, wenn sie sich nicht in das Judenthum ziehen lasse, vor ihrem Manne compromittiren zu können.

Der dritte Act, der auf den Abend des Gründonnerstag fällt, zeigt uns die Claudia mit ihrem Mann und ihren beiden Kindern, herzig frischen Knaben, in ihrer Villa auf dem Oelberg; Pilatus erscheint hier einmal als Gatte und Vater und die Scene erhält davon etwas Ergreifendes. — Als er wieder in die Stadt hinunter gegangen ist, nähern

sich Athna und Nicodemus, dieser um Claudia zu sprechen, jene um einen Zeitmoment abzulauern, wo Orestes sich ihr ungesehen nähern könne. Claudia weiß von alledem nichts, sie weiß auch nicht, daß der Herr in diesem Augenblicke, wo der Vollmond eben aufgegangen ist, das heilige Abendmahl einsetzt und dann seiner Gefangennehmung entgegengeht, aber durch ihre Seele weht ein tiefes Ahnungsgefühl seiner unendlichen, göttlichen Liebe und eine ganze Blüthenfülle inneren Lebens geht in dieser Stunde in ihr auf, die sie in einem herrlichen Monolog ausspricht, aus dem wir hier nur die Schlußstrophen anführen wollen:

Die ihr dort oben geht die ewige Runde,
Ihr Sterne sagt mir's auf der treuen Wacht!
Du flüsternd Laub, gib Antwort mir zur Stunde:
Welch' ein Geheimniß birgt wohl diese Nacht?
Hauch' mir, du leiser frischer West, die Kunde
Verstohlen zu! Was ist's, das ward vollbracht?
Wer deutet mir dies bange, frohe Ahnen?
Lenkt das Geschick der Welt in neue Bahnen?

Ha! Träum' ich denn vom Mondenlichte trunken?
Ist wunderbar gelöst mir Aug' und Ohr?
Das tausendjährige Schweigen, drin versunken
Die Erde lag, wird tausendstimmiger Chor!
Und dort die Sternenschrift! Aus ihren Funken
Tritt leserlich mir jetzt das Wort hervor.
Mir ist, als ob's ein Riesengriffel schriebe
In mächt'ger Hand, das Wort der Worte: Liebe!

Dieser hohe, heilige Moment, in dem ihre Seele das Geheimniß der höchsten Gottesliebe zu fassen beginnt, ist es, in dem Orestes mit seiner Liebeswerbung vor Claudia hintritt. Er bestürmt sie so heftig und zudringlich, daß sie allen Starkmuth, den ihre Seele im Glauben an Christus bereits gewonnen hat, aufbieten muß, um die Versuchung mit voller Entschiedenheit von sich zu weisen. Wie ein Engel, der sie stärkt, kommt Maria Magdalena ihr zu Hülfe, bringt

aber zugleich die erschütternde Nachricht, daß der Herr in eben dieser Stunde von den Schergen gefangen genommen worden sei.

Der vierte Act ist formell und inhaltlich wohl der vollendetste. Claudia, durch einen Traum aufgefordert, will den Tod des Herrn verhindern. Auch ihr eigenes Innere drängt sie dazu. Ihr bloß natürliches Verständniß weiß das Geheimniß des Erlösungsopfers nicht zu begreifen. Sie hat darum am Charfreitag einen furchtbaren Kampf zu bestehen. Derselbe erreicht seinen Höhepunkt im Momente, wo die Erde sich verfinstert und sie auf der einen Seite ihren Mann, den Pilatus, von Gewissensbissen geängstigt, ohnmächtig neben sich hinsinken sieht, während in demselben Augenblicke Orestes sich ihr naht, um sie in der allgemeinen Verwirrung zu entführen. Doch sie unterliegt nicht in dieser Stunde der Finsterniß, dieselbe weicht und die Erlösung ist vollbracht. —

Im fünften Act unterliegen die schlimmen Kräfte des Drama's. Athna, die intriguante Jüdin, welcher es gelungen ist, die Claudia bei Pilatus zu verdächtigen, so daß er sich von ihr scheiden lassen will, stürzt über einen Felsen hinab und wird halbtodt in Claudia's Haus gebracht; Pilatus wird seiner Stelle als Landpfleger entsetzt und vor den Kaiser zur Verantwortung geladen; die verstoßene Claudia ist seine einzige Stütze. Ihr selbst wird der höchste himmlische Trost gebracht durch Maria Magdalena, welche sie in das Geheimniß der Erlösung einführt, und ihr sagt, daß auch Orestes sich zum Herrn bekehrt habe. Damit weckt sie in der Seele der Claudia die tiefste Sehnsucht nach der Nähe des Herrn, da weist Maria Magdalena auf das Geheimniß der heiligen Eucharistie hin, — und damit nichts zu ihrer vollen Beglückung fehle, naht in diesem Momente die Mutter Gottes, und mit dem Rufe Claudia's:

„Maria, meine Mutter!"

schließt das Drama. —

Die Frage, welche Göthe in seinem Faust gestellt, aber nicht beantwortet hat, ist hier gelöst: alles Sehnen der Seele findet, was es sucht, in Christus; alles Erdenleid wird durch ihn geheilt; der Glaube an ihn überwindet die Welt; die Liebe zu ihm macht unser Herz selig. —

In keinem seiner bisherigen Dramen hat Molitor eine so tiefe Idee mit so einfachen Mitteln und solcher Klarheit ausgeführt, wie in diesem. Die Zeichnung der Charactere ist schärfer und individueller, und die einzelnen Scenen sind viel mehr aus der Wirkung der Haupthandlung herausgearbeitet, als selbst im „Julian." Wir freuen uns über diesen Fortschritt unseres katholischen Dichters und rufen ihm gehobenen Herzens zu: macte virtute!

Das kleine Festspiel „Weihnachtstraum" ist eine wunderlieblich religiöse Dichtung im Style des Calderon. Der Dichter stellt uns den Sündenfall, das daraus folgende Elend der Menschheit, ihre Reue und ihre Rückkehr zu Gott durch die Erlösung im Bilde zweier Kinder dar. Schwester und Bruder, welche in ihrem Uebermuthe nicht mehr folgen wollten, waren ihren Eltern entlaufen. Sie meinten nun zwar frei zu sein, allein die Sünde führte sie ungesehen an ihrem Gängelbande. Und von dieser schlimmen Führerin geleitet, gerathen sie auf Irrwege, in Abgründe und pfadlose Wälder; hier treffen wir nun die zwei kleinen Empörer in einem grausen Schneesturme; ihr Uebermuth ist gebrochen und bittere Reue quält die armen verlassenen Kinder. Rührend ist der Dialog, in welchem sie ihre Reue und ihr Heimweh einander mittheilen; die Schwester sucht den Bruder, der jünger ist als sie, aufzumuntern, aber auch sie fühlt ihre Kraft erschöpft und beide sinken zuletzt geistig und körperlich gebrochen, todtmüde in den Schnee hin und schlafen ein. Doch die Engel im Himmel wachen schützend über den Schläfern und der heilige Michael deckt sie mit seinem Schilde gegen den drohenden Tod. In ihre Träume läßt er selige Weihnachtsbilder sich einweben, bis sie zuletzt, von Engelstimmen um-

tönt, in der Heimath unter dem Christbaum aufwachen, der ein Symbol des Kreuzes, Verzeihung, Ruhe, Friede und die ewige Seligkeit als Christgaben in seinen Zweigen trägt.

Die beigefügten vorzüglichen Holzschnitte von Joerdens nach Zeichnungen von E. Steinle sind Kunstschöpfungen ersten Ranges. Das erste Bild stellt die Sünde dar: die trotzige Auflehnung wider Gott, und dabei zugleich die innere Ohnmacht, der aufgeblasene Hohn über das von ihr mißleitete Menschengeschlecht und der Neid, daß selbst auf dem Wege der Sünde doch noch etwas Gutes an ihnen ist, — diese verschiedenen Züge ihres symbolischen Charakters sind wirklich genial dargestellt. — Ergreifend und rührend ist das zweite Bild: die beiden Kinder im Schneesturme; sie sind fast schon gealtert und von Kummer und Elend gebeugt; ihre Füße werden von Dornen geritzt und das Brüderchen läßt sich von der Schwester schon mehr ziehen, als es geht. — Dann treffen wir sie im Schnee, an einem Felsen zusammengekauert, eingeschlafen; sie sind von allem Erdenschutz verlassen, nur die Engel wachen über ihnen und singen Lieder in ihre Träume. — Dann kommt St. Michael, das vollkommene Gegenbild der Sünde; hehres Gottvertrauen leuchtet mild aus seinem Antlitz, eine demuthsvolle, aber unbesieglich starke Seele waltet in dieser edlen, ritterlichen Gestalt mit dem goldenen Harnisch und dem gewaltigen Schwert und Schild, unter dem er seine Getreuen schützt. — Das Krippenbild, die Geburt des Heilandes, ist von so sinniger Andacht, so gemüthvoll und lieblich, wie wir sie noch von keinem neueren Meister schöner dargestellt sahen. — Das Bild des heiligen Michael mit den zwei Kindern, welche in geistlicher Tracht neben ihm stehen und selig zu ihm aufblicken, der sie gegen die Sünde geschützt hat, ist voll der feinsten Beziehungen. — Das letzte Bild stellt den Christbaum dar, an dem der Heiland als Kind wie am Kreuze, die Arme ausgebreitet, erscheint und in verzeihender Liebe zu den beiden Kindern herabblickt, welche in

tiefster Reue sich am Fuße des heiligen Baumes auf die Erde hingeworfen haben. —

Wir haben es kaum nöthig, unseren Lesern den „Weihnachtstraum" noch besonders zu empfehlen. Denn wo zwei Männer, wie Molitor und Steinle, an einer Schöpfung zusammen arbeiten, muß das Werk ein vollendetes sein. In der That hat seit langem keine schönere Gabe den Weihnachtstisch geziert. —

VII.

Literatur.

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. C. J. von Hefele, o. ö. Prof. der Theol. an der Universität Freiburg. Sechster Band. Freiburg i. Br. bei Herder. 1867.

Zu den großartigsten Erscheinungen in der neueren theologischen Literatur gehört unstreitig Professor v. Hefele's Conciliengeschichte. Das bereits bis zum sechsten Bande vorgeschrittene Werk zeichnet sich ebenso aus durch eine gewissenhafte und streng wissenschaftliche Sichtung und Prüfung der Quellen, wie durch eine den behandelten Fragen angemessene, lichtvolle Darstellung. Voll wahrhaft kirchlicher Gesinnung, aber ohne Ostentation, sparsam mit eigenen Reflexionen, aber darum keineswegs im Urtheil farblos, strebt er nach einer gründlichen Objectivität, wie sie dem Historiker ziemt, nimmt Rücksicht auf die bedeutenderen Arbeiten älterer und neuerer Forscher und gibt ein anschauliches Bild nicht nur von den allgemeinen und den wichtigeren Particularsynoden, sondern auch von der gesammten Entwickelung des kirchlichen Lebens, wie denn auch dieses ganz vorzüglich in den Concilien sich abspiegelt und wiederum die einzelnen Decrete und Bestimmungen der letzteren in das rechte Licht stellt und erklärt. Die Mißbräuche, die in einzelnen Ländern und Zeiten hervortraten, sowie die Versuche, sie zu beseitigen, lassen sich am besten aus den Verhandlungen und Beschlüssen der öcumenischen und topischen Synoden erkennen, ja es lassen sich nur wenige Momente der Kirchen- und Dogmengeschichte anführen, die hier nicht ihre Würdigung fänden, nur wenige theologische Fragen, die hier nicht zur Behandlung hätten kommen müssen, und selbst die politische Geschichte erhält hier manche werthvolle Ergänzung und Berichtigung.

Wohl konnte nicht bei allen historischen und theologischen

Problemen die endgiltige Lösung geboten werden und gar Manches können weitere Forschungen noch rectificiren; aber wie bei der geschichtlichen Forschung überhaupt, der jeder Tag neue Urkunden zuführen kann, ist es ganz besonders bei einem Werke von solchem Umfang und von so reichem Inhalt auch dem tüchtigsten Gelehrten unmöglich, in einem gegebenen Zeitpunkt eine Darstellung zu liefern, der nichts mehr hinzuzufügen, an der kein Jota zu ändern wäre; auch lagen dem Verfasser bei der Publication der ersten Bände und der betreffenden Abschnitte noch nicht alle Arbeiten vor, die in diesem Augenblicke benützt werden können. Das, was allein verlangt werden kann, das ist von Herrn Dr. v. Hefele in einer Weise, wie es nur Wenige erreichen, erreicht worden: er hat nach dem jeweiligen Stande der Forschung mit besonnener Kritik das für die betreffende Zeit Beste geleistet und kein Mittel versäumt, sich in den Besitz aller nöthigen Subsidien zu setzen, auch seine Reisen für seine Arbeiten fruchtbar gemacht, und was an neuen Daten und Materialien noch hinzukommt, läßt sich leicht einfügen in das wohlgeordnete Ganze, das er mit redlichem Forschergeist, reicher Sachkunde und unermüdlicher Ausdauer aus den gegebenen Bausteinen so herrlich aufzurichten und zu einem für den Kirchenhistoriker, ja für den Theologen überhaupt fortan gewissermaßen unentbehrlichen Werke zu gestalten verstanden hat.

Zwischen dem Erscheinen des ersten Bandes (1855) und dem des sechsten (1867) liegen zwölf Jahre — Jahre angestrengter, aber auch reich gesegneter Thätigkeit. Mit Treue und Consequenz, wie sie nicht immer bei gleichbefähigten Forschern sich findet, hat der Verfasser seinen Plan verfolgt und auch in der Art der Ausführung ist er im Wesentlichen sich gleich geblieben, obschon die Schwierigkeiten eher sich mehrten als verminderten und die Fülle des Stoffes, namentlich vom eilften Jahrhundert an, beträchtlich wuchs. Der erste Band lieferte nebst der allgemeinen Einleitung und einem Anhange über die pseudo-apostolischen Canones in sechs Büchern die

Geschichte der Synoden von ihren ersten Anfängen bis zum zweiten ökumenischen Concil excl., der zweite (1856) in acht weiteren Büchern die Geschichte der Synoden von 381 bis bis 553 nebst der Darstellung des durch den Dreicapitelstreit veranlaßten Schisma; der dritte (1858) führte vom fünfzehnten bis zwanzigsten Buch die Synodalgeschichte fort bis zum Tode Karl des Großen (814) und behandelte ausführlich das sechste und siebente allgemeine Concil, der vierte aber (1860) behandelte in zehn Büchern die Synoden vom Regierungsantritt Ludwig des Frommen bis zum achten ökumenischen Concil und von da an bis zur Erhebung Gregor's VII. (1073). Umfangreicher als alle seine Vorgänger gab der fünfte Band (1863) in Buch 31—36. die Synoden von 1073 bis 1250, der sechste endlich (1867) Buch 37—44. die von 1250 bis 1409. Es würde zu weit führen, die so vielseitige Bereicherung und Berichtigung des kirchenhistorischen Stoffes und die großen Verdienste des Verfassers bei jedem dieser sechs Bände nachzuweisen; bezüglich der fünf ersten Bände mögen hier nur einige wenige Andeutungen genügen. Wir erinnern an die reichhaltigen Untersuchungen über die Acten des ersten nicänischen Concils und die sonstigen älteren Canones, an die sehr genaue Darstellung der arianischen Wirren, an die vielfache Berichtigung der Chronologie, z. B. bezüglich der Synode von Sardika, im ersten Bande; vom zweiten heben wir nur die in den Conciliensammlungen fehlende Synode von Nimes (394) und die gediegenen Erörterungen über die Actionen der Synode von Chalcedon, vom dritten die sonst ganz übersehene Häresie der Migetianer, die Besprechung des Adoptianismus und die Untersuchung über die „Karolinischen Bücher" hervor; vom vierten die ausführliche Darstellung der Gottschalk'schen Streitigkeiten, die mit Glück versuchte, wenn auch nicht ohne Anfechtung gebliebene theilweise Rechtfertigung einiger dem Anfang des zehnten Jahrhunderts angehöriger Päpste, die Zeitbestimmung der unter Alexander II. gehaltenen Synode von

Mantua (1064). Hier, wie in den folgenden Bänden, zeigt sich eine scharfe, aber gerechte Kritik von Damberger's willkürlichen Aufstellungen; es werden aber auch viele andere neuere Gelehrte berücksichtigt und öfter berichtigt, wie Giesebrecht, Jaffé, Sybel, Kluckhohn u. A., im fünften Bande Floto's „Heinrich IV.", Schirrmacher's „Friedrich II.", Reuter's „Alexander III." Interessant ist u. A. die Kritik der falschen Schriftstücke über den schismatischen Plan mit Trier im Streite Friedrich des Rothbarts gegen Hadrian IV. (Bd. V. S. 487 ff.) und die Untersuchung über die Stedinger (das. S. 906 ff.). Der Kampf der Hohenstaufen mit den Päpsten ist in seinen verschiedenen Stadien eingehend geschildert und um die vier großen Lateransynoden und das erste allgemeine Concil von Lyon gruppiren sich zahlreiche Particularsynoden, zum Theil von sehr hervorragender Bedeutung. Auch die Geschicke des heiligen Landes und die Kreuzzüge haben eine gedrängte, aber werthvolle Darstellung erhalten.

Stellt sich uns im fünften Bande der Höhepunkt der mittelalterlichen Entwicklung dar, so hat der sechste eine weniger glanzvolle Zeit, die Anfänge ihres Sinkens, zu behandeln. Es naht die Zeit der gefährlichsten Stürme für den apostolischen Stuhl, die weit verderblicher waren, als die früheren Empörungen im Kirchenstaate und die von italienischen Großen erregten Unruhen. Die Päpste waren durch die Hohenstaufen mehr und mehr Frankreich in die Arme getrieben worden und von Frankreich her drohte ihnen die tiefste Erniedrigung. Der sechste Band beginnt mit einer historischen Uebersicht der Zeit vom Tode Friedrich's II. bis zur Wahl Rudolphs von Habsburg. Urban IV. wird (S. 15 ff.) sehr gut gegen Raumer und Ottokar Lorenz vertheidigt und die Ansicht des Letzteren (S. 18 N.) widerlegt, der Papst habe die Theorie von den sieben Churfürsten ersonnen. Nach der Darstellung der Synoden, die zwischen 1251 und 1274 fallen, geht der Verfasser zum vierzehnten allgemeinen Concil,

dem zweiten von Lyon, und zur Geschichte der Unionsverhandlungen mit den Griechen über, hier wie sonst präcis und gründlich. Zu S. 145. N. 1. könnte man die Bemerkung nachtragen, daß die fragliche Stelle des Gregor von Nyssa zwar nicht in unseren Ausgaben, aber doch in sehr guten Handschriften sich findet, wie Mai (Nov. PP. Bibl. IV. [I] p. 40—53.) nachgewiesen hat, gleichwie sie schon ein Jahrhundert vor Beccus Hugo Etherianus und in späteren Zeiten Manuel Calecas und Bessarion gebrauchten. Ob die Schwäche, die der Patriarch Beccus 1283 gezeigt haben soll (S. 146. Vgl. Pichler I. S. 350.), durch das Zeugniß des Pachymeres hinlänglich constatirt ist, dürfte sehr zweifelhaft sein, zumal angesichts der sonstigen Thatsachen und der späteren Schriften des entsetzten Patriarchen, sowie angesichts der vielfachen Entstellung seiner Worte durch die Gegner. Die weiteren Synoden der disunirten Griechen zu besprechen erachtet der Verfasser (S. 147. N. 1.) als außerhalb seiner Aufgabe liegend. Wenn man das auch insofern bedauern kann, als jene späteren Synoden manchen interessanten Stoff, besonders in culturgeschichtlicher Beziehung, und manche Parallelen zu abendländischen Zuständen liefern, so ist das doch Herrn Dr. v. Hefele, der zudem noch ein so großes Gebiet zu durchwandern hat, um so weniger zu verdenken, als er nicht alle irgendwo gehaltenen Synoden überhaupt, sondern bloß alle für uns wichtigen zu behandeln versprochen hatte. Uebrigens wurden noch die in Sachen der Hesychiasten gehaltenen Synoden (S. 564 ff. 599 ff.) in den Kreis der Darstellung gezogen. Für sie wären die Documente von Wichtigkeit, die sich im „Tomos Agapes" des Patriarchen Dositheus, sowie in den von Miklosich und Müller edirten Acten des byzantinischen Patriarchats, und daraus bei Migne (Griech. V. V. Bd. 151. S. 679 ff.; Bd. 152. S. 1241 ff.) vorfinden.

Sehr Vieles ist für die Geschichte Bonifaz VIII. (S. 251 ff.) geschehen, in der gar Manches noch der Aufhellung

bedurfte. Genau sind die verschiedenen Stadien des Kampfes mit Philipp dem Schönen dargestellt, auch hier die Chronologie vielfach geordnet (S. 279. Z. 4. ist die Zahl 1398 ein Druckfehler). Trefflich werden (S. 298 ff.) die Unterschiede zwischen der ächten Bulle Ausculta fili und der apokryphen Deum time nachgewiesen; nur Einiges, was S. 299. unter lit. a) vorkommt, möchten wir noch verschärfen, beziehungsweise milder interpretiren. Die aus Jerem. 1, 10. entlehnten Worte, der Papst sei über die Könige und Reiche gesetzt, ad evellendum, destruendum etc., werden in ganz analoger Weise schon von älteren Päpsten gebraucht, z. B. von Johann VIII. 879 ep. 80. Jaffé n. 2362; die projectirte Berathung mit den französischen Prälaten hatte den Zweck, auf Abschaffung der Mißstände (das evellere, destruere) und auf eine gute Verwaltung des Reiches (das plantare und aedificare) hinzuwirken; die Mißstände aber, über welche der Papst Klage geführt, gingen direct die Kirche an und die gute Verwaltung war im Sinne des Papstes mit der Beseitigung jener Mißstände und mit der Zufriedenstellung der hart gedrückten Unterthanen, besonders des Klerus, gegeben. In den Erlassen dieses Papstes spricht sich durchweg das Bewußtsein desselben von der hohen Verantwortlichkeit und von den großen Aufgaben seines Amtes aus, die er nicht weniger hoch als Innocenz III. auffaßte; aber er hatte schlimmere Zeiten und Verhältnisse vor sich und an Philipp dem Schönen einen Gegner, der ihm keine Ruhe gönnte und ihn noch über das Grab hinaus verfolgte.

Benedict XI. wird (S. 344.) mit Recht wegen seiner Sittenreinheit, Bescheidenheit und Milde gerühmt, manche seiner Maßregeln könnten freilich leicht als Schwäche gedeutet werden. Werthvoll sind die von Dr. v. Hefele (S. 345 f. N.) gegebenen Textverbesserungen zur Decretale Dudum bonae in den Extravaganten. Die Erzählung Villani's über die Wahl Clemens V. wird (S. 360 ff.) mit Rabanis verworfen, die Gründe des Letzteren sind noch präciser gefaßt. Mit

dieser Wahl beginnt die Zeit der Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Frankreich und damit eine Zeit trauriger Wirren. Zwar wurden gemeinhin die französischen Päpste dieser Zeit in den düstersten Farben geschildert; aber die Gerechtigkeit fordert, daß man auch ihre zahlreichen Verdienste, ihre edleren Seiten und ihre schwierige Lage nicht übersehe. Diesen gerecht zu werden, war unser Verfasser überall bemüht; er wollte nichts verdecken, nichts übersehen, nichts entstellen, vielmehr dem Leser alle wichtigen Momente vorführen, die ein eigenes Urtheil ermöglichen. Das Pontificat Clemens V. war nicht nur durch die Abhängigkeit von dem französischen Königshofe, sondern weit mehr noch durch die exorbitanten Forderungen desselben getrübt, sowohl bezüglich der angesonnenen Verurtheilung Bonifaz VIII., als bezüglich der stürmisch geforderten und theilweise eigenmächtig in's Werk gesetzten Unterdrückung der Tempelherrn. Die erstere wurde glücklich vermieden, die letztere endlich zugestanden. In dem begonnenen, aber nicht zu Ende geführten Proceß gegen Bonifaz VIII. kann unseres Erachtens die anscheinende Schwäche der Vertheidiger dieses Papstes (S. 414.) daraus erklärt werden, daß dieselben eine exceptio de nonaudiendis accusatoribus in den Vordergrund stellten, die nach den Proceßregeln vorerst bereinigt werden mußte, ehe über den Antritt des eigentlichen Beweisverfahrens erkannt werden konnte. Bis über diese Einrede entschieden war, blieb die Vertheidigung des Bonifaz Nebensache; sie konnte gelegentlich und theilweise schon anticipirt, aber nicht vollständig zu Ende geführt werden. Die Ungeheuerlichkeit und Absurdität vieler Anklagen, auf die bis dahin gar nicht eingegangen wurde, spricht zu Gunsten der Vertheidiger. Was die Sache des Templerordens betrifft, so wurde sie auf dem fünfzehnten allgemeinen Concil zu Vienne mittelst der in spanischen Werken erhaltenen, von Prof. Hefele in der Tüb. theol. Quartalschrift (1866. I. S. 56 ff.) veröffentlichten Bulle vom 22. März 1312 zum Nachtheil des Ordens nach längeren Verhandlungen erledigt. Wenn

der gelehrte Herr Verfasser hierbei von Clemens V. sagt: „Es mußte ihm gewiß schwer werden, das Gutachten der ungeheueren Mehrheit der Commission zu verwerfen; aber es anzunehmen, daran hinderte ihn die Rücksicht auf Frankreich und die Furcht vor seinem Bedränger Philipp dem Schönen" (S. 465): so scheint doch hervorgehoben werden zu müssen, daß der Papst gerade der Majorität jener Commission insoferne Recht gab, als sie behauptete, ex processibus praehabitis contra dictum Ordinem condemnationis sententiam jure ferri non posse, aber auch die Gründe der Minorität, die eine rasche Entscheidung wollte, würdigend, die via provisionis et ordinationis wählte, wozu allerdings Gründe genug vorlagen; nach den bereits erlittenen Schlägen würde der Orden kaum mehr Nutzen gebracht, seine Erhaltung Vielen großes Aergerniß gegeben haben. Die Frage über den Grad der Schuld oder auch über die Unschuld der Templer scheint auch durch die jetzt reicher als sonst vorliegenden Quellen noch nicht völlig zum Abschluß gebracht. In das Pontificat Clemens V. fallen endlich noch die Streitigkeiten mit Heinrich VII. von Deutschland. In der Streitfrage über den kaiserlichen Eid scheint Heinrich den Eid der Treue absichtlich mit dem Vasalleneid verwechselt zu haben; letzterer heißt in der Regel homagium und ist verschieden vom juramentum fidelitatis, von welchem allein der Papst (Clem. c. Romani principes II. 9.) redet; den letzteren Eid hatte Heinrich ebenso gut wie die früheren Kaiser beschworen, aber das war keineswegs ein Vasalleneid (S. 489). Vgl. Phillipps K. R. III. §. 132. S. 282. Die angebliche Vergiftung Heinrich's durch die consecrirte Hostie wird nach dem bisher darüber Geschriebenen keiner Widerlegung gewürdigt. (S. 490.)

Die Kämpfe mit Ludwig dem Bayern unter den drei nächsten Nachfolgern Clemens V. geben mehrfachen Anlaß zur Widerlegung Damberger's (z. B. S. 514.). Die Charakteristik des wankelmüthigen Herrschers ist jetzt im Allgemeinen unter den Historikern in einer Weise festgestellt, daß der

„bayerische Patriotismus" nicht mehr dagegen aufzukommen vermag. Johannes XXII., Benedict XII., Clemens VI., unter dem wir den „Höhepunkt des Avignon'schen Exils" (S. 579.) finden, Innocenz VI., unter dem Cardinal Albornoz den Kirchenstaat wieder gewann, Urban V., der vom Mai 1367 bis zum September 1370 wieder in Italien weilte, und Gregor XI., der seinen Sitz in Rom definitiv nahm, werden uns nach ihrem Charakter und ihren Thaten des Näheren geschildert. Sehr schwer mußte es damals den Männern der Curie fallen, das reizende Avignon mit dem durch die lange Abwesenheit der Päpste fast ganz verödeten Rom zu vertauschen, doppelt schwer aber den Franzosen, die geliebte und weit ruhigere Heimath verlassen und das von Aufruhr und Unordnungen aller Art heimgesuchte Italien zum Wohnsitz nehmen zu müssen; dem französischen Hofe aber drohte dazu der Verlust seines gewaltigen Einflusses auf den päpstlichen Stuhl. Bald nach der Rückkehr des Papstthums auf seinen altgeheiligten Sitz brach das große Schisma aus, das vierzig Jahre hindurch der Kirche die schwersten Wunden schlug.

Mit einer höchst rühmenswerthen Sorgfalt und Unparteilichkeit hat Herr Prof. v. Hefele (S. 628 ff.) die Geschichte der Wahl Urban's VI. im April 1378 dargestellt und die verschiedenen Berichte darüber geprüft. Die Giltigkeit dieser Wahl steht trotz aller Gegenaussagen um so mehr fest, als die später abtrünnigen Cardinäle drei Monate lang Urban VI. als Oberhaupt der Kirche unbedenklich und in voller Freiheit anerkannten (S. 659.). Mit Recht wird auf die Feststellung der Giltigkeit dieser Wahl großes Gewicht gelegt, da es sich um nichts Geringeres handelt, als um die Grundlage für die ganze Beurtheilung des großen Schisma (S. 653.) Ohne das verletzende und abstoßende Verfahren Urban's wäre dieses wohl nicht entstanden, und ohne die französische Politik wäre es nicht in diesem Maße erstarkt. Steht aber Urban's Legitimität, die seine beklagenswerthen Maßnahmen nicht beeinträchtigen können, durchaus fest, so kann der von den

abgefallenen Cardinälen am 20. September 1378 erwählte Graf Robert von Genf, der sich Clemens VII. nannte, nur als Gegenpapst bezeichnet werden, wie er auch wiederholt (S. 671 ff.) genannt wird. Bemerkenswerth ist, daß die Pariser Universität anfangs fest zu Urban hielt und daß dieser, erst nachdem das Vorgehen des französchen Königs die Friedenshoffnungen vereitelte, die Bannbulle wider den Gegenpapst erließ (S. 674.). Durch die Interessenpolitik der Höfe ward die einfache Rechtsfrage bei den Zeitgenossen immer mehr verdunkelt, und während Urban, zum Theil durch eigene Schuld, in große Bedrängniß gerieth, gewann sein Gegner zu Avignon, gewandt und thätig, trotz seiner schlechten Finanzeinkünfte immer festeren Boden. Nach Urban's Tod (1389) konnten sich die römischen Cardinäle, an der Legitimität Urban's festhaltend, die sie nicht aufgeben durften, nicht zur Anerkennung des Gegenpapstes entschließen; sie wählten Bonifaz IX., der die päpstliche Macht im Kirchenstaate größtentheils wieder herstellte (S. 691 f.); von einer durch ihn übernommenen Verpflichtung, durch etwaige Verzichtleistung die kirchliche Einheit wieder herzustellen, ist nichts bekannt, und er konnte auch von seinem Standpunkte nur sein Recht als ein unzweifelhaftes voraussetzen. Nach dem Tode des Gegenpapstes Clemens, 16. September 1394, vereitelten die Cardinäle zu Avignon durch die Hast, mit der sie zur Neuwahl schritten, die Hoffnungen der Christenheit (S. 705.). Nachfolger des Clemens ward Peter de Luna, der sich Benedict XIII. nannte, ein Mann von hoher Begabung und großer Schlauheit, ausgerüstet mit spanischer Zähigkeit. Seine Legitimität konnten nur die behaupten, die Clemens VII. für legitim ansahen, und sein Benehmen bei der Wahl (S. 705.) spricht für seinen Ehrgeiz. Hier zuerst ward beim Eintritt in das Conclave von den versammelten Cardinälen mit Ausnahme von dreien die Verpflichtung übernommen, jeder von ihnen solle, falls er gewählt würde, nach Kräften für Tilgung des Schisma thätig sein und, wofern es die Mehrheit

der Cardinäle für wünschenswerth erachte, sogar resigniren. Es war das die via cessionis, für die sich namentlich in Frankreich so viele Stimmen erhoben. Aber de Luna's langes Leben (er starb erst 1424) bewies, daß er dieser Verpflichtung niemals ernstlich nachkommen wollte; an Ausflüchten war er stets überreich. Ihm gegenüber war Bonifaz IX., wenn man ihn auch in Frankreich nur Intrusus nannte, sicher unseres Erachtens unzweifelhaft legitimer Papst. Erst sein Nachfolger Innocenz VII. hat 1404 bei seiner Wahl mit den anderen Cardinälen der römischen Obedienz eidlich verheißen, nöthigenfalls zur Herstellung der kirchlichen Einheit abdanken zu wollen, und der nach dessen Tod 1406 erhobene Gregor XII. übernahm ebenfalls die Pflicht der Cessio für den Fall, daß der Gegenpapst das Gleiche thue oder sterbe, und die Cardinäle Benedict's zur gemeinsamen Wahl eines neuen und einzigen Papstes bereit seien. Daß Gregor's Recht „in radice besser" war, als das des Benedict (S. 792.), wird kaum Jemand in Abrede stellen können; uns erscheint er als vollständig legitim. Unglaublich ist es, daß die Kirche von 1378 oder doch von 1389 bis 1409 ohne Oberhaupt war; einer der beiden Päpste, der römische oder der in Avignon residirende, war sicher wahrer Papst; das war sicher nicht Benedict, also Gregor. Die höchst bedenkliche Theorie, durch Nichterfüllung eines gegebenen Versprechens, oder durch Meineid gehe die päpstliche Würde verloren, wie man sie zu Pisa geltend machte (S. 874.), oder gar die Behauptung, Gregor sowohl als Benedict seien notorische Schismatiker und Häretiker, konnte nur von leidenschaftlicher Verblendung geltend gemacht werden. Die Synode von Pisa hat, wie König Ruprecht vorausgesagt, nur das Schisma verdreifacht und in der Kirche ein trauriges Andenken hinterlassen. Ganz treffend beurtheilt sie unser Verfasser am Schlusse des sechsten Bandes (S. 901 f.), dem wir hierin vollkommen beistimmen. Nicht ohne Schwierigkeit ist die von ihm noch nicht erörterte Frage, wie es sich mit der Legitimität Alexander's V.

(und seines Nachfolgers) verhält. Denn factisch huldigte diesem die Majorität der Christenheit und in der allgemein angenommenen Reihenfolge der Päpste ist er mitgezählt; wir haben Alexander VI. (1492—1503), aber einen Clemens VII. 1523—1534 und Benedict XIII. 1724—1730, so daß Robert von Genf und Peter de Luna nicht gerechnet sind. Auch haben Bellarmin und andere angesehene Theologen bis herab auf Tosti Alexander V. den legitimen Päpsten beigezählt. Consequenter scheint allerdings Raynald's Ansicht (a. 1409 n. 79—81.), die Ballerini und Phillip's (K. R. I. §. 31. S. 253 ff. III. §. 134. S. 324 f.) nebst vielen Anderen vertreten, zumal da gegen die Synode von Pisa und ihr Verfahren so viele Gründe sprechen (S. 790 f. 858 ff.) und bezweifelt werden muß, daß eine hauptlose Versammlung zu einer Absetzung befugt war, und daß die Motive des Urtheils irgendwie als stichhaltig erscheinen. Der Historiker hat aber nicht die Aufgabe, alle auftauchenden Rechtsfragen zu lösen, sondern durch Feststellung des objectiven Thatbestandes bereitet er nur diese Lösung vor. Für diese Feststellung ist in unserem Werke Bedeutendes geschehen, die Forschungen von Christophe, Schwab, Höfler, Janssen u. A. sind wohl berücksichtigt und gerade die Treue des Referates im Ganzen und im Einzelnen macht diese Darstellung ebenso anziehend als werthvoll.

Höchst wichtig sind auch viele der (weit über 300) Particularsynoden, die aus der Zeit von 1251 bis 1409 hier verzeichnet sind. Davon treffen die meisten (über 120) auf Frankreich, etwa 60 auf England, 57 auf Deutschland; den nächsten Rang nehmen Italien und Spanien ein; dann erst folgen mit wenigen Synoden Ungarn, Polen, Armenien, Scandinavien, Irland, Holland und Schottland. Natürlich kann für einzelne Provinzen die Zahl der Synoden noch beträchtlicher vermehrt werden; von Würzburger Synoden kommt z. B. nur das Nationalconcil von 1387 vor (S. 217 ff.); das Synodicon Herbipolense von Dr. Himmelstein (Würz-

burg 1855. p. 139 sq.) gibt noch Diöcesansynoden von 1298, 1314, 1329, 1373 und 1407.

Für die Kirchengeschichte sind namentlich die englischen Synoden wichtig, die seit 1382 in Sachen Wiclif's gehalten wurden; die Geschichte dieses berühmten Häretikers ist in die Darstellung sehr schön verflochten (S. 810 ff.). Auch des Huß und der Wirren an der Prager Universität wird (S. 796 ff.) bei Gelegenheit der von König Wenzel zu dem päpstlichen Schisma und der Erhebung der Cardinäle eingenommenen Stellung gedacht.

Mit diesem kurzen Referate ist der reiche Inhalt des vorliegenden Werkes noch lange nicht erschöpft. Aber sowie mir selbst dessen Lectüre ebenso viel Genuß als Belehrung gewährte, hoffe ich durch diese Zeilen zu eifrigem Studium desselben etwas beitragen zu können. Einen Gedanken möchte ich noch in Anregung bringen. Mit vielem Nutzen könnte ein jüngerer Theologe an der Hand dieser Conciliengeschichte mit Benützung anderer, einschlägiger Arbeiten eine gute Cultur- und Sittengeschichte der Völker des Mittelalters bearbeiten, die verschiedenen, zum Theil mit dem kirchlichen Leben zusammenhängenden Volksgebräuche illustriren, wozu schon das reichhaltige Register Anregung geben kann. So spricht z. B. die Salzburger Synode von 1274 von der Erwählung eines Knabenbischofs und Herr Prof. Hefele bemerkt (S. 153. N. 1.), daß diese Unsitte in einzelnen deutschen Gegenden bis in's achtzehnte Jahrhundert vorkam. Wir finden dieselbe auch in Italien im fünfzehnten Jahrhundert, z. B. in Parma (Ordinarium Ecclesiae Parmensis et Al. Barbieri. Parma 1866.), wie auch anderwärts. Eine Zusammenstellung und historische Würdigung verschiedener alter Bräuche in culturgeschichtlicher Beziehung wäre eine sehr dankenswerthe Arbeit. Von dem vorliegenden Buche aber will ich Abschied nehmen mit dem weiteren herzlichen Wunsche, dem verehrten Verfasser möge es vergönnt sein, nicht nur bis zum Trienter Concil, sondern herab bis auf die neueste

Zeit seine ausgezeichnete Arbeit in ungestörter Kraft fortzuführen und zu Ende zu bringen, der Kirche und der Wissenschaft zur Zierde und zur allseitigen Förderung.

Dr. J. Hergenröther.

Opuscula selecta Patrum, herausgegeben von Hugo Hurter, Priester der Gesellschaft Jesu, Professor der Dogmatik an der Universität Innsbruck. Wagner's Universitätsbuchhandlung.

Bei der Empfehlung eines Buches, hieß es einmal in einer Anzeige im „Katholik," wird in der Regel auf das „dringende Bedürfniß" hingewiesen, das die gelehrte Welt nach dem Buche hat, und dem das Buch abhelfen soll. Die gelehrte Welt hat aber schon oft die Erfahrung gemacht, daß manches Buch kein dringendes Bedürfniß gewesen, oder aber einem dringenden Bedürfniß nicht abgeholfen. Daher pflegt jetzt manches Buch trotz seiner Empfehlung ignorirt zu werden. Von dem Buche aber, das wir hier anzeigen, soll nicht gerade gesagt sein, es sei ein dringendes Bedürfniß, obwohl es sicher dringender ist, als manches andere, aber es soll damit dem Wunsche vieler jungen Theologen entsprochen werden. Candidaten der Theologie können und sollen doch bei ihrem Studium — die Kirchenväter, die Träger der Tradition, nicht ignoriren. Wer kann ihnen aber zumuthen, daß sie alle Kirchenväter, ja auch nur einen oder den andern, z. B. St. Augustin ganz lesen? Die drei oder vier Jahre, die dem Studium der Theologie zugewiesen sind, sind so voller Anforderungen, daß junge Leute beim besten Willen nicht allen nachkommen können. Daher geschieht es gar oft, daß sie das Studium der Theologie absolviren und die Kirchenväter blos vom Hörensagen kennen. Es vertröstet sich dann mancher junge Theologe auf die freien Stunden, die der spätere Beruf dem Caplan und Pfarrer

übrig läßt. Fast zu beneiden sind jene, die sich hierin nicht täuschen und neben ihren Berufspflichten die Werke der Kirchenväter nachstudiren können. Meistens aber ist der Wirkungskreis dergestalt, daß er dem Studium der Kirchenväter wenig Zeit übrig läßt. Daher kommts, daß manche Priester von Gottes Erde scheiden, und haben gar wenig von den Kirchenvätern gesehen und gehört und gelesen. Welche Fundgruben aber für geistliche Beredtsamkeit, für Pastoral, Katechese und Ascese würden da manchem Priester eröffnet, wenn ihm die Werke der Kirchenväter aus den alten Bibliotheken heraus in die Hände gegeben würden! Es thut Einem wirklich leid, bei so großem Reichthum darben und mit Mittelmäßigem sich begnügen zu sollen. Wäre also nicht jedem jungen Theologen, jedem Priester, Caplan und Pfarrer ein Dienst erwiesen, wenn ihm wenigstens das Beste aus den Werken der Kirchenväter in kleinem Format und um einen billigen Preis geboten würde? — Die deutschen Classiker erscheinen in Lieferungen von allen Formen, groß und klein und billig, um sie Allen zugänglich zu machen. Sind denn aber die Kirchenväter und alten theologischen Werke dem katholischen Theologen und Priester nicht mehr und nöthiger, als die deutschen Classiker? Daher würden es gewiß viele begrüßen, in wohlfeilen Lieferungen zu dem Besten, was die großen Männer der Vorzeit an geistigen Schätzen in der Kirche hinterlegt, zu kommen.

Da hat sich nun Pater Hurter, der Sohn des berühmten Convertiten, Professor der Dogmatik an der Universität Innsbruck daran gemacht, zunächst in usum et studium seiner eigenen Zuhörer, aber gewiß auch zum Nutzen aller Priester, Prediger, Katecheten und Asceten opuscula selecta Patrum mit kurzen gelehrten Anmerkungen, alle Jahre etwa drei bis vier Bändchen, dazu bei jedem dritten und vierten Bändchen ein Sachregister, sowie hie und da eine theologische Abhandlung herauszugeben, reichhaltig, aber wohlfeil, höchstens per Bändchen 24 Kreuzer. Wer das Glück

hatte, wie der Schreiber dieser Zeilen, sein Schüler gewesen zu sein, weiß, daß P. Hurter, Zögling der Propaganda in Rom, „scriba doctus ist in regno coelorum, similis homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera," bekannt und einheimisch, wie in der Theologie überhaupt, so besonders in den heiligen Vätern. Er will nur in „bescheidenen Ausdrücken" von dieser Sammlung gesprochen wissen; indessen von P. Hurter läßt sich etwas Gediegenes erwarten. Und damit die Leser einen besseren Begriff von dem Unternehmen bekommen, so möge hier gesagt sein, daß das erste Bändchen enthält:

1) vita et passio s. Cypriani per Pontium Diaconum, ein ehrwürdiges Document des Alterthums, das schon St. Hieronymus ein „egregium volumen" nennt;

2) liber s. Cypriani ad Demetrianum, eine apologetische Schrift;

3) liber s. Cypriani de catholicae Ecclesiae unitate; sammt einer Dissertation: Daemon vel invitus testis divinae originis religionis christianae. Das zweite Bändchen wird enthalten die Erklärung des Pater Noster von Tertullian, Cyprian und Thomas von Aquin. Aller gelehrte Apparat wird zwar bei Seite gelassen, doch jene Anmerkungen angebracht, die zum Verständniß schwieriger Stellen nothwendig sind. Wir glauben daher mit dieser Anzeige dem Klerus überhaupt einen Dienst zu erweisen. Es läßt sich nur eins gegen das Unternehmen sagen: es liefere Stückwerk. Allein nur Wenige haben Geld genug, sich sämmtliche Werke der Kirchenväter anzuschaffen, und Wenige haben Zeit genug, sämmtliche zu lesen. Bescheiden wir uns also mit den opuscula selecta Patrum, die eine jährliche Ausgabe von kaum mehr als einem Gulden verursachen dürften!

Dr. H.

VIII.

Kirchliche Rundschau.

Die Gefahren, mit welchen die Revolution im Jahre 1867 den apostolischen Stuhl in Rom bedrohte, haben unter den Katholiken des Erdkreises eine Rührigkeit und Opferwilligkeit hervorgerufen, größer, umfassender, für die Feinde der Kirche imposanter, als da Pius IX. in Gaëta in der Verbannung lebte, oder da ihm die schönsten Provinzen des Kirchenstaates geraubt wurden und General Lamoriciere — ruhmreichen Andenkens — die päpstliche Armee formirte.

Es ist seit dem 3. November, seit dem Tage, an welchem von der päpstlichen Armee die Revolution auf's Haupt geschlagen wurde, ein derartiger Umschwung in der öffentlichen Meinung Europa's zu Gunsten des Papstthums und der weltlichen Macht desselben eingetreten, daß die Regierungen der ersten Weltmächte nicht umhin können, davon Act zu nehmen und ihr Verhalten darnach zu modificiren, wie ja die französische Regierung davon durch entscheidende Thaten einen glänzenden Beweis gegeben hat. Auch haben die Erfolge der rührigen französischen Katholiken ihrer Regierung gegenüber auf die Katholiken der ganzen Welt überaus ermuthigend gewirkt und so hat das Jahr 1867 freudenreich für die Kirche geschlossen und haben wir eine tiefgehende mächtige Bewegung in das Jahr 1868 herübergenommen, die in allen ihren erhebenden, begeisternden Einzelnheiten an die schönsten Tage der Kirchengeschichte erinnert und den Abend des Pontificats Pius IX. mit mildem Schimmer verklären.

In dieser Bewegung schien Deutschland lange zurückzubleiben und theilnahmlos zuzusehen, so daß über diese Gleichgültigkeit theils bittere Vorwürfe laut geworden, theils ver-

schiedene Gründe gesucht wurden, dieses Benehmen zu erklären. Letzteres ist heute schon nicht mehr so nothwendig, denn schon stellt sich auch das katholische Deutschland würdig in die Reihe der dem Papst und dem ewigen Rechte getreuen Völker, wenn auch die mannigfaltigen Kundgebungen in dieser Hinsicht einen anderen Charakter haben, als in Frankreich, Belgien, Holland und anderen Ländern. Dem Papst ist auch diese Thätigkeit der deutschen Katholiken ein großer Trost in seinen Bedrängnissen.

Indem wir nun aus der Masse vorliegenden Materials für unseren Zweck Einiges herausheben, beginnen wir mit Oesterreich, auf das so gern ein Stein geworfen wird und dessen Katholiken immer wieder Vorwürfe hören müssen, daß daß sie ihre Schuldigkeit nicht thäten. Nachdem schon am 1. und 8. December von den vornehmsten Damen Wiens in 57 Kirchen und Capellen eine Sammlung für den heiligen Vater war gehalten worden und 36,863 fl. 23 kr., außerdem noch 8100 Fres. in päpstlichen Obligationen und anderen Werthpapieren abgeworfen hatte, dazu auch noch sehr namhafte Beiträge von der kaiserlichen Familie, von mehreren Erzherzögen, vom König von Hannover, der Herzogin von Koburg, vom Adel Oesterreichs, vom hohen deutschen Ritterorden gekommen waren, nahm der St. Michaelsverein in Wien die Organisation einer permanenten Unterstützung des heiligen Stuhles mit Gut und Blut von Seite der Katholiken Oesterreichs in die Hand und mit segensreichem Erfolg. Sowohl die österreichischen Kirchenfürsten als die verschiedenen katholischen Vereine der Monarchie sagten ihre Mitwirkung zu; Baron Stillfried reiste nach Paris, um die dortige Organisation kennen zu lernen und schon am 28. December konnte man in Wien Thaten gewahr werden, von denen nur zu wünschen ist, daß sie überall in Oesterreich und Deutschland Nachahmung finden. An diesem Tage wurde in Wien eine glänzende Katholikenversammlung gehalten, an der sich auch die Aristokratie zahlreich betheiligte. Wir können nicht

umhin, einige Sätze aus der Eröffnungsrede des Herrn Baron Stillfried hier einzuschalten: „Oesterreich soll in dieser Bewegung nicht zurückstehen; die Welt soll wissen, daß auch in Oesterreich Katholiken leben, die mit Gut und Blut für den heiligen Stuhl einzustehen entschlossen sind und die auch eine Macht bilden, welche man nicht ignoriren darf. Zwar beschäftigen uns zahllose innere Fragen, die nach Lösung schreien; aber eine Lösung ist nicht möglich, so lange nicht der Angelpunkt aller Ordnung, auch der politischen und socialen, das römische Papstthum, in seinem legitimen Rechte und Besitze gesichert ist. Darum ist die Vertheidigung des heiligen Vaters die Hauptsache, hinter der alle anderen Fragen zurückstehen müssen. Indem wir für Rom eintreten, bewähren wir uns auch als treue und loyale Oesterreicher; indem wir das Schwert des heil. Michael hoch erheben, wollen wir auch unseren apostolischen Monarchen in den Stand setzen, als solcher zu regieren.“ Mit solchen Sätzen wird zwar das neue parlamentarische Professoren-Ministerium wenig einverstanden sein und soll von demselben auch, wie man hört, die Erlaubniß für die päpstliche Armee in Oesterreich zu werben, nicht gegeben werden; aber, wenn, wie der Anfang so schön gemacht worden, Adel, Klerus und Volk fest zusammenstehen in Wahrnehmung der höchsten Interessen des Rechtes, so wird doch geschehen, was sie wollen und was der Kirche frommt und nicht, was jene Minister beschließen. An den Debatten bei jener Versammlung betheiligten sich u. A. Fürst Jablonowsky, Fürst Salm, Graf Blome, Landgraf Fürstenberg, Graf Belcredi, die Grafen Leo, Friedrich, Joseph Thun, Graf Fries, Baron Königsbrunn, Baron Schneeburg. Sämmtliche Herren und alle Mitglieder des St. Michaelsvereins verpflichteten sich, mit allem Eifer für die Bedürfnisse der päpstlichen Armee zu sorgen, speciell durch Anwerbung und Erhaltung päpstlicher Zuaven aus Oesterreich. Das Comité hiefür constituirte sich sofort und hat sich mit allen katholischen Vereinen Oesterreichs in Verbindung gesetzt. Graf und

Gräfin Blome, Graf Friedrich Thun, Graf Fries, Baron Brenner, Dr. Arndts zeichneten sofort je 500 Frcs. zur Gestellung je eines Zuaven. Kardinal Rauscher und Graf Buquoy zeichneten je 1000 fl. und so gaben Alle, so daß an selbem Tage für 25 päpstliche Soldaten die Gelder vorhanden waren und dem heiligen Vater von Wien aus ein schönes Neujahrsgeschenk konnte übermittelt werden — zum Aerger der gesammten Judenpresse Oesterreichs. Das Beispiel, das Wien gegeben, findet Nachahmung im ganzen Kaiserstaat und werden wir bald wieder von derartigen Beweisen katholischen Lebens in Oesterreich berichten können. Die Sammlungen des „Oesterr. Volksfreund" haben bereits eine bedeutende Höhe erreicht.

Gehen wir von Wien nach Schlesien. Die Katholiken der großen Diöcese Breslau sind, die Wahrheit gesagt, allen Katholiken Deutschlands in ihrer eifrigen Bethätigung für den Papst mit gutem Beispiel vorangegangen. Hier begannen die Collecten für die Streiter Pius IX. zuerst, hier wurde am 19. November die erste katholische Generalversammlung zur Besprechung der Gefahren für den heiligen Stuhl und der ihm zu leistenden Hilfe abgehalten; dann kamen die Versammlungen in Köln und in Mainz, die beide so mächtig die Bewegung im ganzen Rheingebiete und in Westphalen gefördert und in Rom wie in Paris und Berlin gleiche Aufmerksamkeit erregt haben. Bis Anfangs Januar 1868 waren im Bisthum Breslau über 30,000 Thaler an außerordentlichen Gaben für die Armee Pius IX. eingegangen und inclusive des Peterspfennigs hat die Diöcese im Jahr 1867 über 50,000 Thaler aufgebracht, Nun wird im ganzen weiten Bisthum über den Vorschlag discutirt, den neulich Dr. Wick durch die „Breslauer Hausblätter" gemacht hat, dahin gehend, daß für das Jahr 1868 jedes der 82 preußisch-schlesischen Dekanate die Unterhaltungskosten mit 500 Frcs. für je einen päpstlichen Freiwilligen aufbringen solle. Die Proposition wird ganz gewiß ihre Wirkung thun und wenn auch die

preußische Regierung die Errichtung von päpstlichen Werbe-bureaux, sowie die Anwerbung der eigenen dienstpflichtigen Unterthanen verboten hat, so finden sich doch, wenn erst die Mittel geboten sind, alsbald auch die Wege, um junge tapfere Leute, die allen Anforderungen Genüge leisten, nach Rom zu senden. Denn es sind mit Erlaubniß der französischen Regierung gegen Mitte December 1867 sowohl in Straßburg im Hotel „Stadt Wien" als in St. Louis an der deutsch-schweizer-französischen Grenze Werbe-Depots errichtet und sind in denselben in den letzten Wochen je bald 50, bald 80 junge Leute angeworben und über Marseille nach Rom geschickt worden, wo nun doch auch eine deutsche Legion bei Verstärkung der päpstlichen Armee auf 15,000 Mann errichtet werden soll. Bei diesen Depots werden nur katholische ledige junge Leute von 19—30 Jahren angenommen, die gute Sittenzeugnisse aufzuweisen haben. Baiern, Rheinländer, Westphalen, Oesterreicher sind in den letzten Wochen viele dahin gekommen und die Sache nimmt den besten Fortgang — trotzdem, daß auch die badische Regierung ihre dem heiligen Stuhle unfreundliche Gesinnung bei dieser Gelegenheit wieder kundgegeben hat.

Aber sind sie denn in der That noch so nothwendig alle diese Werbungen und Sammlungen in der ganzen katholischen Welt? möchte Einer fragen. Haben wir denn nicht mit hoher Befriedigung die Erklärung der kaiserlichen französischen Regierung in der Sitzung des gesetzgebenden Körpers vom 5. December 1867 vernommen, wornach dieselbe entschlossen ist, Rom und das römische Staatsgebiet gegen jeden Angriff zu schützen und niemals zu dulden, daß die Hauptstadt der Christenheit und das römische Staatsgebiet den Feinden des Papstes zur Beute werde? Genügt denn der französische Schutz nicht?

Die Antwort auf solche Fragen ist in zahlreichen Katholikenversammlungen Deutschlands im November und December 1867 gegeben und im Namen von Tausenden und Zehn-

tausenden von katholischen Männern in Resolutionen energisch genug kundgegeben worden. Sie ist z. B. schön ausgesprochen in der dritten Resolution der Freiburger Versammlung am 29. December, die da lautet: „Es ist die heilige Ehrenpflicht aller Katholiken, für die Erhaltung der zeitlichen Gewalt des Papstes in Rom, der Hauptstadt der Christenheit, und im römischen Staatsgebiete, mit allen Kräften einzustehen durch Gebet, durch freiwillige Liebesgaben, und von Seiten derjenigen Katholiken, deren persönliche Verhältnisse dieses erlauben, nöthigen Falls durch Kriegsdienst im römischen Heere. Wir können nur auf das lebhafteste wünschen, daß dem edeln Beispiele anderer Nationen nachfolgend, auch deutsches Blut der glorreichen und heiligen Sache des Papstes sich weihe."

Und Gleiches vernahm man in Mainz, in Köln, in Münster, Trier, Wiesbaden, Paderborn, Aachen, Düren, Cleve, Limburg a. d. L., Heiligenstadt, Camberg, Elberfeld, Bocholt und wo immer derartige Katholikenversammlungen abgehalten wurden, welche, was man auch gegen die Resolutionen sagen mag, dennoch von großem Segen geworden sind.

Von besonderer Bedeutung ist auch folgende Resulution der Freiburger Katholikenversammlung:

„Wir rufen an und bitten alle christlichen Fürsten in Erwägung der ihnen von Gott auferlegten Pflicht, die Gerechtigkeit und das Recht in der menschlichen Gesellschaft zu erhalten und zu schützen, daß sie in Rücksicht auf ihre katholischen Unterthanen, aber auch nicht minder im allgemeinen Interesse der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, das auf eine so empörende Weise verletzte, und fortwährend bedrohte Recht des heiligen Vaters Pius IX. in seiner Eigenschaft als Fürst und Souverän schützen und wiederherstellen mögen.

„In dieser Beziehung erkennen wir mit ehrerbietigem Danke an, daß Se. Majestät der König von Preußen bei der Er-

öffnung des gegenwärtigen Landtages in der Thronrede ausgesprochen hat: „Das Bestreben seiner Regierung werde dahin gerichtet sein, dem Anspruche Seiner katholischen Unterthanen auf Seine Fürsorge für die Würde und Unabhängigkeit des Oberhauptes ihrer Kirche gerecht zu werden."

Der König von Peußen hat bereits eine Menge Adressen erhalten, in welchen ihn seine katholischen Unterthanen bitten, dies sein gegebenes Königswort zu erfüllen. Was diese zahlreichen Adressen, mit tausenden und abertausenden von Unterschriften bedeckt, für eine Wirkung hervorgebracht haben, darüber ist bis zur Stunde nichts Bestimmtes bekannt geworden. So viel nur ist sicher, daß diese Massenversammlungen sehr viel zu denken gegeben haben — in allen nicht katholischen Kreisen.

Kölner Frauen und Jungfrauen haben einen Aufruf erlassen zu dem Zweck, durch eine große Verloosung dem römischen Stuhl in der gegenwärtigen Bedrängniß auch ihrerseits außerordentliche Mittel zuzuwenden, und „soviel sie es immer vermögen, durch ein in Liebe und von Herzen gebrachtes Opfer ihre Ergebenheit für den heiligen Vater zu bekunden." Möge dieses schöne Beispiel bei allen katholischen Frauen Deutschlands Nachahmung finden.

Die Studirenden in Münster und Paderborn haben eigene Vereine zur Gestellung von Zuaven gebildet. In Baiern nehmen die Sammlungen für den heiligen Vater einen sehr erfreulichen Fortgang, wenn auch die Regierung dieselben nicht gerne sieht. Auch erhält der junge König Ludwig II. von Klerus und Volk Adressen, deren wesentlichen Inhalt in dem Satze gipfelt: „Es möge Seine Königliche Majestät in allen Regierungshandlungen und bei jeder gegebenen Veranlassung unerschütterlich darauf hinwirken, daß die weltliche Macht des heiligen Vaters aufrecht erhalten werde, und daß die Regenten katholischer Unterthanen ohne Zögerung die Mittel vereinbaren, welche unerläßlich nothwendig sind, um den heiligen Vater in seinem durch den ältesten Besitzstand

und die Interessen der Kirche geheiligten Rechte auf den Kirchenstaat zu schützen."

Aus Vorstehendem ersieht man, daß die Katholiken Deutschlands mannhaft durch Schrift, Wort und That für die Interessen des Papstthums einstehen, wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß noch bei weitem mehr von ihnen geschehen könnte und von den Katholiken anderer Länder auch unverhältnißmäßig mehr bereits geschehen ist. Beschließen wir unsere Rundschau mit Anführung einiger Einzelnheiten aus der katholischen Thätigkeit benachbarter Völker. Aus Holland, wo unter den 1,300,000 Katholiken ein frischer Geist weht (und wo man z. B. von 1815—1865 mehr als 75 Millionen Thaler aus Privatmitteln zu Kirchenbauten verwendete; wo man vor einigen Monaten eine illustrirte Zeitschrift gründete, die jetzt schon 12,000 Abonnenten hat; wo 1864 von der päpstlichen Anleihe allein für 930,000 Thaler Actien genommen wurden); aus diesem Holland sind bis heute, wie die neuesten Nachrichten lauten, beinahe 2000 junge Männer in Rom eingetroffen, darunter 650 aus der Diöcese Harlem, bei 300 aus Amsterdam. Die Regierung stellt ihnen kein Hinderniß und im Geben sind die Holländer unermüdlich. Dreimal haben sie dem heiligen Vater ein Neujahrsgeschenk gemacht, 1865, 1866 und 1867, und diese drei Geschenke repräsentiren die sehr stattliche Summe von 311,000 Thalern. Und doch bewegen sich die meisten Gaben der holländischen Katholiken zwischen ein paar Silbergroschen und einem Thaler. Wenn wir in Deutschland in gleicher Weise opferwillig wären, wie ganz andere Resultate kämen zum Vorschein.

Es ist allgemein bekannt, was Belgien und Frankreich für die Armee Pius IX. gethan haben und brauchen wir Oftgesagtes hier nicht zu wiederholen; was die gespendeten Summen betrifft, so geht es in Belgien und Frankreich in die Hunderttausende und Millionen, wie es in Deutschland in die Zehntausende geht. In Belgien versäumen Bischöfe, Priester und Laien keine Gelegenheit, ihre Anhänglichkeit an die

Kirche und das Recht des heiligen Vaters vor aller Welt zu documentiren. Das katholische Frankreich hat diesmal glänzend seine Schuldigkeit gethan und Wunderbares geleistet. Das religiöse Gefühl des Volkes, das den Katholicismus seinen nationalen Gütern beizählt, hat sich empört gegen eine Politik, welche eine Bundesgenossenschaft mit einem Banditenchef unterhält, der seine Horden zur Beraubung und Entthronung des Hauptes der katholischen Kirche aussendet. Der Zorn des katholischen Volkes veranlaßte die ministeriellen Erklärungen des 5. December 1867: „Frankreich wird niemals dulden, daß Italien sich in den Besitz Roms und des gegenwärtigen Gebietes des Kirchenstaates bringe.“ Diese Worte begleitete das Haus mit einem Beifallssturm.

Spanien ist, wie seine Königin, noch immer durch und durch katholisch, und wäre es eine Weltmacht wie Frankreich, sein Schwesterland Italien „wäre nicht der Dekatholisirung, der heilige Vater nicht den Brutalitäten gedungener Räuber überlassen worden.“ Spanien ist bereit, jede Stunde dem heiligen Vater eine Legion und auch mehrere zur Verfügung zu stellen und auch Panzerschiffe zu senden. Die „Esperanza“ sammelte bis Ende December 1867 für den Papst über eine Million Realen; die von dem „Pensamiento“ gelegentlich des Festes der unbefleckten Empfängniß für den Triumph der päpstlichen Waffen eröffnete Liste erreichte bis zum 8. December incl. die Summe von 219,560 Realen. In allen Theilen des Landes nehmen diese Sammlungen den erwünschtesten Fortgang, lauten die neuesten Berichte.

Noch eine Notiz aus der transatlantischen Welt. Als man in Canada erfuhr, daß bei Mentana ein Canadier verwundet worden, erschien ein Aufruf um 30 Freiwillige. Statt 30 meldeten sich aber alsbald 300, die sich sofort im Büreau des Journals von Montreal einschreiben ließen, um dem Papste ihr Geld und ihre Kräfte zu weihen.

Angesichts solcher Thatsachen — wer möchte da verzagen, wer sollte nicht frischen Muth gewinnen bei der Jahreswende,

wer nicht den Vorsatz fassen, auch seiner Seits Alles, was in seinen Kräften steht, beizutragen zum glücklichen Ausgang des großen Kampfes, der zwischen Christus und Antichrist eben gekämpft wird? Die Gerechtigkeit wird siegen in Pius IX. Wir sahen eben, welche Begeisterung die katholische Welt für ihren heiligen Vater erfüllt. Wie steht es dagegen mit seinem Hauptfeinde, dem revolutionären Italien? Die materielle Existenz des jungen Raubstaates steht an der Grenze der Verzweiflung, und die jakobinische Emeute ruht und rastet nicht, bis das Werk ihres nationalen Wahnsinnes mit einem religiösen Selbstmorde endet. Was haben sie zuwege gebracht, du „freies“ Italien, deine „Retter,“ deine Propheten, die dir immer von Glück und Größe vorschwätzen. Wo sind die Früchte deiner „Freiheit?“ „Du könntest es bereits wissen, du tieferniedrigtes, in namenlosem Elend schmachtendes Italien, wissen nach den bitteren Erfahrungen des zwar kurzen, aber höchst lehrreichen Genusses deiner s. g. bürgerlichen und religiösen Freiheit. Diese „Freiheit“ hat deinen Wohlstand vernichtet, das Bürgerglück des goldnen Friedens dem Parteigewühle der revolutionären Propaganda geopfert, deine Söhne in die Genossenschaft regulärer oder irregulärer Raubhorden gelockt oder getrieben, deine Fluren verwüstet und mit Bürgerblut getränkt. Diese Freiheit hat die Pflanzstätten christlicher Gesinnung und Gesittung beraubt, entheiligt, verwüstet, wehrlose Priester und Nonnen vergewaltigt und verbannt, dem Elende und dem Hungertode preisgegeben, der Kirche ihre Schulen, ihre Hirten und ihr Vermögen mit Gewalt entrissen. Diese Freiheit hat sogar ihre Räuberhand in das innere Heiligthum der Familie hineingestreckt und mit der Civilehe das heiligste Band, von dessen göttlicher Einsetzung und sacramentaler Unverletzlichkeit der sichere Bestand, das Lebensglück und die sittliche Integrität der Familie nothwendig bedingt ist, gelockert, entweiht und zum Spielball der menschlichen Leidenschaften erniedrigt.

Das ist die kurze Geschichte deiner bürgerlichen und religiösen Freiheit, armes, betrogenes Italien. So hat man die Verheißung der Freiheit der Person und der religiösen Ueberzeugung deiner Bürger geachtet. So viel ist die Bürgschaft einer italienischen Regierung werth, wenn sie Freiheit dem Staate, Freiheit der Kirche gewährleistet.

Und dieser Bürgerschaft soll sich der Papst anvertrauen?“ [1])

---

1) Bamberger Past.-Bl. 1868. Nr. 1.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

IX.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

Hegel in Italien.

I.

Hegel im Auslande. — Einführung und Verbreitung seiner Lehre in Italien. — Die Universität Neapel: die italienische Metropole des Hegelianismus. Deutsche Wissenschaft, Sprache und Literatur daselbst. — Hegelische Philosophie, Liberalismus und Revolution. — Der Hegelianismus und die italienische Regierung: das Ministerium de Sanctis. — Die geheime hegelische Propaganda — Salvetti, Turchiarulo, Libreria Detken. — Ein deutschfreundlicher Oberbibliothekar in Neapel.

Von allen philosophischen Systemen, an denen Deutschland seit dem Beginne unseres Jahrhunderts so reich ist, hat bekanntlich keines ein so großes Uebergewicht gewonnen, als der Panlogismus des Hegel. Doch war diese geistige Hegemonie von nicht langer Dauer; denn schon mit dem Tode des Meisters († 1831) begann auch die von ihm begründete und nur durch sein Ansehen zusammengehaltene Schule mit raschen Schritten sich aufzulösen, so daß bereits ein Decennium später Hegel's erbittertster Gegner, Arth. Schopenhauer, an Brockhaus schreiben konnte: „Die große Seifenblase der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie ist soeben im endlichen Platzen begriffen.“ Die Gunst der Mächtigen hatte sich allmälig von der Schule zurückgezogen; von den Schülern und Freunden Hegel's folgte einer nach dem anderen dem Lehrer im Tode nach; die Ueberlebenden aber gingen, die frühere gemeinsame Fahne verlassend, nach den verschiedensten Richtungen hin ihre eigene Wege. Die jetzigen Anhänger Hegel's in Deutschland sind nur das Residuum dieses seit mehr denn

dreißig Jahren unaufhaltsam fortschreitenden geistigen Zersetzungsprocesses.

Während aber der ehedem so mächtige Baum der Hegel'schen Philosophie auf der heimathlichen Erde selbst beinahe zum morschen Stamme geworden ist, hat er Ableger nach fast allen außerdeutschen Ländern entsendet und dort, je nach der Empfänglichkeit des Bodens, von Neuem mehr oder minder feste Wurzeln gefaßt. Die absolute Philosophie zählt Anhänger in Dänemark und Schweden, in Polen und Rußland, in Ungarn, Serbien und Rumänien, in Frankreich und England und sogar über dem atlantischen Ocean; die zahlreichsten aber in dem neuen Italien. Als Sammelpunkt dieser Männer innerhalb und außerhalb Deutschlands erscheint die auf Anregung des polnischen Grafen Cieszowski und des Prof. C. L. Michelet am 5. Januar des Jahres 1843 zu Berlin gegründete „Philosophische Gesellschaft," welche sich zur Aufgabe gestellt hat, die noch übrigen Schüler und Freunde Hegel's zu verbinden, um „vereint für die nähere Verständigung und die allseitige Fortbildung der (von Hegel ausgegangenen) Philosophie als der Wissenschaft des Absoluten zu wirken [1]," und diesen Zweck durch monatliche Sitzungen, in welchen Vorträge, philosophische Abhandlungen und Berichte über philosophische Schriften mit Kritiken und Discussionen wechseln, sowie durch Correspondenzen u. dgl. zu erreichen sucht, jedoch nur mit Mühe die disjecta membra der einst so stolzen Schule zusammenzuhalten vermag. Nachdem sie eine Zeit lang zur Veröffentlichung ihrer Abhandlungen Fichte's „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" benützt hatte, schuf sie sich (vom 1. October 1860 ab) ein eigenes, wissenschaftliches Organ: „Der Gedanke," das neben Aufsätzen und Kritiken von Zeit zu Zeit auch Notizen und Original-

1) Vgl. die Zeitschrift „Der Gedanke." Bd. I. S. 66. u. Bd. III. S. 143 f.

berichte über die gegenwärtigen Bewegungen der Philosophie in den verschiedenen Ländern enthält und namentlich über den Stand und die Fortschritte des Hegelismus in der Gegenwart manche Aufschlüsse gewährt [2]).

Hegel's Freunde in Berlin machen mit dieser Verbreitung im Auslande große Reclame [3]). Mit Unrecht; denn Frankreich und Italien ausgenommen, kann sich der Hegelianismus in keinem außerdeutschen Lande bedeutender Erfolge rühmen. Vorliegende Studie hat sich zur Aufgabe gestellt, diese Richtung in der gegenwärtigen italienischen Philosophie näher in's Auge zu fassen. Es scheint uns aber im Interesse der folgenden Darstellung zu liegen, zuerst in allgemeinster Skizze ein geographisches Gesammtbild von der gegenwärtigen Verbreitung der Hegel'schen Philosophie zu entwerfen. Der Kreis der italienischen Hegelianer wird aus den übrigen ihn umgebenden Gruppen nur um so bestimmter hervortreten. Beginnen wir mit dem Norden!

In den scandinavischen Ländern vertreten den Hegelianismus Borelius, Professor in Calmar, gegen den Leibnitzianer C. J. Boström und M. J. Monrad, Professor an Universität Christiania; beide Männer correspondirende Mit-

---

2) In demselben Jahre 1860 gründeten auch die Herbartianer in Leipzig sich ein eigenes Organ in der „Zeitschrift für exacte Philosophie" unter der Redaction von Allihn und Ziller, so daß Deutschland von da ab mit der älteren von Fichte drei rein philosophische Zeitschriften besitzt, welche so ziemlich die gegenwärtigen Richtungen der deutschen Philosophie auf außerkirchlichem Gebiete repräsentiren. Seit 1867 erscheint „Der Gedanke" (VII. Bd.) nach kurzer Unterbrechung neu organisirt, mit etwas verändertem Titel, erweitertem Programme und vermehrter Redaction, indem dem bisherigen Redacteur C. L. Michelet der zweite Schriftführer der Gesellschaft, J. Bergmann, an die Seite tritt. Michelet eröffnet das erste Heft dieses Jahrganges mit einem interessanten Artikel über die Schicksale des Hegelismus in Deutschland seit den letzten dreißig Jahren.

3) „Der Gedanke." Bd. III. S. 207 f.

glieder der „philosophischen Gesellschaft" zu Berlin [4]). — „In Rußland," berichtet Petrow in seiner Literaturgeschichte, „wurden die Ideen Hegel's eingeführt durch Stankewitsch, um den sich in Moskau ein kleiner Kreis talentvoller Jünglinge schaarte. In fortgesetzten Discussionen wurde die Lehre Hegel's erklärt und auf die historische und literarische Kritik angewendet. An der Spitze der letzteren stand Bjelinski (1834 bis 1847). In einer zahllosen Menge von Aufsätzen überschaute er die russische Literatur theils am Leitfaden der Hegel'schen Ideen, theils dem eigenen, unter dem Einflusse des deutschen Philosophen gebildeten klaren Blicke folgend .... Später schrieb Bjelinski für den Moskauer „Beobachter." Hier ist der Einfluß Hegel's augenscheinlich .... Am Ende des Jahres 1839 trat eine merkliche Erkältung gegen Hegel ein. Damals lud man Bjelinski nach Petersburg ein, um sich an dem „Vaterländischen Repertorium" zu betheiligen. Die Uebersiedelung in diese officielle Stadt, die geeignet ist, auch die süßesten Phantasien zu zerstören, veranlaßte auch den Kritiker, die Wirklichkeit ernstlicher in's Auge zu fassen, und nur solchen Theorien zu trauen, die von ihr bestätigt werden. Gegenwärtig arbeitet Strachow an einer russichen Uebersetzung der Geschichte der neueren Philosophie von K. Fischer, die sich bereits einer großen Theilnahme erfreut [5]).

---

4) „Der Gedanke." Bd. I. S. 179 f. Bd. III. S. 51 ff. und 220 f.

5) Petrow: Curs der russischen Literaturgeschichte. Dritte Ausgabe. St. Petersburg 1867. S. 125 ff. In den fünfziger Jahren, besonders gegen Ende derselben, drang der neueste physiologische Materialismus Deutschlands auch in Rußland ein und veranlaßte eine ziemlich umfangreiche Literatur. Ebend. S. 179. Daß der deutsche Rationalismus und Pantheismus in der letzteren Zeit unter den Russen immer mehr Anhänger gefunden habe, geht daraus hervor, daß man eben jetzt auch auf theologischem Gebiete anfängt, demselben zu polemischen Zwecken Aufmerksamkeit zu schenken. In Philaret's (Erzbischofs von Tschernigow) 1864 erschienener „Rechtgläubiger Dogmatik" wird zum

An den russischen Universitäten konnte die Hegel'sche Philosophie nur sporadisch Eingang finden. Nach einer Verordnung des Kaisers Nicolaus besitzen daselbst die orthodoxen Geistlichen das Monopol des philosophischen Unterrichtes, daher die Anhänger Hegel's sich auf die untergeordneten Fächer, wie Aesthetik, Pädagogik u. s. w. werfen mußten, um ihren Lehrstuhl zu behalten[6]).

In Polen wirkte besonders der Graf Cieszkowski, als Chorführer der Philosophen der slavischen Zukunftsgeschichte, die der Form nach wenigstens sämmtlich Hegelianer sind. Auch in Ungarn treffen wir den Hegelismus, durch protestantische Predigeramtscandidaten eingeführt, und als Hauptvertreter werden genannt: L. Tarczy, J. Warga und An-

---

ersten Male auf Hegel, Schleiermacher, Strauß u. A. Bezug genommen. Der Autor bemerkt in der Vorrede: „In früherer Zeit waren die Ansichten des deutschen Rationalismus in Rußland nur durch fremde Werke bekannt, und zwar nur Personen, die ihr Beruf verpflichtete, die Wege des menschlichen Gedankens zu verfolgen. In jüngerer Zeit fingen diese Ansichten an, in russischen Büchern sich zu zeigen und in der russischen Gesellschaft bekannt zu werden. Daher ein Werk, das mit Rücksicht auf solche Ansichten geschrieben ist, in gegenwärtiger Zeit nicht überflüssig zu sein scheint."

6) Die Philosophie ist in Rußland an allen Universitäten orthodoxen Priestern übergeben, welche die ausführlichen Conspecte ihrer Vorträge der „heiligen Synode" zur Prüfung und Approbation vorlegen müssen. Die Professoren dürfen sich nicht einmal Bücher kommen lassen ohne die vorhergehende censorische Prüfung, zu welchem Zwecke dann die Bücherpakete oft ein halbes Jahr und länger uneröffnet an dem unmenschlich überhäuften Censoramte zu Petersburg, Riga u. s. w. liegen und so fehlen ihnen fast regelmäßig die nothwendigsten Hand- und Lehrbücher für ihre Vorlesungen. Vgl. E. Osenbrüggen: Norddeutsche Bilder. Leipzig 1853. S. 238 ff. (mitgetheilt in Hist.-pol. Blät. Bd. 33. S. 615). Wir wissen nicht, ob und in welchem Umfange diese geistige Quarantäne in dem Czarenreiche noch jetzt geübt wird; Thatsache ist, daß trotz derselben die Lehren der deutschen Philosophie dort Eingang und Verbreitung gefunden haben.

dere [7]). Dasselbe geschah in Serbien und Rumänien. Viele Serben besuchten die deutschen Hochschulen, besonders die berlinische, und trugen die deutsche Philosophie in die Gegenden der unteren Donau. Für Verbreitung der Hegel'schen Lehre wirkte namentlich Dem. Matics, Professor des Rechts am Lyceum zu Belgrad, später Unterrichtsminister, als welcher er sich vergebens bemühte, die genannte Anstalt zum Range einer Universität zu erheben [8]). In Frankreich sucht, seit in den vierziger Jahren der Socialist Pierre Leroux (De l'humanité, de son principe et de son avenir. 2 vol. 1840.) dem Pantheismus Bahn gebrochen und Pelletan und Dollfuß das System des Humanismus in der Weise Feuerbach's eingeführt, besonders E. Vacherot die Hegel'schen Ideen einzubürgern [9]). Der Einfluß des Berliner Philosophen auf Jules Michelet, E. Renan, H. Taine u. A. ist bekannt. —

Unter den praktischen Engländern findet der Hegel'sche Idealismus nur sehr schwer einige Freunde. Zu diesen gehört J. H. Stirling, dessen Richtung sich als die eines Althegelianers oder eines Hegelianers „der strictesten Observanz" zu erkennen gibt [10]). — In Amerika scheint sich in den letzten Jahren zur Einführung und Verbreitung der deutschen Philosophie ein ähnlicher Verein gebildet zu haben, wie die

7) Vgl. Lit. Handweiser. 1867. Nr. 60. Sp. 441.: „Die ungarische Literatur seit 1830."

8) „Der Gedanke." Bd. I. S. 75. Bd. III. S. 57. Bd. IV. S. 78.

9) Vgl. dessen Hauptwerk: La Metaphysique et la Science. 3 vol. 1860. II. edit. Eine gründliche und scharfsinnige Widerlegung des französischen Neuhegelianismus von spiritualistischem Standpunkte aus gab Caro: L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques. 1864.

10) J. H. Stirling: The secret of Hegel being the Hegelian system in origin, principle, form and matter. 2 vol. Lond. Longman. 1865. Vgl. hierüber Gottschall: „Hegel in England" in den Blättern für literarische Unterhaltung. 1866. Nr. 5. Soeben vollendete Stirling eine englische Uebersetzung von Schweglers „Handb. d. Phil."

philosophische Gesellschaft in Berlin. Der Missouri-Republican enthält hierüber folgende interessante Notiz[11]): „Zu St. Louis in Missouri besteht seit einiger Zeit eine philosophische Gesellschaft, gestiftet zu dem Zwecke, das Studium und das Verständniß der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel nicht nur unter ihren Mitgliedern (durch Discussionen, Vorträge u. s. w.) zu fördern, sondern auch in weiteren Kreisen unter den Gebildeten der vereinigten Staaten zu verbreiten. Die Mehrzahl der Mitglieder hält Hegel für den besten Interpreten der großen philosophischen Bewegung, die mit Kant begonnen, und ein Herr W. T. Harris will daher noch in diesem Jahre (1866) eine bereits vollendete Uebersetzung von Hegel's Logik nebst Einleitung veröffentlichen und hat außerdem die Uebersetzung der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie übernommen. Professor Snyder und Dr. Hall arbeiten an einer Uebersetzung der Naturphilosophie; ein anderes Mitglied ist mit der Aesthetik Hegel's beschäftigt, während ein Herr Krüger sich zu Fichte hält und mehrere Schriften von ihm bereits übertragen hat."

Kehren wir von unserer Rundschau zurück! So allgemein und flüchtig wir auch dieselbe halten mußten, so zeigt sie uns dennoch, daß von allen Systemen der neueren deutschen Philosophie keines eine so ausgedehnte locale Verbreitung gefunden habe, als die Lehre Hegel's, ohne jedoch irgendwo namhafte und einflußreiche Erfolge erzielt zu haben. In den meisten Ländern scheitert die Hegelische Propaganda theils an dem Widerstande der Regierungen, theils an dem heterogenen nationalen Charakter der Völker. Nur Ein Land findet sich in der europäischen Ländergruppe, in dem der Hegelismus seit einigen Jahren mehr als irgendwo eine günstige Aufnahme und Verbreitung gefunden: die italienische Halbinsel. Indem wir in den folgenden Blättern diese Erscheinung

11) Mitgetheilt in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" von J. H. Fichte. 1866. Bd. 49. S. 191.

näher in's Auge fassen, werden wir unsere Studie hierüber in folgende Fragen gliedern: Wie und durch welche Mittel wurde die Philosophie Hegel's in Italien eingeführt und verbreitet? Welches sind die localen Mittelpunkte und die Hauptvertreter dieser philosophischen Bewegung? Welche Erfolge errang sie, welche Reaction rief sie hervor?

Wenn wir die philosophische Literatur jenseits der Alpen seit ungefähr zwei Jahrzehnten überblicken, so ergibt sich uns die nicht mehr bezweifelbare Thatsache: Italien, seit alter Zeit so reich an originellen Denkern, so fruchtbar an philosophischen Ideen, so treu in der Bewahrung und Fortbildung der einheimischen Wissenschaft, scheint heutzutage, wenigstens in einem Theile seiner Gelehrten, auf eigene Productivität und geschichtliche Traditionen verzichtet zu haben, um sich einer philosophischen Strömung in die Arme zu werfen, die sowohl ihrem Ursprunge, als ihrem Wesen nach dem italienischen Geiste fremd ist. Es ist dies die neuere deutsche Philosophie, und zwar zunächst in ihrer letzten Entwickelungsform, der hegelischen. Man würde jedoch irren, wollte man den Hegelianismus für eine völlig neue Erscheinung in Italien halten: er hat bereits seine Geschichte, und diese beginnt und schreitet fort parallel mit der politischen Bewegung in diesem unglücklichen Lande. Schon der Philosoph des „jungen Italiens“ hat auf diese Thatsache hingewiesen, indem er in seinem letzten Werke: Rinnovam. Civ. d'Italia (lib. II. c. 7.) die Bemerkung macht: „Aus nicht wenigen Anzeichen läßt sich bereits schließen, daß der Hegelianismus in Italien eindringe, und zwar keineswegs mit den Vorzügen und der klugen Maßhaltung des Meisters, sondern mit den Mängeln und Ausschreitungen neuer Schüler. Wenn er aber bei uns zur Herrschaft käme, welches Loos würde der Gedanke und das bürgerliche Leben Italiens haben? Welchen Nutzen und welche Früchte würde die Moral, die Wissenschaft, die Politik, die Religion daraus ziehen?“

Es sind etwa fünfzehn Jahre dahin, seit der an wissenschaftlichen und politischen Wandlungen und Widersprüchen so reiche Gioberti, der selbst einst den Pantheismus als die Zukunftsphilosophie Italiens proclamirte, diese Worte niederschrieb: was sich damals noch schüchtern zeigte, tritt heute bereits mit nicht geringen Prätensionen an das helle Tageslicht. Anfangs — in den vierziger Jahren — von einigen Männern im Stillen eingeführt und verbreitet, gewann die Philosophie Hegel's immer mehr Anhänger und Freunde, bis sie allmälig auch in die Literatur eindrang und endlich sogar die Lehrstühle der öffentlichen Hörsäle bestieg. Heutzutage aber hat das Studium deutscher Wissenschaft und Philosophie auf der italienischen Halbinsel ein Interesse und eine Pflege gewonnen, wie nie zuvor. Während die Schriften und Systeme der deutschen Philosophen, zur Zeit ihrer höchsten Blüthe in der Heimat, jenseits der Alpen kaum oberflächlich bekannt waren, werden sie daselbst gegenwärtig mit wahrer Leidenschaft studirt und commentirt, von den Einen, um ihnen anzuhangen und die Fäden der einheimischen Philosophie an sie anzuknüpfen; von den Anderen, um sie zu widerlegen und als „fremd" und „barbarisch" zurückzuweisen.

Der locale Mittelpunkt dieser deutschfreundlichen Bewegung aber ist der classische Boden der italienischen Philosophie: Süditalien mit seiner schönen Hauptstadt. Neapel, das Vaterland des Aquinaten, des Campanella, des Vico und Galuppi, hat, wenigstens was seine Universität betrifft, die alten ruhmvollen Traditionen verlassen, und ist der Heerd des Neuhegelianismus geworden. Unter allen italienischen Städten wird die deutsche Wissenschaft und Philosophie hier am meisten gepflegt. Man begnügt sich dort nicht, die Werke der deutschen Philosophen nur aus Uebersetzungen kennen zu lernen; man sucht sie im Originale zu studiren und liest die deutschen Werke, die darüber erschienen sind, wie z. B. Erdmann's Geschichte der neueren Philosophie. Diese Vorliebe für deutsche Wissenschaft gab auch den Anstoß zur Pflege

und Cultur der deutschen Sprache. Professoren und Studirende sind mit ihr vertraut, ja wenn wir der Angabe des französischen Neuhegelianers Taine Glauben schenken dürfen, so finden sich an der Universität in Neapel gegen sechszig Professoren, deren Gelehrsamkeit und Unterrichtsmethode deutsch ist. Manche derselben, wie der Orientalist Lignana, haben sich in Deutschland aufgehalten und gebildet; andere sind Deutsche von Geburt und nach Italien berufen worden, wie der Physiologe Schrön; andere endlich wenigstens mit der deutschen Sprache und Literatur vertraut, wie der Historiker de Blasiis, Cherubini, Labriola u. s. w. Die deutsche Philosophie hat hier ihre eigenen Katheder, und zur Erlangung der academischen Würden werden sogar Examina in den Principien dieser Philosophie abgehalten[12]).

Ist nun aber die Vorliebe für deutsche Philosophie und insbesondere für die Schule Hegel's im gegenwärtigen Italien eine ebenso offene als unbestreitbare Thatsache, so entsteht die Frage: Wie und seit wann ist diese Wendung eingetreten? Woher diese deutschfreundliche Gesinnung in einem Lande, das seit Jahren bemüht ist, die deutsche Herrschaft abzuwerfen; zu einer Zeit, in welcher der Ruf: „Hinaus mit dem Fremden!“ durch die ganze Halbinsel erschallt, und für ein System, dessen man sich in seinem eigenen Geburtslande selbst bereits nachgerade zu schämen begonnen hat?

Die Gegner Hegel's in Italien weisen darauf hin, daß der Pantheismus eine exotische Pflanze sei auf italienischem Boden, ein fremder, ungesunder Stoff im Organismus der italienischen Philosophie[13]). Das ist richtig, wenn man von Italien vor 1848, und von dem Kerne des italienischen Vol-

---

12) Vgl. „Der Gedanke.“ Bd. II. S. 168. Bd. III. S. 54. Bd. V. S. 263.; dazu Allg. Ztg. Beil. 1864. Nr. 331.

13) Vgl. La filosofia straniera in Italia. Prelezione dell' Ab. Vinc. di Giovanni. Palermo 1863. — und L'Hegelianismo, la scienza e la vita per Guis. Alliev. Milano 1868.

kes spricht; aber es ist irrig, wenn von den liberalen und revolutionären Elementen, von dem Italien des Cavour und Garibaldi, Ricasoli und Rattazzi die Rede ist.

Der Junghegelismus ist seinem innersten Wesen nach verwandt mit den revolutionären Bestrebungen; er ist die Philosophie des fortgeschrittenen Liberalismus und der modernen Revolution, und findet daher in dem gegenwärtigen Italien seinen natürlichen Boden. Diese Philosophie betrachtet sich als das Wissen der absoluten Wahrheit und erklärt den Staat als die Verwirklichung der absoluten Vernunft und als die vollkommenste Erscheinung des selbstbewußten göttlichen Geistes. Die moderne Phrase: „die Geschichte kann nicht stille stehen" — womit die Politik der vollbrachten Thatsachen sich zu rechtfertigen sucht: sie ist wesentlich hegelisch; denn nach Hegel ist die Geschichte nichts anderes, als die ruhelose Evolution des absoluten Weltgeistes, der, wie der alte Gott der Mythe, fortwährend die eigenen Kinder verschlingt, um in immer neuen Formen sich zu manifestiren. Es ist klar, daß eine solche Anschauung leicht zum Dienste der Revolution, sei sie von Oben oder von Unten, verwendet werden kann. Ihre Annahme mußte sich daher allen jenen Männern empfehlen, die auf den Umsturz der bisherigen Rechtsordnungen auf der italienischen Halbinsel hinarbeiteten und auf den Trümmern des Bestehenden die Auferstehung und Verjüngung Italiens im staatlichen, wissenschaftlichen und religiösen Leben verkündeten. Die Revolution mußte zuerst die Ideen corrumpiren, um das Werk des Umsturzes zu rechtfertigen und zu befestigen.

Dazu gebrauchte sie zwei Mittel: den Protestantismus — für das Volk, und die Philosophie — für die Gebildeten. Wie die Mazzinisten seit den vierziger Jahren sich alle Mühe gaben, den ihrem Vaterlande fremdartigen Protestantismus mit Anwendung der verwerflichsten Mittel aus der Schweiz (Genf) und England (London) einzuführen [14]), so suchen die

14) Vgl. Hist.-pol. Bl. Bd. 33. S. 108—127.

liberalen Italianissimi den Hegelianismus auf den Universitäten einzubürgern, um die Jugend zu verderben; daher kann es auch nicht befremden, zugleich und aus demselben Munde neben dem Rufe: „fuori allo straniero!“ die überschwänglichsten Lobeshymnen des deutschen Philosophen zu vernehmen. Es sind dieselben Männer, welche den Hegelianismus verbreiten und die politische Ordnung und den Frieden des Staates untergraben, und dieselben Journale und Zeitschriften, welche dem falschen Liberalismus und der revolutionären Propaganda dienen, öffnen auch den Anhängern Hegel's ihre Spalten. Dahin gehörten einst das protestantisirende Cimento in Turin, welches Aufsätze des Hegelianers Spaventa enthielt; die Rivista italiana, deren Marselli und d'Ercole sich bedienten, und die Rivista Napolitana (seit 1864 eingegangen) — das Organ der Neapolitanischen Academie.

Die Hauptstütze aber fand diese philosophische Bewegung in der italienischen Regierung. Sie begünstigte den Hegelianismus auf jede Weise, ohne Zweifel, weil sie in ihm einen einflußreichen Bundesgenossen ihrer sogenannten „nationalen Politik“ erblickte. Daher die Erscheinung: während anderwärts die hegel'sche Philosophie das Staatsmonopol verloren und selbst in der deutschen Metropole der Intelligenz, wie der Junghegelianer Michelet klagt, seit dreißig Jahren der Lehrstuhl des Berliner Philosophen keinen ordentlichen Nachfolger gefunden hat[15]), wurden in Italien seit dessen Neubegründung die Lehrstühle der neuerworbenen Universitäten häufig mit Anhängern und Vertheidigern eines abgestandenen Hegelianismus besetzt. Junge Männer, wie d'Ercole, nunmehr Professor zu Pavia, Acri, jetzt Professor zu Modena, Angiulli, gegenwärtig in Neapel, u. A. wurden an auswärtige Universitäten, insbesondere an „das unerreichte Vorbild aller modernen Universitäten,“ nach Berlin geschickt, um daselbst die deutsche Wissenschaft an ihrer Quelle kennen

15) „Der Gedanke.“ Bd. III. S. 60.

zu lernen. Hier wurden sie sodann in die bereits erwähnte „Philosophische Gesellschaft" aufgenommen — eine Verbindung, die sie gewöhnlich auch späterhin nicht lösten, sondern als auswärtige correspondirende Mitglieder eifrigst bethätigten. Nachdem sie in diesem Kreise der Hegelianer gleichsam die Weihe des Apostolats empfangen hatten, wurden diese Männer, in die Heimat zurückgekehrt, von der Regierung Victor Emmanuel's als Lehrer an den öffentlchen Anstalten angestellt und als solche in Wort und Schrift eifrige Verkündiger des Berliner Neuhegelismus. Dazu kamen in den letzten Jahren noch andere Elemente. Mit dem Jahre 1860 war für Italien und insbesondere für die schöne Parthenope die glückliche Zeit angebrochen, die einst der flüchtige toskanische Republikminister Montanelli von Paris aus mit zuversichtlichem Seherblicke vorausverkündete:

„Es kehren die Verbannten zum heimathlichen Dach zurück,
„Die Gefangenen zu den Freuden der Sonne:
„Es ertönt auf der Harfe Gottes
„Der Einklang der Italischen Stämme [16])."

In der That: alle die Männer, die bisher sich verborgen gehalten und im Geheimen das Gift verderblicher Lehren verbreitet hatten, kamen jetzt aus ihren Verstecken hervor und lehrten bei hellem Tageslichte, und „die Freunde der That," die vor der Strafe des Gesetzes in das Ausland geflohen waren, kehrten in das einige Italien zurück, und mehrere von ihnen brachten auch „die Philosophie der That" (wie der Pole Cieszkowski den Hegelianismus nennt) mit sich, damit der concreten Wirklichkeit auch die ideale Formel nicht fehle.

Diejenigen aber, die sie riefen, waren die liberalen Räthe des Königs selbst. Seit den sechs oder sieben Jahren ihres Bestehens hat die italienische Regierung nichts unterlassen, um die „freie Wissenschaft" und Aufklärung zu fördern, und

---

16) „An Neapel" — Ode, eingerückt in die radicale Ragione, 18. Oct. 1856 (part. V. pag. 22.).

so oft auch die Namen der Minister während dieser kurzen Periode (seit dem Jahre 1859 haben nicht weniger als neun Minister das Scepter des öffentlichen Unterrichts geführt!) wechseln mochten, in diesem Bestreben, Licht und Aufklärung durch fremde Wissenschaft zu verbreiten, waren sie mehr oder weniger alle einig. Am meisten aber mußte die Hegelische Propaganda gewinnen, als es ihr gelang, einen Mann ihrer Richtung an die Spitze des Unterrichtsministeriums zu bringen. Dieser Mann ist der ehemalige politische Flüchtling de Sanctis. Er gehörte längst zu jenen „Stillen im Lande," auf die sein Landsmann, der liberale Rechtslehrer und Deputirte in Neapel, P. E. Imbriani[17]), hinwies, als er im Jahre 1861 bei Eröffnung des Lyceums Vittorio Emanuele von den Unterrichtszuständen unter der vorigen Regierung redend, äußerte: „Der Privatunterricht machte wieder gut, was der öffentliche verdarb. Es lebten und wirkten einsame feurige Geister, die im Stillen Wissenschaft und Bildung pflegten und deren Energie sich stärkte unter dem „Drucke der Gewalt[18])." De Sanctis ist nämlich ein eifriger Anhänger der Hegelischen Philosophie und wirkte heimlich für

---

17) P. E. Imbriani (Vater), 1865 Vorsteher des Unterrichtswesens in Neapel, hat bei Visitation der dortigen Erziehungsinstitute bei mehr als einer Gelegenheit seine liberalen Ansichten über Erziehung und Unterricht kundgegeben. An der Universität schaffte er die theologische Facultät als zeitwidrig und unwürdig ab und ersetzte sie durch Professoren der Kirchengeschichte u. s. w., die er der philosophischen Facultät zutheilte und liberalen Professoren übertrug. In demselben Jahre wurde er Rector magnificus der Universität und Deputirter des italienischen Parlaments. Sein Sohn Vittorio Imbriani studirte in Berlin, wurde Mitglied der dortigen philosophischen Gesellschaft und 1863 als Professor der deutschen Literatur an der Universität zu Neapel angestellt. Beide, Vater und Sohn, scheinen jedoch Gegner „der von Außen eingebrachten" Philosophie zu sein.

18) Nach einem Berichte des Professors A. Stahr im Feuilleton der Nat.-Ztg. 1862. Nr. 3.

Einführung und Verbreitung derselben lange vor dem Sturze der Bourbonen, indem er Werke von Hegel, wie dessen große Logik, übersetzte und einem Kreise vertrauter Schüler erklärte. Als Neapel unter den Scepter Piemonts gekommen, wurde de Sanctis 1861 die Professur der Aesthetik zu Neapel und bald darauf die Leitung des Unterrichtsministeriums des Königreichs Italien übertragen[19]). Seine Schüler jubelten und die Freunde Hegel's in Berlin sprachen die Hoffnung aus, „das Ministerium de Sanctis werde in Bezug auf die Hegelische Philosophie für Italien das sein, was Altenstein für Preußen gewesen[20])." Erinnert man sich nun, daß während dieses länger als zwei Jahrzehnte dauernden Ministeriums (1817 bis 1840) Preußen der classische Boden des Hegelianismus in Deutschland war, daß er nicht bloß die herrschende Doctrin an den Universitäten geworden, sondern von hier in alle Schulen und Unterrichtsanstalten eindrang, daß er nichts Geringeres bezweckte, als die Vernichtung der katholischen Kirche, an deren Stelle der Hegelische Intelligenz=Staat, der Staat=Gott, treten sollte[21]): so wird man einigermaßen die Tragweite ermessen können, welche die italienischen Hegelianer und deren Freunde in Deutschland auf diesen Minister setzten. Und sie haben sich nicht getäuscht: de Sanctis hat die Lehrstühle der vornehmsten italienischen Universitäten mit Freunden und Anhängern Hegel's besetzt, ja sogar Männer wie Aus. Franchi und Moleschott[22]), den er vielleicht in seinem Exile zu Zürich

---

19) „Der Gedanke." Bd. I. S. 76.

20) Ebend. Bd. II. S. 74.

21) Vgl. Hist.=pol. Blätter: „Der Hegelianismus in Preußen." Bd. VI. S. 81 ff.

22) Moleschott wurde Professor an der Universität zu Turin. Den 18. Juni 1866 genehmigte der Senat in Florenz das Gesetz, wodurch ihm das italienische Ehrenbürgerrecht und die Senatorwürde ertheilt wurde. So ehrt Jungitalien die „deutsche Wissenschaft!" Uebrigens ist nach Moleschott's eigenem Geständnisse sein „Kreislauf des Lebens" nicht verschieden vom Leben der Idee in der Hegel'schen Philosophie —

kennen gelernt hatte, verdanken ihm ihre Berufung. Herwegh sollte die Professur der Literaturgeschichte in Neapel erhalten; allein der Plan scheiterte.

Die Freunde der Action waren über dieses Walten des Unterrichtsministers hoch erfreut und erwarteten hievon eine neue, der politischen analoge wissenschaftliche Aera Italiens. „Dank dem Minister de Sanctis," schreibt sein ehemaliger Schüler Marselli am 19. October 1861 aus Turin an die Redaction des Berliner „Gedankens" (Bd. III. S. 53 f.), „wird die freie Speculation in Italien vorwalten. Die Ernennung Moleschott's, A. Franchi's, Vera's, Spaventa's u. A.; der Gedanke, italienische Jünglinge auf den hauptsächlichsten Universitäten Europas studiren zu lassen, wird allmälig Italien von den Ketten der alten Glaubenssatzungen befreien, und diese Nation einen so freien und so hohen Flug in der Wissenschaft beginnen lassen, wie sie ihn bereits in der Politik genommen hat." Hiermit ist das Ziel dieser Richtung: die religiöse, wissenschaftliche und politische Revolution, gewiß unverhohlen genug ausgesprochen; wir werden aber noch offeneren Beweisen dieser Complicität begegnen. Das Ministerium de Sanctis war von kurzer Dauer[23]); aber es wechselten nur die Namen, nicht das System. Denselben Weg

und die Hegelianer ihrerseits sind gern bereit, ihm über minder wesentliche Differenzen die Hand zu reichen. „In der That," bemerkt Michelet, „wir stimmen dem Materialismus in der Immanenz des Princips, in dem Monismus des Lebens bei. Wenn Moleschott dann die Kraft an die Materie bindet, so können wir zwar darin noch nicht ganz die Ueberwindung des Dualismus erblicken, müssen aber anerkennen, daß der Materialismus auf dem besten Wege dahin ist, gerade dadurch, daß die Kraft der Materie immanent ist, nicht durch einen außerweltlichen Verstand ihr eingepflanzt ist." („Der Gedanke." 1867. Bd. VII. S. 14.)

23) Gegenwärtig ist de Sanctis Mitglied der Florentiner Kammer und gehört zu den eifrigsten Anhängern der radicalen Partei. Er betheiligte sich namentlich an der Debatte über das Kirchengütergesetz (9. Juli 1867).

der Berufungen schlugen ein die Minister Matteucci, Amari, Natoli u. A., so daß die Hegel'sche Philosophie in dem neuen Königreiche, wie in den zwanziger Jahren in Preußen, gleichsam die officielle Staatsphilosophie wurde. Besonders aber erschien die berühmte Stiftung des Hohenstaufen Friedrich II., mit der einst dieser aufgeklärte Kaiser eine neue Epoche der Wissenschaft zu inauguriren suchte, die Universität Neapel, dazu auserkoren, die Metropole der Intelligenz, das Berlin Italiens, zu werden [24]). Lange Zeit hatte man von Piemont und seiner aufgeklärten Hauptstadt aus auf den Süden als „das Schmerzenskind" Italiens und auf das „geknechtete und verfinsterte" Neapel mit Mitleid geblickt; als nun auch dieses seit dem Falle von Gaëta „von bourbonischem Drucke und mönchischer Geistesknechtung" befreit war, suchten die italienischen Staatsmänner das Versäumte nachzuholen, indem sie sogleich eine ganze „Colonie von fremden Denkern" an die dortige Hochschule schickten. In dieser staatlichen Protection haben wir mehr, als in einem eigentlich theoretischen Interesse, die Ursache einer größeren Verbreitung des Hegelianismus auf der italienischen Halbinsel zu suchen. —

Es war soeben von der Wirksamkeit des de Sanctis in Betreff der Hegel'schen Philosophie die Rede; aber neben ihm finden sich noch Andere, welche „den nordischen Gedanken unter dem Drucke der jetzt zusammengebrochenen

24) Die Wahl Neapels ist um so bemerkenswerther, als unter den neunzehn Universitäten des Königreiches die dortige zu den bedeutendsten und besuchtesten gehört. Noch im Jahre 1862 betrug die Zahl der eingeschriebenen Studenten daselbst beinahe 10,000; heute soll es dort (die Verpflichtung zur Immatriculation ist weggefallen, eine genaue Statistik also unmöglich) nur noch 2500 Studenten geben, welche Ziffer jedoch Prof. Bonghi, der verdienstvolle Geschichtschreiber der italienischen Universitäten, für zu gering hält. Das Richtige dürfte wohl 6000 sein, d. h. ebenso viel als auf den achtzehn übrigen Universitäten zusammengenommen. (Vgl. Allg. Ztg. 1866. Beil. Nr. 240.)

Zustände" hüteten, indem sie sich mit Uebersetzung, Erklärung und Verbreitung Hegel'scher Schriften beschäftigten. Zu ihnen gehören in erster Linie die beiden Advocaten Odoardo Salvetti († 29. April 1858) und Ant. Turchiarulo. Jener übertrug im Jahre 1856 eine Schrift des deutschen Hegelianers Gans über das römische Obligationsrecht und begleitete sie mit einer Abhandlung über die Werke dieses Autors [25]), nachdem bereits acht Jahre früher sein College Turchiarulo die Rechtsphilosophie Hegel's selbst in das Italienische übersetzt hatte. In der Vorrede bemerkt derselbe, unter der Beihülfe der guten Dienste eines bayerischen Freundes, Oscar von Sommer, habe er die Uebersetzung so genau wie möglich angefertigt, selbst wo freiere Uebertragung den Sinn klarer gemacht haben würde; viele Capitel aber blieben „affatto incomprensibili [26])." Trotz dieser Schwierigkeiten, welche das Verständniß und die Uebertragung der Schriften des deutschen Philosophen dem Ausländer bieten, ließen sich diese Männer gleichwohl nicht von ihrem hegelischen Missionswerke abhalten, das namentlich in den stürmischen Jahren 1847 und 1848, in welchen an keine strenge Censur zu denken war, mit gesteigertem Eifer betrieben wurde. Wahrscheinlich erschien um diese Zeit auch die Uebersetzung der Philosophie der Geschichte durch G. B. Passerini [27]), und die

25) Il diritto Romano delle Obligationi dell' dott. E. Gans. Traduzione dal Tedesco, preceduta da un discorso sulle opere del Gans. Nap. 1856. Außerdem schrieb Salvetti: Delle antinomie legali. Nap. 1857.

26) Hegel, filosofia del dritto tradotta dall' originale tedesco da Antonio Turchiarulo. Napoli 1848. Fibreno. Ed. Böhmer (in Fichte's Ztschr. für Phil. und phil. Kritik. Bd. 23. S. 304.) sagt von dieser Uebersetzung: „Neben Ungenauigkeiten und Mißverständnissen hat der Verfasser große Schwierigkeiten trefflich überwunden." — Ferner veröffentlichte Turch. eine kleine Schrift: La proprietà letteraria. Nap. 1857.

27) Hegel: Filosofia della storia, compilata dall' dott. E. Gans e tradotta dal tedesco da G. B. Passerini. 1 vol. Capolago.

bereits erwähnte „große Logik“ durch de Sanctis. Als vorzügliches Werkzeug dieser literarischen Propaganda diente die deutsche Buchhandlung von Alb. Detken — Libreria Detken in Neapel. „Schon lange vor dem Sturze der Bourbonen,“ so schreibt von dort ein Correspondent „des Gedankens“ (Bd. VI. S. 126.), „hat Herr Detken, ein Bremer von Geburt, Protestant und demnach von ganz anderen Grundsätzen ausgehend, als der gute Spithöver in Rom — immerfort heimlich die gefährlichen deutschen Philosophen als Contrebande hier eingeführt, namentlich Hegel's Werke selbst. Da Herr Detken außerdem zugleich Präsident des hiesigen deutschen Casino's ist, so bildet er gewissermaßen den Mittelpunkt des deutschen Lebens in Neapel.“

Noch größeren Aufschwung gewann das deutsche Element in dieser südlichen Universitätsstadt, seit im Jahre 1863 von dem damaligen Unterrichtsminister M. Amari ein mit der deutschen Sprache, wie mit der deutschen Wissenschaft gleich vertrauter Gelehrter, Tom. Gar, als Director der dortigen Universitätsbibliothek berufen wurde[28]). Die Freunde der Einheit Italiens verehren in ihm einen der eifrigsten Ita-

---

28) Michele Amari, nunmehr Prof. der arab. Sprache und Literatur am Instituto di studi sup. e di perfez. in Florenz, bekannt als Geschichtschreiber der Sicilianischen Vesper, und als Forscher auf dem Gebiete der arabisch-sicilianischen Literatur nicht ohne Verdienste, hat seine Hochachtung vor deutscher Wissenschaft erst vor Kurzem wieder in öffentlicher Senatssitzung bei der Berathung des Gesetzentwurfes über den Secundärunterricht ausgesprochen. Eine Commission hatte vorgeschlagen, an den Lyceen (Gymnasien) nicht nur das Französische, sondern auch das Deutsche als obligatorischen Lehrgegenstand vorzuschreiben. Amari vertheidigte diesen Vorschlag und erklärte das Studium der deutschen Sprache für unentbehrlich, weil die wichtigsten Werke in jedem Zweige der Literatur in Deutschland veröffentlicht worden seien. Allein er drang nicht durch und der Senat hat nur das Französische für obligat erklärt. (Allg. Ztg. 17. Dec. 1867. Nr. 351.)

lianissimi; die deutschen Hegelianer rühmen ihn als Gelehrten von umfassendem bibliographischen Wissen und ausgebreiteten Sprachkenntnissen, der, ohne Philosoph zu sein, „dennoch ganz entschieden die modern europäische Wissenschaft repräsentirt.“ Die gewandte Feder des neuesten Geschichtschreibers der Stadt Rom entwirft von der Persönlichkeit und dem Wirken dieses Mannes folgendes Bild [29]): „Gar ist Trienter von Geburt; er hat sich in Deuschland vielfach umgesehen, ist von väterlicher Abstammung her ursprünglich selbst ein Deutscher [30]) und hat mit dem Besitze der deutschen Sprache auch eine in Italien ungewöhnliche Kenntniß unserer Literatur erlangt .... Er war eine Zeitlang Professor in Padua, wo er seinen Lehrstuhl verließ, um sich während der kurzen Episode von Venedig an Manin anzuschließen, als dessen Beauftragter er nach Paris ging. Nach dem Falle Venedigs wurde Gar amnestirt und lebte seither jahrelang in ehrenhafter Selbstständigkeit seiner Ansichten, im Dienste seiner Vaterstadt Trient, welche ihm den Posten eines Bibliothekars und Archivars gab, bis er im Jahre 1861 als Director der Normalschule nach Mailand ging. Seine literarische Laufbahn begann er, wie manche andere italienische Gelehrte, als Mitarbeiter des von Viesseux im Jahre 1841 gestifteten Archivio Storico [31]). Von ihm rühren mehrere kritische

29) „Die Universität Neapel und dortige Studien“ von Gregorovius in der Allg. Ztg. Beil. Nr. 331. vom 26. Nov. 1864. Vgl. hiezu: „Der Gedanke.“ Bd VI. S. 125.

30) Seine Voreltern sind aus dem niederbayerischen Markte Plattling zu Hause. (Ebend. Beil. Nr. 31.)

31) Der Name Viesseux hängt mit dem Anfange der literarischen, wissenschaftlichen und politischen Bewegung in Italien seit der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf's innigste zusammen. Während der dreißiger Jahre nämlich hatte sich, im Gegensatze gegen den Romanticismus der Mailänder Schule unter der Führung des trefflichen Alessandro Manzoni, in Florenz ein Kreis von Gelehrten und Literaten gebildet, welcher von da an lange Zeit diese Stadt zur Wiege der liberalen

und bibliographische Arbeiten her, darunter der Catalog der geschichtlichen Handschriften der Sammlung Foscarini. Er übersetzte die Geschichte Cola's di Rienzo von Papencordt und Reumont's Schrift über italienische Diplomatie. Er besorgte die Vorarbeiten und den kritischen Apparat für den ersten Band „der Berichte venetianischer Gesandten am römischen Hof" von Albéri. Während seines Aufenthaltes in Trient veröffentlichte er eine Reihe verdienstvoller Schriften über die Municipialgeschichte von Trient, Roveredo und Riva, deren Statuten er zum ersten Male edirte, und schrieb auch die Annalen des Fürstenthums Trient (sie umfassen achtzehn Hefte in seiner Bibliotheca Trentina). Er hat sich durch diese sorgsamen Werke ein dauerndes Denkmal in seiner Vaterstadt gestiftet .... Als Gar sein Amt in Neapel antrat, war

Reformbewegungen in Italien machte; denn bis gegen Ende der vierziger Jahre, wo Piemont die Leitung übernahm, war fast kein bedeutender Anhänger der Reformfrage, der nicht von Florenz aus oder im Bunde mit den Florentiner nationalen Reformfreunden gearbeitet hätte. Der geistige Mittelpunkt dieser Männer aber war ein Fremder (seine Familie stammte aus Genf): Giopampietro Viesseux. Schon 1820 hatte er sein noch bestehendes literarisches Cabinet eröffnet, in welchem mehr als fünfzig Journale gehalten wurden. Die toskanische Regierung, welche damals nach dem Ruhme der Freisinnigkeit und Aufklärung geizte, gewährte die nachgesuchte Genehmigung, „weil es ein Institut sei, welches die Wahrheit und das Licht des Jahrhunderts verbreitet" Dieses Cabinet war der Mittelpunkt der intellectuellen Bewegung, die sich in diesem Zeitraume von Toskana aus durch ganz Italien verbreitete. Viesseux vereinigte in seinem Salon nicht blos die bedeutendsten Schriftsteller und Denker Toskana's, sondern auch die hervorragendsten Flüchtlinge aus Neapel, Piemont und der Lombardei. Ihr Bestreben war: Aufklärung und Volksbildung, Reform in der Gesetzgebung, nationale Einheit, religiöse Toleranz; ihr Organ das 1821 von Viesseux gegründete Journal: Antologia. Besonders aber warfen sich diese Männer auf die Bearbeitung der Geschichte, und eine der verdienstvollsten Schöpfungen in dieser Richtung war das Archivio storico.

der Bestand der Bibliothek nur etwa 30,000 Bände stark; heute, 1863, ist er auf 50,000 gestiegen [32]). Kaum Ein deutsches Werk wurde vorgefunden; Gar hat bereits 3000 Bände deutscher Literatur angeschafft. Durch ihn ist auch ein reichhaltiges Lesecabinet eingerichtet worden, worin die englische, französische, italienische und deutsche Journalistik und Kritik in 120 Nummern vertreten wird."

---

32) Nach den Erhebungen des Ministers Natoli zählt Italien 210 Bibliotheken (164 öffentliche und 46 private) mit mehr als vier Millionen Bänden, so daß auf etwa hundert Einwohner eilf Bände treffen. — Die Universitätsbibliothek von Neapel hat jährlich über eine Rente von 20,000 Lire zu verfügen.

X.

Entstehung und Ueberlieferung der heiligen Schriften.

II.

Die am Schlusse der vorhergehenden Nummer auseinandergesetzte Wahrheit führt zur Betrachtung der zweiten Thatsache, welche bei der Geschichte der biblischen Bücher in's Auge gefaßt werden muß. Ebenso wichtig, als die Kenntniß von der Entstehung derselben, ist auch die Einsicht in die Art und Weise ihrer Erhaltung und Ueberlieferung. Auf den ersten Blick sollte es scheinen, es seien hierbei ebenso sorgsame Vorkehrungen von Seiten Gottes nöthig gewesen, als bei Abfassung der betreffenden Schriften; dem Glauben können ja durch später eingeschlichene Irrthümer ebenso viel Gefahren entstehen, als durch ursprünglich vorhandene. Daß dieß jedoch nicht der Fall, läßt sich zuerst aus inneren Gründen erschließen. Auf dem gewöhnlichen Wege menschlicher Ueberlieferung ist die Möglichkeit zur Einführung eines Irrthums viel beschränkter, als bei der ersten Abfassung eines Buches; denn die einmal vorhandene Form bildet immer eine Schutzwehr gegen Irrungen, wie sie bei einem erst abzufassenden Buch nicht vorhanden ist. So wie ferner schon bei der ersten Aufschreibung der biblischen Bücher die menschliche Freiheit von Seiten der göttlichen Einwirkung in ihrem unverkürzten Rechte belassen worden ist, so muß dieß bei der Ueberlieferung derselben noch viel mehr der Fall gewesen sein. Der biblische Inhalt ist vielfach der menschlichen Erkenntniß unerreichbar, und zu seiner ersten Fixirung durch Worte ist deßwegen in solchen Fällen ein unmittelbarer göttlicher Gnadenbeistand nöthig. Die Ueberlieferung des einmal Niedergeschriebenen aber, enthalte dieß auch die höchsten übernatürlichen Geheimnisse, ist doch nur ein rein mensch-

licher Vorgang, zu dem die natürlichen Mittel des Menschen vollkommen ausreichen; kann dasselbe doch selbst ohne alles Verständniß des Mitgetheilten geschehen. Endlich bringen die bei der Aufbewahrung und Ueberlieferung der heiligen Schriften möglicher Weise eintretenden Irrthümer dem obersten Zwecke derselben durchaus nicht dieselbe Gefahr, wie Irrthümer im Geiste des ersten Schriftstellers. Der Sicherheit des Glaubens ist genug geschehen, sobald nur die Möglichkeit offen bleibt, daß etwaige Irrthümer in den heiligen Schriften durch menschliches Versehen eingetreten sind. Ja es darf die Behauptung gewagt werden, daß es dem Wesen des Glaubens und der Religion gerade entspreche, ein Mittel, zu dem menschliche Beihülfe gewählt worden, auch insoweit der menschlichen Unvollkommenheit zu unterwerfen, als der höchste Zweck der Religion dadurch nicht beeinträchtigt wird. Letzterem geschieht kein Eintrag durch fehlerhafte Ueberlieferung, weil die Menschen, durch welche die Ueberlieferung geschieht, an sich keine andere Autorität, als ihre rein menschliche besitzen, während die Verfasser der biblischen Bücher eine höhere Sendung hatten und deßwegen schon zu ihrer Auctorität die Freiheit von Irrthum bedurften. Eine Ausnahme von jener Behauptung scheint in Bezug auf die religiösen Wahrheiten gemacht werden zu müssen; denn wenn auch zur richtigen Uebermittelung derselben menschliche Mittel ausreichen, so könnte doch um der Wichtigkeit der unverfälschten Fortpflanzung willen eine directe göttliche Vorkehrung geboten erscheinen. Dem steht entgegen, daß die heilige Schrift zur Erreichung des obersten Zweckes, dem sie dient, nicht das einzige, ja nicht einmal ein nothwendiges Mittel bildet, daß vielmehr die Beseligung des Menschen, wozu der Glaube an jene Wahrheiten gehört, durch eine positive Anstalt Gottes auf Erden bewirkt wird, und daß demnach dieser, nicht der unmittelbaren Einwirkung der göttlichen Gnade, das Aufsichtsrecht über die richtige Uebermittelung solcher Wahrheiten gebührt. Dieß gilt in vollem Maß ebenso wohl von der

vorchristlichen Synagoge, als von der christlichen Kirche; vor Einrichtung der Synagoge aber gab es auch noch keine heilige Schrift. Es liegt indeß im Wesen dieser doppelten Gnadenanstalt, daß sie hinsichtlich der richtigen Fortpflanzung der biblischen Schriftwerke ihr Aufsichtsrecht zunächst bloß auf solche religiöse, d. h. Glaubens- und Sittenwahrheiten erstreckt. Die natürlichen Mittheilungen in der heiligen Schrift können an sich gar nicht, wegen ihrer Verbindung mit religiösen Wahrheiten aber nur in dem ersten oben angegebenen Falle dieser Aufsicht unterliegen; denn in allen anderen Fällen reicht zu deren Controle die menschliche Erkenntniß aus, während die Kirche keinen Beruf dazu besitzt.

Hierbei muß nun auch wieder das Verhältniß zwischen Inhalt und Form der heiligen Schriften besonders berücksichtigt werden. Bei Entstehung der heiligen Schriften betrifft der göttliche Gnadenbeistand direct und unmittelbar den Inhalt, erst in zweiter Linie auch die Form; bei Ueberlieferung der heiligen Schriften bezieht sich Treue wie Fehlerhaftigkeit direct und unmittelbar auf die Form, und erst durch diese in secundärer Weise auch auf den Inhalt. Es fragt sich daher, ob diejenigen Vorkehrungen, welche zur zuverlässigen Uebermittelung der heiligen Schriften überhaupt anzuwenden sind, sich auf die Form erstrecken müssen, oder ob letztere als außerwesentlich betrachtet werden kann, sobald die richtige Vermittelung des Inhaltes gesichert ist. Dem rechten Verhältniß kann hier nur entsprechen, daß der Inhalt, nicht daß die Form einer deßfallsigen Beaufsichtigung unterzogen wird. Der letzteren muß unter allen Umständen ihr Charakter als der eines rein menschlichen Productes gewahrt bleiben, und dieser Charakter bringt es mit sich, daß sie selbst alterirt werden kann, ohne daß der Inhalt dadurch irgend eine Einwirkung erfährt.

Dieß bedarf jedoch einer Beschränkung. Ist auch der sprachliche Ausdruck Sache der menschlichen Freiheit, so kann doch der Gebrauch dieser Freiheit nur ein vernünftiger sein,

Die Vernunft aber läßt uns zwischen dem gedachten Inhalt und der gesprochenen Form, wenn auch keinen nothwendigen, doch einen analogen Zusammenhang erkennen, und die Wahl und Bestimmung des Ausdrucks ist deßwegen immer durch einen bestimmten Grad der Möglichkeit beschränkt. Man kann sich über eine gewisse Grenze im Ausdruck nicht entfernen, ohne auch den Inhalt zu beeinträchtigen. So könnte der erste Vers der heiligen Schrift auf mancherlei Weisen überliefert werden, unter denen, was den Inhalt betrifft, dem Ueberliefernden volle Freiheit zusteht. Statt „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde," könnte es heißen: „die Zeit begann mit der Schöpfung Himmels und der Erde," oder: „beim Beginn der Zeit ward von Gott Himmel und Erde aus Nichts hervorgebracht"; denn hier wird an dem Inhalte des Verses selbst nichts geändert. Würde aber durch die Form der Ueberlieferung entweder an dem Stoffe, oder an der Form des Gedachten etwas geändert, so wäre diese Form ohne Weiteres zu verwerfen. Dieses wäre der Fall, wenn z. B. gesagt würde: „im Anfang schuf Gott das Firmament und die Erde;" denn hier wäre stofflich statt des Begriffes „Himmel" ein anderer gesetzt, und deßwegen bezeichnete dann auch „Erde" nicht mehr denselben Begriff. Ferner, wenn es hieße: „seit dem Anfang schafft Gott Himmel und Erde," so wäre in zwei wesentlichen Stücken die Form des Gedachten geändert, und deßwegen könnte dann die Ueberlieferung keine zuverlässige mehr sein. Nun gibt es Begriffe, für welche die sprachliche Bezeichnung unter allen Menschen so populär und so enge umschrieben ist, daß von dem einmaligen Ausdruck keine Abweichung ohne Aenderung des Inhaltes gedacht werden kann. Von dieser Art ist z. B. der Begriff des Seins, der Identität und ähnliche. Wenn also von irgend einer Seite auf treue Ueberlieferung des Inhaltes gedrungen wird, so muß in solchen Stücken auch die Unverletzlichkeit des Ausdrucks beansprucht werden. Allein jedes biblische Buch macht ein Ganzes für sich aus, in dem

das Einzelne bald mehr, bald weniger miteinander verwachsen ist, und was immer hier der Speculation auch als möglich erscheinen mag, moralischer Weise bleibt eine Aussonderung dessen, was keine Aenderung des buchstäblichen Ausdrucks erleiden kann, von dem, was eine solche zuläßt, durchaus unthunlich und unausführbar. Es bietet sich daher zur Verwirklichung der Controle über die unverkürzte Weiterführung eines Theiles des biblischen Inhaltes kein anderes Mittel dar, als daß von den biblischen Büchern irgend eine Form, deren Richtigkeit in den betreffenden Büchern feststeht, in ihrem ganzen Tenor als unverletzlich erklärt wird. Geschähe dieß von Seiten der Wissenschaft, so wäre damit für alles, was zum Bereich derselben gehört, also für die Erkenntniß natürlicher Wahrheiten, die vorhandene Form als die einzig zuständige erklärt; geschähe sie aber von Seiten der übernatürlichen Gnadenanstalt Gottes, so wäre die vorhandene Form bloß für die Erkenntniß religiöser Wahrheiten, in rebus fidei et morum, als maßgebend erklärt; in beiden Fällen aber müßte in Bezug auf alles Andere, was nicht zur Competenz der betreffenden Auctorität gehört, die Form bloß als stabil, nicht aber als fehlerlos oder als einzig berechtigt bezeichnet werden.

Hier muß nunmehr einem Einwurf begegnet werden, der aus den heiligen Schriften selbst genommen wird. Die Offenbarung des heiligen Johannes und mit ihr die gesammte heilige Schrift trägt nämlich den bemerkenswerthen Schlußsatz: „Ich bezeuge jedem, der die Worte der Weissagung dieses Buches hört: wenn jemand etwas hinzuthut, auf den wird Gott alle die Plagen legen, die in diesem Buche geschrieben sind. Und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung hinwegthut, so wird Gott sein Theil hinwegthun vom Buch des Lebens und von der heiligen Stadt und von dem, was in diesem Buche geschrieben ist" [1]). Hier

1) Offenb. 22, 8.

würde wohl bloß an den Inhalt, nicht an die Form des heiligen Buches gedacht werden müssen, wenn nicht eine andere Stelle uns nahe legte, daß der Herr gerade um des Inhaltes willen die Form der biblischen Darstellung gewahrt wissen will. In seinen Reden bei Matthäus heißt es nämlich sehr nachdrücklich: „Wahrlich sage ich euch, bis Himmel und Erde vergangen sind, soll nicht ein Jota oder ein Häkchen aus dem Gesetze schwinden, bis Alles geschehen ist.“ [2]) Die Stelle heißt indessen, um etwas bereits Gesagtes zu bestätigen, bei Lukas anders: „Leichter ist es, daß Himmel und Erde vergeht, als daß vom Gesetz ein Häkchen ausfiele.“ [3]) Diese doppelte Form eines und desselben Ausspruches bildet an sich schon einen Protest gegen die Deutung, die der Stelle bei Matthäus gegeben werden könnte. Noch mehr zeigen an beiden Stellen Sinn und Zusammenhang, daß nur vom Inhalte, nicht von der Wortform der alttestamentlichen Offenbarung der Rede ist. Denn unmittelbar vorher ist bei Matthäus die Rede davon, daß der Herr das Gesetz und die Propheten nicht aufheben, sondern erfüllen wolle. Hier ist offenbar an eine Verwirklichung der thatsächlichen Vorbilder des Alten Testamentes zu denken, und dieß kann nur auf den Inhalt, nicht auf die Buchstabenform des Alten Testamentes bezogen werden. Gleich nachher erklärt der Herr auch in diesem Sinne die von ihm gebrauchten Ausdrücke „Jota“ und „Häkchen“: „wer also eines dieser kleinsten Gebote aufhebt“ u. s. w. Beide Bezeichnungen sind demnach nur bildlich vom Inhalt zu verstehen. Viele Jota's und viele Häkchen und viele Worte und noch mehr kann vom Gesetze weggenommen werden, ohne daß deßwegen das Geringste am Gesetze selbst geändert würde. Dem entsprechend ist denn auch das, was der heilige Johannes von seiner Offenbarung sagt, zu verstehen. Auch hier gilt also, was der Apostel sagt: Der

---

2) Matth. 5, 18.

3) Luk. 16, 17.

Geist ist es, der lebendig macht, der Buchstabe tödtet. Jene Behandlung der heiligen Schrift, welche die Buchstaben zählte und einen Zaun um das Gesetz zog, damit kein Jota daraus entschlüpfen könne, stammt nicht aus der Absicht Jesu und seiner Apostel, sondern aus dem Geist, der Mücken seihte und Kameele verschlang, der Krausemünze und Anis und Kümmel nach dem Buchstaben des Gesetzes verzehntete, aber das Wichtigere des Gesetzes, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und den Glauben vernachlässigte[4]). Es ist vielfach die Meinung verbreitet, eine solche ängstliche Sorge um den Buchstaben der heiligen Schrift sei zur Zeit des Alten Testamentes im Judenthum die gewöhnliche gewesen; in Wahrheit aber sind schon zur vorchristlichen Zeit, so lange das Judenthum noch ein lebendiges und lebengebendes Institut war, in Bezug auf die Aufbewahrung und Ueberlieferung der heiligen Schrift alle jene Grundsätze in Anwendung gekommen, von denen bereits oben die Rede war, und ganz dasselbe Verfahren erscheint auch im Neuen Testamente eingehalten.

Was demnach die Geschichte der einmal niedergeschriebenen biblischen Schriftwerke betrifft, so erscheint es als eine eigenthümliche Zulassung Gottes, daß die aus der Hand der betreffenden Verfasser geflossenen Originalien sämmtlich verloren gegangen sind. Wir besitzen keinen einzigen Urtext mehr, sondern bloß Originaltexte, d. h. Abschriften der Autographen[5]). Durch diesen Umstand ist von vorneherein eine sklavische Ueberlieferung der ursprünglich gewählten Form unmöglich geworden; denn nur die Urtexte selbst könnten die hierzu

4) Matth. 23, 23.

5) Ueber das Schicksal der biblischen Autographen ist nichts bekannt. Daß die Urschrift des Pentateuchs noch unter Josias vorhanden gewesen, kann aus 2 Kön. 22, 8. 2 Chron. 34, 14. nicht gefolgert werden. Für die Aechtheit der in Venedig und Prag gezeigten lateinischen Bruchstücke aus dem Evangelium des heiligen Markus läßt sich nichts Beweisendes vorbringen.

benöthigte Controle liefern. Ein solcher Verlust wäre nun gewiß nicht eingetreten, wenn zwischen der sprachlichen Form und dem Inhalt der biblischen Schriften ein nothwendiger Zusammenhang gedacht werden müßte; denn in diesem Falle würde ebenso Gottes Vorsehung, als menschliche Vorsicht die Erkenntniß der richtigen Form durch die Erhaltung der nothwendigen Mittel gewahrt haben. Daß aber ebenso nach Gottes Absicht, als nach menschlicher Erkenntniß jener Zusammenhang nur nach den in der Sprache selbst liegenden Grenzen bemessen worden ist, dafür gibt die heilige Schrift selbst zuverlässige Anhaltspunkte. Zwar kann hierbei, wie später zu erörtern sein wird, der heutige Text unserer heiligen Schriften nur in beschränktem Maß als Erkenntnißmittel dienen; aber auch so noch besitzt er genügende Beweiskraft. Es sind zuerst im Alten Testamente manche Textstücke zweimal mitgetheilt [6]), und zwar so, daß sie zu verschiedenen Zeiten aufgezeichnet erscheinen. Hierdurch ist ein Maßstab gegeben, über die Art und Weise der Aufbewahrung der betreffenden Textstücke in der betreffenden Zeit zu urtheilen. Das wichtigste Stück dieser Art ist das Loblied Davids nach Besiegung aller seiner Feinde, das zuerst im zweiten Buch Samuels (Cap. 22.) gelegentlich seiner Entstehung mitgetheilt wird. Dieses Lied wurde später auch in die erste Sammlung der Psalmen aufgenommen, die das Gesangbuch für den salomonischen Tempel bildete. Wie lange Zeit zwischen der ersten Aufzeichnung und dieser Einfügung verflossen sein mag, ist unbekannt; ebenso wenig läßt sich über die Treue, in welcher die heutigen Texte an beiden Stellen den ursprünglichen Redactionen entspreche, etwas Sicheres erschließen; aber auch so noch lehrt die Vergleichung beider Texte, daß man sich bezüglich der Form eine große Freiheit gestattet hat und

---

6) Ein vollständiges Verzeichniß dieser Texte s. bei Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. Erster Band. Erste Hälfte. Leipzig 1866. S. 23.

nur auf die Ueberlieferung des Inhaltes bedacht gewesen ist. Im Buch Samuels trägt der Psalm alle Kennzeichen alterthümlichen Sprachzustandes: archaristische Wörter, veraltete Formen, knappe Rechtschreibung, sprungweisen, unvermittelten Fortschritt der Gedanken. Im Psalter dagegen ist Alles einer späteren, höfischen Sprache angepaßt: für die alten, poetischen Ausdrücke sind neuere, leichter verständliche gewählt, die altfränkischen Formen sind entfernt, die scriptio plena vorgezogen, die Gedanken sind durch Bindewörter hübsch in Zusammenhang gebracht; so ist die Redeform concreter und verständlicher, obwohl viel weniger dichterisch und plastisch geworden. Auf diese Weise lassen sich zwischen den beiden Texten in einundfünfzig Versen nicht weniger als fünfundneunzig Verschiedenheiten aufweisen. Es zeigt sich hieraus, daß die Psalmen gleich unseren Kirchenliedern[7]) als Eigenthum der Gemeinde angesehen waren, welche sie sang, und daß das Volk dieselben jedesmal aus lebendigem Sprachgefühl in die Form kleidete, welche dem jeweiligen Bildungs- und Sprachzustande entsprechend war. So wie nun bei uns nicht leicht zwei Gesangbücher ausfindig gemacht werden können, in denen auch nur Ein Lied textualiter identisch geblieben wäre, ohne daß deßwegen der Inhalt ein anderer wäre, so ist auch zu den Zeiten des Alten Testamentes bei aller Treue hinsichtlich des Inhaltes doch die Behandlung der Form bei allen liturgischen Bestandtheilen der heiligen Schrift eine höchst freie und lebendige gewesen.

---

7) Für unsere Kirchenlieder liefern die Sammlungen von Hoffmann, Wackernagel und Kehrein ganze Reihen von Texten, die ein und dasselbe Gedicht in den verschiedensten Formen darstellen. Als Beispiel möge die erste Strophe aus einem sehr bekannten Weihnachtslied dienen. Dieselbe heißt bei Bone, Cantate Nr. 56.:

Mit süßem Freudenhall
Nun singet überall!
Denn unseres Herzens Wonne
Liegt in dem Hirtenstall

Von der Behandlungsweise der heiligen Schrift in der Synagoge ist uns auch noch im Neuen Testamente ein merkwürdiges Beispiel aufbewahrt. Bei Matth. 2, 6. führen die Hohenpriester und Schriftgelehrten dem Herodes folgende Stelle aus dem Propheten Michäas an: „Und du, Bethlehem, Land Juda, bist keineswegs die kleinste unter den Fürstenstädten Juda's, denn aus dir wird der Fürst hervorgehen, welcher mein Volk Israel leiten wird.“ Nach der Meinung der heiligen Väter hat der Evangelist die Stelle so wiedergegeben, wie die jüdischen Theologen sie Herodes mitgetheilt haben. Da die Mittheilung aber ein an höchster Stelle abgegebenes officielles Gutachten bildet, so läßt sich hieraus am Besten ermessen, welche Wichtigkeit die Synagoge damals dem Buchstaben der heiligen Schrift beigemessen haben wird. Nun findet sich jedoch die betreffende Stelle ebenso im masorethischen Text, als bei den Siebenzig, in anderer Form vor. Dort heißt sie: „Und du, Bethlehem Ephratah, zu klein, um unter den Tausenden Juda's zu sein, aus dir wird Einer hervorgehen, der in Israel herrscht;“ bei den Siebenzig aber: „Und du, Bethlehem, Haus Ephratah, zu klein bist du, um unter den Tausenden Juda's zu sein. Aus dir wird Einer hervorgehen, um zum Herrscher in Israel zu werden.“ So

---

Und leuchtet als die Sonne,
Ein kleines Kind zumal,
Der Herr der Welten all,
Der Herr der Welten all!

Im fünfzehnten Jahrhundert hieß diese Strophe:

In dulci iubilo
nu singet und seit fro!
aller unser wonne
leit in praesepio;
sie leuchtet vor die sonne
matris in gremio;
qui est a et o!
qui est a et o!

(Wackernagel, Altd. Leseb. 4. Aufl. S. 1177.)

folgt denn aus dieser Vergleichung, daß nach der Anschauung derjenigen Körperschaft, welche in der Synagoge zu Christi Zeiten die Aufsicht über die heilige Schrift ausübte, nur der Inhalt derselben unverletzlich war, und daß hinsichtlich der Form solche Aenderungen zulässig erschienen, welche den Inhalt nicht beeinträchtigten.

Noch allgemeiner tritt die Wahrheit von der unwesentlichen Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks bei denjenigen Schrifttexten hervor, die aus dem Alten Testamente in's Neue hinüber genommen sind. Die neutestamentlichen Schriftsteller hatten bei solchen Anführungen, die in griechischer Sprache zu machen waren, die Wahl, entweder selbst aus dem Hebräischen zu übersetzen, oder sich der bereits vorhandenen Septuaginta-Uebersetzung zu bedienen. Es ist nicht unmöglich, in manchen einzelnen Fällen nachzuweisen, daß sie entweder das Eine oder das Andere vorgezogen haben. Allein nur höchst selten sind die Fälle, in denen sie die Stellen des Alten Testamentes wörtlich wiedergeben; vielmehr begnügen sie sich meistens damit, den wesentlichen Inhalt der betreffenden Textesstellen mit ihren Worten zu reproduciren. Diese Freiheit im Gebrauche des Ausdruckes geht so weit, daß sie nicht selten zwei Stellen ähnlichen Inhaltes miteinander verschmelzen oder auch nur nach ganz allgemeinen Anklängen etwas als Schrifttext anführen, das doch in der Schrift selbst nirgends zu finden ist. Beispiele von all diesen verschiedenen Anführungsweisen sind folgende: Das Gebot der Gottesliebe heißt Matth. 22, 37., Mark. 12, 30., Luk. 10, 27.: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe. Dieß ist nach dem hebräischen Text von Deut. 6, 5. citirt; dort aber steht: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften. Der Ausdruck „aus deinem ganzen Gemüthe" stammt aus der Septuaginta, die denselben statt des anderen „aus deinem ganzen Herzen" gebraucht.

Matth. 11, 10., Mark. 1, 2., Luk. 7, 27. wird eine Stelle aus Malachias so angeführt: Siehe, ich sende meinen Engel vor deinem Angesicht, der deinen Weg vor dir bereiten soll. Im hebräischen Text steht dafür, ebenso wie in der Septuaginta: Siehe, ich sende meinen Engel, und er überschaut den Weg vor mir. Apgsch. 3, 22. wird die Stelle Deut. 18, 15. folgendermaßen wiedergegeben: Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, auferwecken aus euren Brüdern wie mich; auf ihn sollt ihr hören bei allem, was er nur zu euch sprechen wird. Und geschehen wird's, jede Seele, die nicht auf jenen Propheten hört, soll aus dem Volk verworfen werden. Die Stelle heißt aber im Original: Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr dein Gott erwecken; auf ihn sollt ihr hören ... Und geschehen wird's, jeder, der nicht hört auf die Worte, welche er in meinem Namen reden wird, an dem will ich es ahnden. Röm. 9, 33. führt der Apostel aus dem Propheten Isaias an: Sieh, ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Aergernisses, und jeder, der auf ihn traut, soll nicht zu Schanden werden. Dieses Citat ist aus zwei Stellen des Propheten zusammengezogen: Is. 8, 14. steht nämlich: „Er soll sein . . . zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Aergernisses für die beiden Häuser von Israel; und 28, 16.: Siehe, ich setze in Sion's Gründe einen Stein, einen bewährten Stein, einen köstlichen Eckstein, der fest im Grunde liegt; wer glaubt, hat nicht zu eilen!" Aehnlich wird Apgsch. 13, 22. als Schriftstelle angeführt: Ich habe David, den Sohn Jesse's, als einen Mann nach meinem Herzen gefunden, der allen meinen Willen erfüllen wird; die Stelle besteht aus den vereinigten Worten von Ps. 89, 20. und 1 Sam. 13, 14. Von dem Aufenthalt Jesu zu Nazareth sagt Matth. 2, 23.: Dieß ist geschehen, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt worden, daß er ein Nazaräer heißen solle. An keiner Prophetenstelle ist dieß ausdrücklich gesagt, wohl aber findet sich an manchen

Stellen, wie Ps. 22, 6., 69, 9. 10., Js. 52. u. 53., Zach. 9. 12. die Niedrigkeit und Demuth des Heilandes geschildert, und nur den allgemeinen Inhalt dessen, was „die Propheten" gesagt, kleidet hier der Evangelist in Worte, die demselben entsprechen.

Dem Vorgange der neutestamentlichen Schriftsteller entspricht auch die Anschauung der ältesten Kirche, wie sie sich in den Schriften der Väter aus den ersten Jahrhunderten offenbart. Diese haben bei ihren Anführungen aus der heiligen Schrift nur sehr selten zu wörtlichem Nachschlagen ihre Zuflucht genommen, sondern gewöhnlich aus dem Gedächtnisse, mitunter ganz frei und in bloßer Accommodation die Schriftworte vorgebracht. Um mit den apostolischen Vätern zu beginnen, so begegnen sich diese, wie es nicht anders sein kann, sehr oft in Ausdrücken und ganzen Sätzen oder in Reminiscenzen mit den heiligen Schriften, und die Ausgaben ihrer Schriften haben deßwegen eine fortlaufende Verweisung auf Schriftstellen unter dem Texte; und doch läßt sich eine buchstäbliche Citation des Schriftwortes nur sehr selten bei ihnen nachweisen. Beim heiligen Clemens von Rom und bei Hermas ist dieß an keiner einzigen Stelle möglich, in dem Brief Barnabä an einer, beim heiligen Ignatius an einigen, die aus dem Gedächtniß wiederholt sind; nur beim heiligen Polycarpus werden vier Schriftexte wörtlich aufgeführt. Aehnlich verhält es sich mit den Citaten der Schriftsteller aus dem zweiten Jahrhundert. Aus Papias' Schriften ist nur eine einzige Stelle bekannt, welche wörtlich aus dem Neuen Testament herübergenommen ist; mehr dagegen finden sich bei Irenäus, Athenagoras, Justinus; ob Ptolemäus und Heracleon wirklich einige Stellen des Neuen Testamentes wörtlich haben anführen wollen, läßt sich nicht bestimmen[8]).

8) Scholz, Einl. in das A. u. N. T. I. S. 575. Von den Citaten der griechischen Väter aus der Itala oder der lateinischen aus der Vulgata ist in Obigem nicht die Rede.

Bei den späteren Kirchenschriftstellern ist's nicht anders. Oft wird die Freiheit im Citiren schon dadurch offenbar, daß dieselbe Stelle mehrmals auf ganz verschiedene Weise angeführt wird. Für alles, was hier zu sagen wäre, mögen einige Beispiele genügen. Matth. 5, 28. sagt der Herr: Jeder, der ein Weib ansieht, um sie zu begehren, der hat schon mit ihr in seinem Herzen die Ehe gebrochen (πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ). Diese Stelle citirt Clemens von Alexandrien folgendermaßen: Strom. 3, 14. 94.: Jeder, der ein Weib ansieht, um zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen (πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσάι, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν) ib. 4, 18, 116.: Ich aber sage, wer auf ein Weib sieht aus Begierlichkeit, der hat schon die Ehe gebrochen (ἐγὼ δὲ λέγω, ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἤδη μεμοίχευκεν); ib. 2, 4. 50: Wer aus Begierlichkeit umschaut, der hat die Ehe gebrochen (ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν, ἐμοίχευσεν); ib. 2, 14. 61.: Wer aus Begierlichkeit ausschaut, wird gerichtet (ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν, κρίνεται); ib. 2, 15. 16.: Wer begehrt, der hat, wie geschrieben steht, die Ehe schon gebrochen (ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε φησίν); ib. 3, 2. 8.: Jeder, der aus Begierlichkeit angeschaut, der hat, wie der Herr sagt, schon die Ehe gebrochen (πᾶς ὁ προςβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν, ἤδη ἐμοίχευσεν, λέγει); Paed. 3, 5. 33.: Wer überflüssiger Weise, sagt der Herr, hinsieht, der hat schon gesündigt (ὁ γὰρ ἐμβλέψας, φησὶ, περιεργότερον, ἤδη ἥμαρτεν). Die Stelle Matth. 5, 36.: Du kannst nicht ein Haar weiß oder schwarz machen, führt Tertullian de cultu feminarum c. 6. so an: Wer von euch kann ein weißes Haar schwarz machen, oder ein schwarzes weiß? (quis vestrum potest capillum atrum ex albo facere aut album ex atro.) Von der Stelle Luk. 7, 47.: „Ihre vielen Sünden werden vergeben, weil sie viel geliebt hat; wem aber wenig vergeben wird, der liebt auch wenig," sagt Cyprian. Testim. 3, 116: im Evangelium nach Lukas steht: „Wem mehr vergeben wird, der liebt

mehr, und wem weniger vergeben wird, der liebt weniger (in evangelio sec. Lucam (est), cui plus dimittitur, plus diligit, et cui minus dimittitur, minus diligit)." Lactanz endlich legt dem Herrn nach Joh. 2, 19. die Aeußerung in den Mund: „Wenn ihr diesen Tempel zerstört, der in sechsundvierzig Jahren erbaut ist, so will ich ihn in Zeit dreier Tage ohne fremde Hände wieder hinstellen (dixerat: si solveritis hoc templum, quod aedificatum est annis XLVI, ego illud in triduo sine manibus resuscitabo) [9])."

Eine Bestätigung der oben angeführten Grundsätze liefert nach einer anderen Seite hin das Neue Testament in der bekannten Rede des heiligen Stephanus, welche Apstgsch. 7. aufgezeichnet ist. In derselben erzählt der Heilige mancherlei aus der Geschichte der Juden anders, als es die Bücher des Alten Testamentes darstellen, und diese Widersprüche sind der Art, daß sie sich kaum anders, als durch einen Irrthum oder durch einen Gedächtnißfehler des Heiligen erklären lassen [10]). Diese Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit stehen

---

9) Ausführlicher bei Semisch, die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamburg und Gotha 1848, S. 207 ff.

10) Die wichtigsten derselben führt der heilige Hieronymus mit folgenden Worten an: Lucas vir Apostolicus et Evangelista scribit Stephanum primum Christi Martyrem in Judaica concione narrantem: in septuaginta quinque animabus descendit Jacob in Aegyptum et defunctus est ipse, et patres nostri translati sunt in Sychem, et positi sunt in sepulcro, quod emit Abraham pretio argenti a filiis Emor patris Sychem. Hic locus in Genesi multo aliter invenitur, quod scilicet Abraham emerit ab Ephron Hethaeo filio Seor, iuxta Hebron, quadringentis drachmis argenti speluncam duplicem et agrum circa eam sepelieritque in ea Saram uxorem suam. Atque in eodem legimus libro, postea revertentem de Mesopotamia Jacob cum uxoribus et filiis suis posuisse tabernaculum ante Salem urbem Sichimorum, quae est in terra Chanaan et habitasse ibi et emisse partem agri, in quo habebat tentoria, ab Emor patre Sychem centum agnis, et statuisse ibi altare et invocasse ibi Deum Israel. Abraham non emit specum ab Emor patre Sychem, sed

freilich mit dem Hauptzweck der Rede in keinem Zusammenhang; sie sind aber um so auffallender, weil Stephanus vor dem hohen Rath sprach, und so hätte bei der Wichtigkeit der ganzen Veranlassung, um die es sich handelte, wohl von Seiten Gottes eine Beihülfe zur Verhütung solcher Irrungen erwartet werden dürfen. Denn Stephan sprach, wie die heilige Schrift ausdrücklich sagt, voll des heiligen Geistes. Gleichwohl war er in allem, was Gegenstand natürlicher Erkenntniß für ihn bildete, lediglich seinen menschlichen Kräften überlassen und dadurch dem Irrthum in den geschichtlichen Wahrheiten zugänglich. Es läßt sich hieraus von Neuem folgern, daß der Geist Gottes, der bei Entstehung der heiligen Schriften deren Verfasser vor allen Irrungen auch in natürlichen Dingen bewahrte, bei der Ueberlieferung derselben den menschlichen Kräften, als dazu ausreichend, nicht vorgreift, und daß es nicht in seiner Absicht liegt, die hierdurch möglichen Irrthümer zu verhüten.

Für die letztere Ueberzeugung sprechen nun auch in entschiedenster Weise die Schicksale, welche der Text der heiligen Schrift, so weit derselbe kritisch untersucht werden kann, im Laufe der Jahrhunderte erlitten hat.

Dr. Fr. Kaulen.

---

ab Ephron filio Seor, nec sepultus est in Sychem, sed in Hebron, quae corrupte dicitur Arboch. Duodecim autem Patriarchae non sunt sepulti in Arboch, sed in Sychem, qui ager non est emtus ab Abraham, sed a Jacob. Differo solutionem et istius quaestiunculae, ut obtrectatores mei quaerant et intelligant, non verba in scripturis consideranda, sed sensus. Ep. LVII. ad Pamm. ed Vall. I. p. 315.

XI.

Die altirische Kirche.

I.

Die Geschichte der altirischen Kirche nimmt aus mehreren Gründen unser lebhaftes Interesse in Anspruch. In der Zeit der Völkerwanderung hatte diese Kirche unter den germanischen Stämmen eine große Mission zu erfüllen. Als die Gothen sich in Spanien, die Franken und Burgunder in Gallien, die Angelsachsen in Britannien, die Vandalen in Afrika, die Longobarden in Italien feste Sitze erkämpft, als die Alemannen und Sueven im südöstlichen Deutschland bis tief in die Gebirge und Thäler des alten Helvetiens bleibende Wohnplätze errungen hatten, wer war es da in diesen sturmvollen Zeiten, der diese Völker geistig hob und umwandelte, der an ihnen, die entweder das germanische Heidenthum oder im Arianismus ein verstümmeltes Christenthum mit in die neuen Länder gebracht hatten, das große Werk der inneren Wiedergeburt, ihrer Civilisation, ihrer Einbürgerung in das Reich Gottes vollzog — nachdem die Völkerwanderung die Provinzen des Abendlandes mit Trümmern bedeckt und über unermeßliche Länderstrecken Verwilderung, chaotische Oede und Trauer verhängt hatte? Die altirische Kirche war es, welche durch ihre Glaubensboten diese hohe Mission erfüllte. Augenscheinlich von Gott gesendet, erschienen sie, diese irischen Glaubensboten, legten in den verschiedenen Ländern neue christliche Colonien an, lichteten die Wälder, bauten die Wüsteneien an und gründeten Kirchen, Klöster und Bildungsanstalten. War das römische Reich ohne die Barbaren ein Abgrund von Sklaverei und Fäulniß, so waren die barbarischen Völker ohne die Mönche ein wildes Chaos; aber beide Letz-

teren vereint gestalteten eine neue Welt, sie heißt Christenheit.

Auch Deutschland verdankt viel den von der altirischen Kirche gesendeten Glaubensboten.

Dann hat Irland in alter Zeit den Namen „Insel der Heiligen und der Weisen" getragen, wie wir in unseren Tagen dem irischen Volke den Ehrentitel „Martyrer-Nation des Westens" beilegen, wegen seiner Glaubenstreue und Standhaftigkeit in den namenlosen Bedrängnissen unmenschlicher Verfolgungen seit dreihundert Jahren. „Niemand als Gott allein kennt die Zahl der Heiligen, die in Irland begraben sind," schreibt einer der ältesten irischen Schriftsteller, der Biograph St. Ailbe's von Emly. Nicht nach Hunderten, sondern nach Tausenden zählte man die heiligen Bischöfe, Aebte, Priester, Mönche und gottgeweihten Jungfrauen. Schon zur Zeit des heiligen Patrizius und noch mehr nach seinem überaus segensreichen Apostolate wurde Irland nicht nur als eine Bildungsschule für Glaubensboten zur Bekehrung der Völker, sondern auch als eine zweite Thebais betrachtet, wo man den Uebungen des ascetischen Lebens frei und unbehindert obliegen, oder dem Studium der Philosophie und der heiligen Schrift unter den bewährtesten Meistern sich widmen konnte. Auch aus Britannien, aus dem europäischen Continent, aus dem Frankenreich, selbst aus Rom, kamen fromme Männer, angezogen von dem Rufe der Heiligkeit und Wissenschaft, dessen Irland sich erfreute, suchten und fanden daselbst ihren bleibenden Aufenthalt und gewannen Ruhe, Bildung und höhere Vervollkommnung des Lebens.

Und bis auf den heutigen Tag ist Irland von Gott besonders gesegnet. So gibt es außer Irland kein anderes Land in Europa, welchem der Maulwurf und alle Arten von Feldmäusen fehlen; ebenso seltsam ist der gänzliche Mangel an Schlangen jeder Art und die sonstige große Armuth an Amphibien, und außer der hier und da zerstreut vorkommenden gemeinen Eidechse findet sich kein anderes Glied dieser

Familie dort vor; ebenso so selten sind die Kröten und Frösche. Wiederholte Versuche in neuerer Zeit, diese Thierarten dort einzuführen, blieben ohne allen Erfolg. Im altirischen Volkslied aber heißt es:

„Im ganzen Land ist nichts bekannt
Von wilden gift'gen Thieren,
St. Patrick's Hand hat sie gebannt
Aus unseren Revieren."

Ueber ganz Irland hin findet man große Ebenen von Wiesen und Ackerfeldern, viele Seen; das Klima ist gemäßigt, der Schnee noch immer eine seltene Erscheinung, so daß das Vieh im ganzen Jahre im Freien grasen kann. Der Regen stellt sich häufig ein und so erzeugt die Fruchtbarkeit des Bodens eine Wiesenpracht, die von keinem anderen Lande übertroffen, der Insel den Namen des „ewig grünen Erins," der „smaragdenen Insel" erworben hat. Die Gräser, Blumen und Baumarten, ihre Bildung, Farben und Stoffe erinnern zum Theil an das nördliche Frankreich, zum Theil an Asturien im nördlichen Spanien.

Die „Geschichte der altirischen Kirche" haben wir nun in jüngster Zeit aus der Hand eines Autors erhalten, der, wie wenige der Zeitgenossen, im Stande war, sie uns zu schreiben und uns ein Werk zu liefern, das uns, so zu sagen, jeden Tag auf's Neue zur Lectüre reizt. Wir sprechen von dem neuesten Werke des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von St. Gallen, Dr. Karl Johann Greith, in welchem wir eine der hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete deutscher Geschichtschreibung anerkennen müssen. Und wir können uns nicht enthalten, unseren Lesern in Folgendem auszüglich Einiges aus dem ausgezeichneten, hochinteressanten Werke mitzutheilen.

Der Hochwürdigste Herr Verfasser betrachtet dies sein Werk (von 462 Seiten) nur als „eine Einleitung in die Geschichte des Stiftes St. Gallen." Er hat es veröffentlicht „zum Angedenken auf die Consecrations- und Säcularfeier der

Domkirche von St. Gallen, 17. und 18. August 1867," und es gewidmet dem Domcapitel und der Geistlichkeit seines Bisthums. Für ihn, den Hochwürdigsten Autor, war die älteste Geschichte der Kirche des heiligen Gallus seit den Tagen seiner Jugend ein Gegenstand mannigfacher Studien, treuer Liebe und hoher Bewunderung; die Liebe zu dem großen Heiligen, dessen würdiger Nachfolger er durch Gottes Barmherzigkeit geworden, hat dieses Werk veranlaßt, dessen Fortsetzung wir mit größtem Verlangen entgegensehen. „Der heilige Gallus hat ein welthistorisches Gedächtniß seines Namens am Eingang der hohen Schweizeralpen hinterlassen, welches die Jahrhunderte überdauerte und, von dem Danke der christlichen Menschheit begleitet, von Geschlecht zu Geschlecht in den künftigen Zeiten fortgetragen werden wird, das Stift St. Gallen nämlich, hochverdient um die Religion, die Wissenschaft und das Wohl seines ihm untergebenen Volkes. Seit den ältesten Zeiten trug es in sich die Patriarchalwürde und darin die Keime der hohenpriesterlichen, fürstlichen und väterlichen Gewalt, welche sein jeweiliger Vorstand in seiner dreifachen Stellung als geistlicher Ordinarius mit theilweise bischöflichen Rechten, als Landesfürst und als Ordensabt in sich vereinigt und bis zu dem nie genug zu beweinenden Untergange dieses ruhmvollen Stiftes (1798—1805) ausgeübt hat."

Das Andenken an den heiligen Gallus wurde weit durch die Jahrhunderte, weit über die Grenzen der Schweiz hinaus in hoher Verehrung gehalten; vom Fuße der hohen Alpen an über Hoch-Burgund und Elsaß am Rande der Vogesen, dann über den Breisgau und den Schwarzwald bis zur schwäbischen Alp und von hier über den Nibelgau und den Algau, die westlichen Grenzen Churräthiens berührend, — genossen die christlichen Völker die Segnungen und Früchte der Religion und Bildung, welche die Nachfolger des großen Mannes vom Kloster St. Gallen aus ihnen so reichlich spendeten. Voll Bewunderung für diese großartige Thätigkeit des hei-

ligen Gallus und seiner Nachfolger, erinnerte sich unser Hochwürdigster Autor des Wortes, das Ermenreich von Reichenau an Abt Grimald von St. Gallen vor ungefähr tausend Jahren richtete: „Wie könnten wir die Insel Irland jemals vergessen, von wo der Strahlenglanz eines so großen Lichtes und die Sonne des Glaubens für uns aufgegangen!" Und dieses Wort zum Motto nehmend, schenkte er uns das herrliche Werk über „die Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (430—630)."

In sechs Bücher zerfallend, schildert uns das Werk erst die Völkerwanderung und den Verfall des Römerreiches, dann die Irrlehren, von denen in jener Zeit die Kirche erfüllt war, und dann die Schule von Lerin im Mittelmeer, auf welcher St. Patrizius, der Apostel Irlands, unterrichtet worden ist. Die folgenden vier Bücher sind gewidmet dem heiligen Patrizius und seinem Apostolat in Irland (S. 82—157.), dem heiligen Columba und seinem Apostolat unter den Iren und Pikten (S. 157—252.); dem heiligen Columban und seinem Wirken in Frankenland wie in Tuggen, Bregenz und Bobbio (S. 252—333.); dem heiligen Gallus, dem Apostel Alemanniens (S. 403.). Das sechste Buch beschäftigt sich mit der christlichen Religion und deren Uebung in der irischen Kirchen

Der Hochwürdigste Autor arbeitete nach Handschriften und gedruckten Quellenschriften. Von Handschriften standen ihm in St. Gallen selbst viele zur Verfügung; die Urkunden der altirischen Geschichte aber bestehen aus sehr verschiedenem Marial: aus Genealogien, welche die Abstammung der Könige und der Heiligen oder deren Verwandten angeben und fortführen, aus Annalen, die mit gewissenhafter Treue das Todesjahr der Heiligen oder anderer berühmter Männer angeben, aus Kirchenkalendern, welche mit derselben Pünktlichkeit den Tag des Monats bezeichnen, an welchem der Tod des Heiligen erfolgte, endlich aus dem Leben der Heiligen selbst. Diese Heiligenleben werden ausgiebig benutzt. Wir können

uns nicht enthalten, Einiges anzuführen, was der Hochwürdigste Autor über die geschichtlichen Quellen überhaupt und den Werth der alten Heiligenleben insbesondere vorbringt. „Um die Heiligenleben der Alten zu beurtheilen (S. 261.), reicht die Wissenschaft allein nicht hin; man muß dazu einen Sinn mitbringen für das, was ihr Herz, ihr Leben und ihr Wirken hoch über den Kreis des alltäglichen Lebens emporgehalten; eine geistige Verwandtschaft und freudige Theilnahme für die Ideale ihres Glaubens muß uns in die Gedanken, Hoffnungen und Thaten jener längst dahingeschwundenen Geschlechter einführen; wir müssen in all' diesem mit ihnen eins werden und die Atmosphäre christlicher Begeisterung und Poesie, die sie umgab, nicht zum Vornherein als Lug und Trug wegscheuchen. Denn jede Zeit muß in und nach der Idee aufgefaßt und beurtheilt werden, die ihr eigenthümlich war, nur dann kann sie recht begriffen und richtig beurtheilt werden" . . . Auch auf dem weiten Gebiete der Hagiographie begegnen wir neben der größeren Masse des Objectiv-Historischen auch poetisch ausgeschmückten, sogar auch, wiewohl verhältnißmäßig in geringer Zahl, gefälschten Heiligenleben. Es fällt aber bei einiger Uebung auch ohne großen Scharfblick nicht schwer, die Authentischen von den Apokryphen zu sondern und selbst bei den ersteren das wahre Licht vom Farbenstrahle und Farbenschatten auszuscheiden, in der poetischen Umhüllung den Kern der eigentlichen Thatsache herauszufinden.

Schon im frühesten Mittelalter besaß jede bischöfliche Kirche, jedes größere Kloster, jede bedeutendere Waldeinöde von Einsiedlern ihren Hagiographen, der entweder als Augenzeuge oder nach mündlichen und schriftlichen Berichten von Augenzeugen und Zeitgenossen das Leben der Ortsheiligen beschrieb. Seit Johannes Moschus seine Legendensammlung herausgab, ist für die Kritik und Sichtung der älteren Heiligenleben in der Kirche außerordentlicher Fleiß verwendet und Großes ge-

leistet worden; die Sammlungen und kritischen Arbeiten der Bollandisten, Surius', Mabillon's, d'Achery und Anderer haben ihren Werth und Ruhm bis auf den heutigen Tag in ungeschwächtem Maße bewahrt. Diese Männer haben bei ihren Forschungen eine historische Kritik geübt, gegen welche die moderne unserer Rationalisten sich wie Scheidewasser ausnimmt, das nicht bloß allfällige Beimischungen, sondern auch das ächte Gold in dem historischen Materiale wegätzt und als todten Niederschlag solcher Analyse das Nichts ihrer vorgeblichen Fabel oder Mythe zurückläßt. Der ächte Geschichtschreiber hat jene ehrwürdigen Männer, welche bei den germanischen Völkern christliche Bildung und Cultur gründeten und pflegten, so aufzufassen und darzustellen, wie sie als Kinder ihrer Zeit, als Träger der damaligen Anschauungen und Begriffe, als Vollzieher einer historischen Sendung unter den schwierigsten Zeitumständen gelebt und gehandelt haben. Von dieser Gerechtigkeit geleitet, wird er nicht ohne alle Noth die Motive dieser christlichen Helden verdächtigen, welche ihr Leben daran gegeben haben, ganze Völker aus dem Sumpfe des Heidenthums und sittlicher Verwilderung herauszuziehen und es für christliche Bildung und Gesittung zu gewinnen. Allein die verblendete Parteileidenschaft unserer Tage kennt keine Gerechtigkeit und der moderne Paganismus fühlt sich nur dann behaglich, wenn er alles Göttliche und Höhere aus der Geschichte ausmerzen kann. Er zerreißt vor unseren Augen mit Hohngelächter die heiligen Schriften göttlicher Offenbarung, er zerfetzt unter den Zähnen der muthwilligsten Kritik die ältesten Urkunden der Kirchengeschichte und wo in der Vorzeit irgend noch ein Wegweiser oder ein Denkmal sich vorfindet, das dem müden Erdenpilger Rast gewährt und Winke nach der ewigen Heimath gibt, das Alles soll lächerlich gemacht und aus der Geschichte hinausgeworfen werden; so will es das negirende Dämonium, dem unsere Zeit so sehr anheimgefallen ist.

II.

Die gewissenhafteste Untersuchung über die ältesten Spuren des Christenthums in Irland führt zu dem Resultate, daß Irland noch unter dem Pontificate des Papstes Cölestin I. (422—432) nicht zu den christlichen Inseln gezählt wurde. Bis zum Jahre 432 hatte noch nie ein christlicher Glaubensbote die Gestade Irlands betreten, hatte noch nie über die Hügel und Thäler des grünen Erin's die Sonne des Christenthums geleuchtet. Palladius und Patrizius (430) müssen als die ersten Apostel Irlands erklärt werden. Zwar haben manche Schriftsteller der englischen Hochkirche den Versuch gemacht, die Einführung der christlichen Kirche in Irland lange vor die Zeit der beiden genannten Apostel hinaufzurücken; aber diese Versuche scheiterten an der Macht der historischen Forschung. Auch zeigte es sich bald, daß jene Schriftsteller nur deßwegen für das Christenthum in Irland so hohes Alterthum beanspruchten, um dadurch jede historische Verbindung der ursprünglichen Kirche Irlands mit der Mutterkirche von Rom zu beseitigen. Dabei ist aber die Thatsache keineswegs ausgeschlossen, daß von Britannien und Gallien aus schon sehr frühe, vor dem Jahre 430, manche, ja viele Christen nach Irland kamen, die unter die Heiden zerstreut, sei es vereinzelt oder zu kleineren Gruppen verbunden, ihren christlichen Glauben, so gut es gehen mochte, bewahrten und übten. „Auf den Flügeln des täglichen Verkehrs mußte der Blüthenstaub des christlichen Glaubens um so eher von Gallien und Britannien aus nach Irland übertragen werden, als auch selbst von Nantes und anderen Seehäfen des armorischen Galliens aus seit den frühesten Zeiten ein lebhafter Handel direct mit Irland unterhalten wurde. Dazu kamen noch die häufigen Raubzüge, welche die irischen Clans oder Häuptlinge auf den nordwestlichen Küstenländern Galliens von Zeit zu Zeit ausführten, von wo sie dann mit Beute beladen, auch viele gefangene Christen als Sklaven mit sich heimführten. Auf diesem Wege wurde auch der hei-

lige Patrizius als sechszehnjähriger Jüngling von den Gestaden Armorika's durch die Piraten des Königs Neill's mit vielen tausend Anderen nach Irland in die Gefangenschaft fortgeschleppt, wie er uns selber in seiner Bekenntnißschrift erzählt." (S. 86.)

Neben der Thatsache, daß es eine vorpatrizische Kirche in Irland nicht gibt, haben wir eine zweite historische Wahrheit festzustellen, nämlich die, daß das Christenthum von Rom aus auf die grüne Insel gebracht wurde, daß die Apostel Irlands ihre Sendung vom Papste erhalten haben. Als ersten Glaubensboten sandte Papst Cölestin im Jahre 431 den Palladius, Diakon oder Erzdiakon der Römischen Kirche. Dieser apostolische Mann, der schon lange von Rom aus sein Auge nach Britannien und den übrigen westlichen Inseln im Westen Europa's gerichtet hatte, hatte als erster Glaubensbote in Irland die wichtige Doppelaufgabe, theils die zerstreuten Christen im Glauben zu stärken, theils der übrigen heidnischen Bevölkerung den Glauben zu verkünden. Es gelang ihm zwar, in Hy-Garrchon zu landen, in's Innere des Landes zu dringen, mehrere zu taufen, in der Gegend von Leinster drei Kirchen zu bauen; aber im Ganzen waren seine Erfolge gering und er fand vielen Widerstand. „Als aber Palladius wahrnahm, daß er in Irland nicht viel Gutes wirken könnte, wollte er nach Rom zurückkehren und starb auf der Heimreise im Lande der Pikten; Andere dagegen behaupten, er sei in Irland mit der Martyrkrone geschmückt worden."

Was Palladius begonnen hatte, aber nach Gottes Rathschluß unvollendet zurücklassen mußte, sollte Patrizius in sechszigjähriger apostolischer Arbeit zur Vollendung bringen. Ihn hatte Gott sich als Werkzeug für diese erhabene Mission ausersehen, ihn hatte er in wunderbarer Führung zu diesem hohen Amte herangebildet. Und daß auch Patrizius seine Sendung und Vollmacht vom römischen Stuhle, vom Papst Cölestin 432 erhalten habe, kann durch eine Wolke von Zeug-

nissen von römischen und irischen Autoren erwiesen werden. Patrizius ist darum unwidersprechlich als der Apostel des irischen Volkes anzusehen und zu verehren.

Alle altirischen Annalisten melden einstimmig den Beginn der Mission des heiligen Patrizius in Irland bei dem Jahre 432 und ebenso einstimmig melden sie seinen Tod bei dem Jahre 493. In ihrer aller Namen verkündet der Hymnus:

„Er predigte dreimal zwanzig Jahr
Die Kreuzigung Christi den Feni-Stämmen."

Ein apostolisches Wirken von sechszig Jahren! Was ist das Großartiges, Wunderbares? Betrachten wir die Führungen der Gnade des Herrn an diesem Auserwählten!

Patrizius wurde um das Jahr 387 in Boulogne sur mere in der heutigen Pikardie geboren und stammte von einer achtbaren römischen Familie. Im sechszehnten Jahre bei einem Einfall eines irischen Clans, Niall genannt, in's armorische Gallien gefangen genommen, nach Irland geschleppt, dort an den heidnischen Häuptling Milcho verkauft, hütet er sechs Jahre die Schafe dieses Herrn, entfloh alsdann und kam wieder in seine Heimath zurück. Nun entschlossen, sich dem Dienste Gottes ausschließlich zu widmen, geht er zuerst nach Marmoutier in's Kloster des heiligen Martinus von Tours, um daselbst den Grund zu seiner weiteren Ausbildung in der christlichen Vollkommenheit und Wissenschaft zu legen. Einige Jahre später besucht er die glückliche Insel Lerin bei Marseille, damals eine der berühmtesten Schulen der Christenheit und hatte dort zu Mitgenossen die heiligen Mönche Honoratus, Hilarius, Eucherius, Lupus u. A. Schon sagt ihm eine innere Stimme, daß er nach Irland zurückkehren soll, um dem Volk daselbst den Glauben zu verkündigen, und er wendet sich deßhalb von Lerin nach Rom, um dem apostolischen Stuhle die tiefe Finsterniß des Heidenthums zu schildern, die damals noch über Irland verbreitet ist. Da aber der heilige Stuhl noch nicht in der Lage ist, für Irland

eine besondere Vorkehrung zu treffen, kehrt Patrizius nach Gallien zurück, kommt zum heiligen Bischof Germanus in Auxerre, unter dessen Leitung er sich den Uebungen der Frömmigkeit und Wissenschaft widmet. So war es um St. Patrizius beschaffen bis zum Jahre 429.

In diesem Jahre begleitete er die Bischöfe Germanus und Lupus nach Britannien, die daselbst im Auftrag des Papstes die pelagianische Irrlehre ausrotten sollten. So ward Patrizius auf sein Apostolat vorbereitet.

Nun kam die Kunde von Palladius' Sendung und dem Mißlingen derselben nach Auxerre (im Jahre 431). Da richtete der heilige Bischof Germanus seine Augen auf Patrizius. Der kannte die irische Sprache, kannte Volk und Land aus eigener Anschauung; war er nicht vor Allen geeignet, schien er nicht wie von Oben gegeben, die Mission für das irische Volk auf ein Neues wieder aufzunehmen?

Und Patrizius ging nun von Priester Segetius begleitet nach Rom, erhielt dort vom Papste Cölestin den Segen und die Vollmacht und ging dann über Auxerre nach Irland. Ob er noch in Rom selbst, vor seiner Abreise, vom Papste Cölestin, oder ob auf seiner Hinreise nach Irland durch den Bischof Amatorex zu Eboria, einer Stadt im nordwestlichen Gallien, zum Bischof geweiht worden sei, ist heute schwer zu ermitteln. Er langte im ersten Jahre des Pontificates Sixtus III. in Irland an. Und nun welch' eine segensvolle Laufbahn beginnt der heilige Bischof? Was kümmert es ihn, wenn er an der Küste von Dublin abgewiesen wird? Er segelt weiter nordwärts gegen Ulster und steigt im alten Hafen von Strangford an's Land. Bald bekehrte er den Häuptling Dicho und sein ganzes Haus und hält in einer benachbarten Scheune den ersten christlichen Gottesdienst in Irland. Auf der Königsburg zu Tara, wo Irlands Könige residiren, trifft er den König Leoghaire mit allen seinen Clans; da vertheidigt er in Aller Gegenwart das Evangelium und besteht siegreich den Streit mit den Druiden. Dublach, ein

Druide und Dichter, bekehrt sich und singt fortan Hymnen zur Ehre des wahren Gottes; es bekehrten sich des Königs Töchter, Ethana und Fethlimia, und wurden nachmals gottgeweihte Jungfrauen — und mit ihnen nahmen viele andere Frauen das Christenthum an. So war ein glückverheißender Anfang gemacht.

Bald zählte der heilige Apostel die Bekehrten nach Tausenden. Es gelingt ihm Alles — die Bekehrung des irischen Volkes geht ohne grausame Verfolgungen und Martyrien vor sich. Patrizius besucht die taltinischen Spiele und benützt die Gelegenheit, um der ungeheueren Volksmenge zu predigen; er begibt sich furchtlos nach der Schreckensstätte der Grausamkeit und des Aberglaubens, nach der Mordebene in der Grafschaft Leitrim, zerstörte den Moloch des Landes, den druidischen Götzen Crom-Cruach, und erbaut über diesem Fluchort aus Flechtwerk, Thon und Schilf ein Kirchlein, das später zu einem großen Tempel umgestaltet wurde. Den glänzendsten Erfolg hat er in Westirland, in Tir-amalgaidh bekehrte er auf einmal sieben Prinzen und zwölftausend Iren zum christlichen Glauben. Wohin er kam, taufte er Schaaren von Menschen, versah die neuerrichteten Christengemeinden mit Kirchen, weihte die Tüchtigsten seiner Jünger zu Priestern und Bischöfen und benutzte sie zur Leitung der Gläubigen und zur Ausbreitung des Christenthums.

Und so ging es Jahr um Jahr; so durchzog er predigend, taufend und segnend Leinster, Ulster und Münster, und überall wurde seine staunenswürdige Thätigkeit und Selbstaufopferung von den größten Siegen begleitet, überall erwies sich das Volk größtentheils bereitwillig und gelehrig für das Christenthum. Vor allen Gefahren bewahrte ihn die Vorsehung wunderbar.

Als nun über die ganze Insel hin der Glaube an Christus gepredigt, Gemeinden und Kirchen errichtet waren, dachte Patrizius erst an die Gründung eines großen kirchlichen Mittelpunktes oder bischöflichen Sitzes für die ganze Insel. Er

wählte hiefür die Anhöhe Ardmarcha oder Armagh, in deren Nähe einst der alte Königssitz Emania gestanden. Als der Bisthumssitz von Armagh gegründet und die Masse des irischen Volkes für das Christenthum gewonnen war, verlebte der heilige Patrizius den Rest seiner Tage theils zu Armagh, theils an seinem Lieblingsort zu Sabhul, wo er sein Apostolat begonnen hatte. Er hielt noch einige Synoden, schrieb im Vorgefühle des herannahenden Todes die Confessio und wurde dann zu Sabhul von seiner letzten Krankheit befallen. Da er sein Ende nahe fühlte, raffte er noch seine Kräfte zusammen, um nach Armagh heimzukehren, das er sich zur Ruhestätte auserſehen; allein auf dem Wege durch eine innere Stimme gemahnt, wandte er sich wieder nach Sabhul zurück, und starb daselbst nach acht Tagen am 17. März des Jahres 493 im höchsten Greisenalter.

III.

Werfen wir nun einen Blick auf die Schüler und Nachfolger des großen Mannes. Dieselben haben mit einem solchen Eifer und so unermüdlicher Begeisterung das begonnene Werk des Meisters fortgesetzt, daß zu Anfang des sechsten Jahrhunderts das Christenthum in ganz Irland verbreitet war. Wir unterscheiden in der irischen Kirche „Väter erster Ordnung" und „Väter zweiter Ordnung." Die heiligen Männer, welche von Rom, Italien, Gallien, insbesondere von Wales oder Cambrien an Patrizius Seite sich eingefunden und seiner unmittelbaren Leitung sich unterworfen hatten, sind in der irischen Kirche die „Väter erster Ordnung." Patrizius brachte im Jahre 432 neun Begleiter aus Rom mit; 439 wurden ihm Sekundinus, Auxilius und Iserninus aus Rom zur Hilfeleistung nachgesendet, von denen die beiden Erstgenannten als Bischöfe mit Benignus der ersten Synode von Armagh um das Jahr 456 beiwohnten. Bischof Triamus, ein Römer, ein anderer Jünger des heiligen Patrizius, übte so ganz die Lebensweise der ersten Apostel, daß seine

Nahrung in nichts Anderem, als in der Milch einer einzigen Kuh bestand, die er hielt und selber pflegte. Erster Abt-Bischof von Kloster Sabhul wurde Dunnius, erster Bischof von Anthrim Patrizius Neffe Leoman. Als älteste Bischöfe Irlands, noch von Patrizius eingesetzt, werden aufgeführt: Sen-Patrizius von Armagh, Fiech von Sletty, Mochua von Aendrun, Carbreus von Culrathain, Maccarthen von Airghialla. Sieben Neffen des heiligen Patrizius, die aus Cambrien herübergekommen, begleiteten ihn auf seinen Missionsreisen und wurden später als heilige Bischöfe in den Litaneien der irischen Kirche gefeiert; nämlich die Söhne Tigridia's: Brochad, Brochan, Mogenoch, Luman; und die Söhne Darercha's: Mel, Rioch und Muna. Als die heidnischen Angelsachsen vom Jahre 450 Britannien eroberten und die altbritische Kirche zu zertrümmern suchten, flohen viele gelehrte und fromme Männer nach Irland und schlossen sich an Patrizius an, der dreißig von ihnen zu Bischöfen weihte und sie insbesondere dazu verwendete, die Bewohner der vielen umliegenden Inseln zum Glauben zu bekehren; die bekanntesten dieser walischen Cönobiten sind Carantoc, Mochta von Lugmagh und Modonnoc, der die Bienenzucht auf der Insel einführte, wo bis dahin noch nie waren Bienen gesehen worden. Drei Gefährten des heiligen Patrizius, Essa, Bitmus und Tesach, waren bewandert in Anfertigung von Glocken und Kirchengefäßen. War Patrizius von Rom gesendet, waren seine ersten Gefährten Römer, waren die Gehülfen, die ihm aus Gallien und Britannien zuzogen, Söhne der römischen Kirche, so fällt damit die Behauptung anglikanischer Schriftsteller, die irische Kirche sei vom heiligen Stuhle unabhängig gewesen, in sich zusammen. Auch Albeus, seiner Verdienste wegen der zweite Patrizius genannt, Declan und Ibar, die Apostel der Mumoner, Enna oder Enda, der Gründer des großen Klosters von Aran, Condland, der Bischof von Kildare, sämmtlich Schüler des heiligen Patrizius, haben ihre Ausbildung und bischöfliche Weihe in Rom erhalten;

ebenso wurden Lugach, Colman, Meldan, Lugaidh, Cassan und Ciaran in Rom zu Bischöfen geweiht und dann den ältesten Bischöfen und Vätern der irischen Kirche beigezählt.

Seit der Zeit des heiligen Patrizius bestand zwischen Irland und Rom ein lebendiger Verkehr und wurde fortwährend durch irische Pilger unterhalten, wie durch unzählige Zeugnisse bewiesen werden kann. (Greith, S. 142—156.) Patrizius hat die Liebe und Ehrfurcht zum heiligen Stuhl Petri in Rom seinen unmittelbaren Schülern, durch sie deren Nachfolgern und so allen Gläubigen Irlands als ein theueres Vermächtniß hinterlassen. „Die ununterbrochenen Pilgerzüge irischer Bischöfe und Aebte, Priester und Mönche nach Rom von der ältesten Zeit an wären eine ganz unerklärbare Erscheinung, wenn die Vorgabe der anglikanischen Historiker späterer Zeit irgend einen Grund der Wahrheit für sich hätte, welche, um das Band der ursprünglichen Verbindung zwischen der römischen und der irischen Kirche abzuschneiden, die ersten Anfänge des Christenthums für die Iren von Asien her verschrieben, die irische Kirche als eine vom heiligen Stuhle ganz unabhängige und schismatische darstellten, und sogar einen wesentlichen Unterschied im Glauben und Gottesdienste beider zu behaupten keinen Anstand nahmen. Die Zeugen, die wir vorführten, verweisen durch ihre Lehren und Thaten eine solche Behauptung in das Reich leerer Erfindungen."

Gehen wir über zu den Vätern zweiter Ordnung in der irischen Kirche und ihren herrlichen Stiftungen.

Die Gründer jener zahlreichen Klosterinnungen, die ihre Mitglieder bald nach Hunderten und Tausenden zählten, jene Männer, die meistens noch unter der Leitung der unmittelbaren Schüler des heiligen Patrizius auferzogen wurden, gehören zunächst den Vätern zweiter Ordnung an. Zwölf von ihnen, die sich unter dem berühmten Abte Finnian im Kloster Clonard eingefunden, sind unter dem Namen der „zwölf Apostel Irlands" bekannt; an ihrer Spitze strahlt der heilige

Columba, der Apostel der Pikten, wie die Sonne unter den übrigen Sternen. Sie heißen: Columba von Jona, Comgall von Bangor, Cainech von Achedbo, Ciaran von Clonmacnois, Cormach von Deormagh, Mobhi von Clareinech, Brendan von Clonfert, Brendan von Birr, Fintan, Columba von Tirgelaß, Molua Fillan und Molasch von Damhs-Inis. Diese und viele Andere errichteten auf allen Punkten Irlands und den umliegenden Inseln Kirchen und Klöster, welche alsbald zu Trägern des kirchlichen Lebens und zu Lichtpunkten kirchlicher Wissenschaft und Kunst sich ausbildeten. Kloster Clonard, von Abt Finnian in Meath gegründet, zählte noch bei seinen Lebzeiten 3000 Mönche; im Kloster Clonmacnois, im Mittelpunkt Irlands vom heiligen Ciaran gestiftet, wurde besonders trefflich die Landwirthschaft betrieben; berühmte klösterliche Stätten waren auch Monasterevan am Barrow, Monasterboyce im Boynethale, Dearmach u. A. Diese ersten und ältesten Klöster in Irland waren keine zusammenhängenden großen Gebäude von Mauerwerk, sondern bestanden aus einer Menge abgesonderter Zellen (Hütten), die aus Flechtwerk von Stauden und Binsenstroh gebaut waren; in ihrer Mitte stand die Kirche oder das Oratorium für das gemeinsame Gebet und den Gottesdienst auf gleiche Weise construirt. Die irischen Kirchenbauer der ersten Zeit nahmen von dem Mauerwerke völlig Umgang; sie bauten die Kapellen (und die Zellen) aus Ruthen, Baumästen, Binsen und Moos. Erst nach und nach kam auch in Irland die römische Bauart, steinerne Gebäude aufzuführen, zur Geltung, und eröffnete der Architektur die Bahn zu weiterer Entwickelung. Doch wird immer ausdrücklich bemerkt, wenn ein kirchliches Gebäude von Stein aufgeführt wurde; denn die Vorliebe der Iren für Kirchen von Holz pflanzt sich fort bis in's zwölfte Jahrhundert hinein, und wo steinerne Kirchen bestanden, wurden sie als Werke ausländischen Ursprungs angesehen, wie uns der heilige Bernhard in dem Leben von St. Malachias mittheilt. Wie in früherer Zeit in Gallien und in Britannien,

so führte die römische Kirche später auch in Irland die edleren Künste und schönere architektonische Formen für die Kirchenbauten ein; der Choralgesang und die Modulationen der Kirchenhymnen trugen in sich die Grundweisen für die religiösen Volkslieder und die Musik in allen ihren Zweigen; die alten Heldenlieder gingen in die Lobgedichte Christi und seiner Heiligen über.

Die Missionäre Irlands rotteten Wildnisse aus, verbesserten den Ackerbau, erweiterten die Schifffahrt, entdeckten bisher unbekannte Inseln im Weltmeere. Viele irische Heilige jener Zeit unternahmen Reisen zu Meer.

Ausführlich schildert uns Greith das Leben des heiligen Columba und sein überaus segensreiches Wirken in Irland, Scotland und Caledonien bis zu seinem Tode und den Gottesdienst, die Disciplin und das Ordensleben im Kloster Hy, welches von Columba gestiftet worden ist. Wir können hier nicht in die Einzelnheiten eingehen und verweisen auf das Buch. Columba ist geboren am 7. Dezember 521. In der ersten Hälfte seines Lebens wirkte er im eigentlichen Irland, in der zweiten Hälfte bis zu seinem Tode war er thätig in Scotland und im Piktenlande. In Irland gründete er Durrow, Derry und Kells; im Jahre 563 kam er mit zwölf Schülern in Scotland an. Bei den Scoten war das Christenthum in Verfall gerathen, die Pikten waren noch Heiden. Der Piktenkönig Brudnus gab ihm die Insel Jona (Hy), von wo aus nun der Heilige sein Wirken begann, das von Gott mit wunderbarem Erfolge gekrönt wurde. Bald wurde Columba der lebendige Mittelpunkt für die Geistlichen und Gläubigen von Irland, Scotland und Caledonien. Denn wie er zuweilen nach Irland ging, um in Angelegenheiten seiner hohen Verwandten oder der von ihm gestifteten Kirchen und Klöster zu Rathe zu sein, so durchzog er predigend und heilspendend das Piktenland, gründete dort und auf den Inseln Kirchen und Klöster, welche alle Hy oder Jona als ihr Stammkloster betrachteten, von denen zweiunddreißig

Kirchen, größtentheils mit Klosterwohnungen verbunden, in Scotland, und achtzehn bei den Pikten in einem Zeitraume von dreiunddreißig Jahren (563—597) von ihm errichtet wurden. Schon bei seinen Lebzeiten war er der hochgefeierte Mann, zu dem von allen Seiten die Vorstände der Kirchen und Klöster, die Fürsten und Vornehmen, die Priester und Mönche, die Gläubigen aller Stände und Ordnungen hinströmten, um bei ihm Rath in zweifelhaften Dingen, Heil für ihre Seele, Hülfe in den Nöthen ihres Lebens zu suchen. Columba bekämpfte unter den Pikten den Aberglauben der Heiden, die Arglist der Magier und die Bosheit verbrecherischer Menschen. Fürstensöhne, deren Väter in blutigen Kämpfen Krone und Reich verloren, kamen nach Jona, Columba ihr Leid zu klagen, und je nach ihrem Verdienen entließ er die Einen mit ernsten Warnungen, mit tröstlichen Hoffnungen die Anderen. Die Landleute führten von weiter Ferne ihre Knaben herbei, um über deren künftigen Beruf und Lebenslauf von Columba Rath und Aufschluß zu erhalten. Es war aber auch keine seltene Erscheinung, daß in Jona Könige und Fürstensöhne aller irdischen Herrlichkeit entsagten, ihre Kriegswaffen vor dem Altare niederlegten und in die Reihen der Krieger Christi sich aufnehmen ließen. Columba's Gebet war von wunderbarer Kraft, sein Segen von außerordentlichem Einfluß auf die Elemente und Kräfte der Natur und beide kamen auch seinen abwesenden Freunden in weiter Ferne bei Gefahr und Noth augenblicklich zu Nutzen, da er mit der Gabe des Fernsehens ausgerüstet, das Entfernte in sich als gegenwärtig schaute. Columba starb am 9. Juni des Jahres 597. Sein Hinscheiden sollen gleichzeitig in den fernen Gegenden Irlands und Scotlands heilige Männer in wunderbaren Gesichten vernommen und ausgerufen haben: „Columba, die Säule von so vielen Kirchen, ist diese Nacht zum Herrn heimgegangen." Sie sahen bei seinem Tode die Insel Hy von der Klarheit der Engel umleuchtet, welche

zahllos vom Himmel herabfuhren, um diese heilige Seele in den Himmel hinaufzuführen.

Die irischen Klöster wuchsen im Laufe des sechsten Jahrhunderts schnell empor. So zählte, wie schon erwähnt, Finnian's Kloster zu Clonnard 3000 Mönche, ebenso viele Mitglieder zählten die Klöster von Bangor und Birr; der heilige Molaissi zählte um sich 1500 Mönche, Columban und Fechin jeder 300, Carthach 867, Gobban 1000, Maidoc, Manchan, Natalis, Ruadhan jeder 150, Nevin und Molua waren die Führer mehrerer tausend Seelen. Für diese vielen Klöster bestand keine bestimmte allgemeine Ordensregel, wie eine solche der heilige Benedict für die Klostervereine seines Ordens schrieb (529), noch für die einzelnen Klöster eine örtliche; eine solche hat der heilige Columba weder für Hy, noch für die übrigen Klöster verschafft. Der heilige Columban war der erste, der die Uebungen und Ueberlieferungen des irischen Klosterlebens in eine gemeinsame Ordensregel zusammenfaßte.

Eine genaue Untersuchung der ältesten Gebräuche in der keltischen Kirche führt zu dem Resultat, daß dieselbe mit der römischen Kirche sich in Uebereinstimmung befand; die Unterschiede zwischen beiden Kirchen betrafen weder Glaubenslehren, noch Sittengesetze, noch das Wesentliche bei der Feier des Meßopfers oder der heiligen Sacramente. Der oberste Primat des Bischofs von Rom wurde anerkannt, der Priestercölibat wie in den übrigen Kirchen des Abendlandes beobachtet; in der Meßliturgie bestanden wohl Sondergebräuche und eigenthümliche Formen, wie dies auch in den Kirchen von Gallien und Spanien der Fall war; die Taufe der irischen Kirche war in ihren Ceremonien einfacher als die der römischen Kirche. So blieb noch die Tonsur übrig, die eine alte nationale Haartracht war und die Osterberechnung. Die Britten und Iren nahmen die Osterberechnung des Abtes Dionysius des Kleinen nicht an oder erhielten wahrscheinlich von derselben keine Kenntniß, und hielten unbeugsam fest an

der alten römischen Berechnung; jedes Abgehen davon galt ihnen als ein Abweichen von den Ueberlieferungen ihrer Väter. Erst im Jahre 716 wurde für die irische und kaledonische Kirche über die Zeitbestimmung der Osterfeier nach langwierigen und bitteren Kämpfen die nöthige Einheit erzielt.

Die irische Kirche ist, wie die britische, für Deutschland und die Schweiz von der größten Bedeutung geworden. Wir kommen darauf in einem zweiten kürzeren Artikel zurück.

XII.

Die Acten und Decrete der Diöcesansynode in Paderborn,

der ersten wieder nach zwei Jahrhunderten, liegen uns nun in schöner, würdiger Ausstattung vor [1]). Bei dem großen Interesse des Gegenstandes wird es gerechtfertigt sein, wenn wir näher darüber referiren, obwohl wir nicht daran zweifeln, daß nicht wenige unserer Leser mit den Acten selbst sich vertraut machen werden, welche, von einigen particularen Bestimmungen abgesehen, für jede Diöcese von Nutzen sind, indem sie ein kurzes und klares Compendium der Pastoral für die Gegenwart bilden.

Den äußeren Verlauf der Versammlung haben wir bereits im November vorigen Jahres geschildert. In den vorliegenden Acten sind die Protocolle über die nach dem Ritual gehaltenen drei feierlichen Versammlungen in der Domkirche mit allen Formularien, Gebeten und mit den beiden Synodalreden des Hochwürdigsten Bischofs enthalten. Die Lesung dieses Theils der Acten gibt besser, als jede Schilderung es vermögte, ein Bild von der Diöcesansynode, von ihrer Würde und Weihe; zugleich erhellt daraus, wie einfach und leicht sich die Abhaltung einer Diöcesansynode nach den Vorschriften der Kirche gestaltet. Die Vormittage nahm die feierliche Synode in der Domkirche mit ihren erhebenden Ceremonien, ergreifenden Gebeten und der Verkündigung der Decrete ein; die Nachmittage waren den vertraulichen Besprechungen und Berathungen des Bischofs mit seinem Klerus gewidmet.

---

1) *Acta et Decreta synodi dioecesanae Paderbornensis*, praeside Rmo. et Illmo. Dno. *Conrado Martin* episcopo Paderbornensi, praelato domestico et solio assistente Pii PP. IX SS. theolog. doctore etc. diebus 8, 9 et 10 Octobris anni MDCCCLXVII habitae. Paderbornae, sumptibus et typis F. Schoeningh.

Bei den feierlichen Versammlungen hielt auch, wie unsere Leser bereits wissen, der ehrwürdige Pater Deharbe drei durch apostolische Einfachheit und Herzlichkeit ausgezeichnete Exhortationen, welche nun auch im Druck erschienen sind und allen Geistlichen empfohlen zu werden verdienen[2]).

Den Zweck und Geist der Diöcesansynode spricht die Eröffnungsrede des Hochwürdigsten Bischofs in kurzen Worten aus. Nachdem er nach den Zeugnissen der Kirche die Wichtigkeit und den Segen der Diöcesansynoden geschildert und Gott gepriesen, daß in unserer Zeit, die in vielen anderen Beziehungen so traurig ist, die Kirche von den Hindernissen frei geworden, welche die Abhaltung der Diöcesansynoden in den letzten zwei Jahrhunderten verhindert hatten, erklärt er, daß auch bei der Diöcesansynode nicht vom Buchstaben, der tödtet, sondern vom Geiste, der lebendig macht, das Heil zu erwarten sei; der Geist aber, der die Diöcesansynode beleben und wiederum belebend von ihr ausgehen müsse, sei der Geist der brüderlichen Liebe, der Geist der Liebe zu Christus und seiner Kirche, der Geist des Eifers für das Heil der unsterblichen Seelen. Die Erneuerung dieses Geistes sei der wesentliche Zweck der Diöcesansynode und er schließt dann: „Ad hanc (sc. synodum) profecto non eo convocati sumus, ut *nos* Ecclesiae leges reformemus, sed eo potius, ut per leges ecclesiasticas earumque observantiam *nos* ipsi reformemur et ut per spiritum Ecclesiae, qui est spiritus Domini Salvatoris nostri Jesu Christi, in spiritu intimi cordis nostri renovemur."

Da alle Pflichten des Priesters und Seelsorgers auf das *s. magisterium*, das *s. ministerium* und die *s. disciplina* sich zurückführen lassen, so zerfallen die vom Bischofe auf der Diöcesansynode verkündeten Decrete in drei entsprechende Theile.

---

2) Von der Würde, den Pflichten und Gnadenmitteln des Priesters. Drei Vorträge, gehalten in der Diöcesansynode zu Paderborn. Paderborn bei F. Schöningh. 1867.

Der erste Theil handelt also *de sacro magisterio*. Es ist die Uebung des Lehramtes Fundamentalpflicht des Seelsorgers, weil das Heil auf dem Glauben, der Glaube aber auf seiner Verkündigung beruht (cap. I.). Dazu aber bedarf der Priester: magna fides, magnum virtutis studium vitaeque integritas, magna pietas, non parva denique doctrina et scientia (cap. II.). Diese Eigenschaften werden in den folgenden Capiteln mit apostolischer Kraft exponirt. Vom Glauben heißt es: Itaque non solum aeque ac fideles laici omnia et singula credere debent, quae sancta mater ecclesia nobis ut credenda proponit, sed eminentiori quodam modo huic verae et orthodoxae fidei debent adhaerescere; hanc fidem debent orando, gemendo, laborando auxiliatrice gratia divina unice in se fovere, nutrire, firmare; pro eadem parati esse debent omnes labores, contumelias, cruciatus mortemque ipsam perpeti . . . (c. III.)

Das cap. IV. schreibt die Ablegung der professio fidei nicht bloß bei der Uebernahme jeder Cathedral- und Curatpfründe, sondern auch für alle Vorstände, Professoren und Lehrer an geistlichen Erziehungsanstalten, und alle Religionslehrer, sowie für alle Neopresbyter beim Empfang der Approbation und Jurisdiction zur Verwaltung des Bußsacramentes, resp. des Predigtamtes vor.

Nächst der Glaubenskraft bedürfen die Prediger des Evangeliums einer hervorragenden Tugend (cap. V.) und inniger Frömmigkeit; hier wird besonders die häufige Beichte, eine besondere Andacht zu Maria und die regelmäßige Haltung der Exercitien, wenigstens ein um das andere Jahr, empfohlen (cap. VI.).

Um das letzte Erforderniß: genügende Wissenschaft, zu erlangen, wird fortgesetztes und rechtes Studium eingeschärft. Pessime . . . errarent, qui putarent absoluto curso theologico litterarum et imprimis scientiae sacrae studiis finem imponi posse. Quinimo languescentibus his sacrarum litterarum studiis languescet etiam oratio, languescet me-

ditatio, languescet amor rerum coelestium isque bonorum terrestrium et caducorum amori locum cedet .... Sed hauriant etiam sacram doctrinam ex puris fontibus. Probatissimos quosque auctores adeant neve se abduci patiantur eorum arrogantia, qui modernae scientiae speciem prae se ferentes scholas catholicas carpunt et doctores ecclesiae contemnunt. Besonders empfohlen wird dann das Studium der heiligen Schrift, der Väter und großen Kirchenlehrer, namentlich des heiligen Augustin, Anselm, Bernhard, Bonaventura und Thomas von Aquin; sodann vor Allem das Concil von Trient und der Catechismus Romanus. Löblich ist aber auch das Studium profaner Wissenschaften, namentlich der Geschichte und Naturwissenschaften, was in unserer Zeit zur Vertheidigung des Glaubens und zum Schutze der Gläubigen gegen Mißleitung besonders wichtig. (cap. VII.)

Hieran schließen sich die Diöcesanvorschriften über die Pastoralconferenzen (cap. VIII.) und die Concursprüfung.

Dann folgen specielle Vorschriften und Unterweisungen, vor Allem über die Predigt. Wo mehrere heilige Messen sind, soll außer der Predigt im Hochamt noch eine kurze Exhortation oder Homilie, sowie wenigstens an den Freitagen der Fastenzeit Fastenpredigten gehalten werden (c. X.). Die wichtigsten Regeln über die Vorbereitung, die Abhaltung der Predigt und das Verhalten nach der Predigt werden (c. XI.) gegeben. In letzter Beziehung heißt es: Deum suppliciter exorabunt, ut verbum praedicatum in cordibus auditorum fructificet et fructus ejus maneat. Deinde si quid in concione vel praeparanda nec habenda neglexerint, se humiliabunt; et a Deo veniam deprecabuntur, denique operam dabunt et ad id divinam gratiam efflagitabunt, ut suis verbis magis magisque sua ipsorum vita respondeat iisque sua exempla pondus non demant sed addant. Wenn ein Priester diese fromme Uebung sein Leben lang nach jeder Predigt vornähme, welche Frucht würde er bringen! C. XII.

gibt Anweisungen über Gelegenheitsreden. C. XIII. handelt von den Missionen, diesem so nothwendigen Mittel einer guten Seelsorge. Es wird daher förmlich vorgeschrieben, daß in jeder Gemeinde wenigstens alle zehn Jahre eine Mission stattfinde und werden die Pfarrer instruirt, wie sie dazu mitzuwirken haben, daß es auch mit möglichst großem Nutzen geschehe.

Noch ausführlicher und nachdrücklicher wird (c. XIV.—XVIII.) die Catechese in Kirche und Schule und die Vorbereitung der Kinder zur ersten heiligen Beichte und zur ersten heiligen Communion behandelt. Bezüglich der Zeit der ersten Communion heben wir die Worte hervor: Usum pueros non prius ad primam communionem admitti, quam ex schola dimittantur, cum Synodo provinciali Coloniensi *tamquam abusum reprobamus*. Als Regel wird das zwölfte Jahr festgesetzt; bis zum vierzehnten Jahre soll die erste Communion nicht leicht aufgeschoben werden, daher schwächere Kinder besonders vorbereitet werden, daß auch sie früher, als erst in diesem Alter, das heilige Sacrament empfangen. Große Sorgfalt ist sodann darauf zu verwenden, die Kinder und jungen Leute an regelmäßigen und öfteren Empfang der heiligen Sacramente zu gewöhnen.

Cap. XX. handelt von der Sorgfalt, welche die Geistlichen der Schule, dieser Tochter der Kirche und Erzieherin ihrer Kinder, sowie den Lehrern zuwenden müssen; c. XXI. handelt von der Pflicht der Privatseelsorge; namentlich wird an die Pflicht erinnert, diejenigen privatim zu unterrichten, welche das necessitate medii Nothwendige nicht wissen.

Mit großem Nachdruck wird die Pflicht eingeschärft, die Gläubigen gegen die Gefahren des Glaubens zu schützen und zu warnen, namentlich gegen glaubensgefährliche Gesellschaften, eheliche Verbindungen, Schulen, Geschäftsconditionen und namentlich Bücher, Schriften und Zeitungen. (c. XXII.) Allein die Geistlichen sollen auch selbst vor Allem von der Lesung gefährlicher oder gar verbotener Schriften sich enthalten, resp.

wenn es aus wichtigen Gründen geschieht, sich dazu die nothwendige Facultät geben lassen, dabei aber Vorsorge treffen, daß solche Bücher nicht durch Erbschaft in die Hände von Laien kommen. Hierbei wird eine kurze Unterweisung über die verpflichtende Kraft der Decrete der Indexcongregation ertheilt. „Ceterum istius s. congregationis decretis tale obsequium praestandum est, quale ipsa postulant. Alia enim tantummodo *vim disciplinarem* sibi vindicant dirigereque tantum volunt actus nostros externos, dum quorundam librorum lectionem vel retentionem nobis vetant. Ejusmodi sunt decreta, quibus proscribuntur libri sine nomine auctorum vel approbatione Ordinariorum editi, libri haeresiarcharum, qui de religione non tractant, libri, qui tractant res quasdam religionis controversas, quarum discussionem ecclesia vetuit, libri quidam rituales, litaniae et quae sunt generis ejusdem. His decretis, quae animi assensum vel dissensum non postulant, sed tantum postulant, ut libros proscriptos non legamus vel retineamus, non legendo vel retinendo i e. per solos actus externos satisfieri apertum est. Alia vero decreta non solum vim disciplinarem, sed etiam *vim dogmaticam* sive *doctrinalem* habent, non solum actus nostros externos, sed etiam actus nostros internos dirigere volunt, non solum prohibent quorundam librorum lectionem vel retentionem, sed etiam libros ipsos tanquam haereticos, erroneos, haeresin sapientes, scandalosos similibusque notis condemnant. Hujusmodi decreta postulant etiam animi assensum vel dissensum; prohibent enim, quonimus de doctrinis talium librorum aliter sentiamus, atque a s. congregatione definitum est.“ (c. XXIII.) Das Schlußcapitel dieses Abschnittes schärft die Vorschrift ein, daß von Glauben und Religion handelnde Schriften der Approbation bedürfen und bemerkt, daß diese Approbation keine besondere Empfehlung, sondern nur das Zeugniß enthalte, daß die fraglichen Schriften nicht gegen Glauben und Sitten verstoßen.

In dem zweiten *de sacro ministerio* handelnden Theile

werden zuerst bezüglich der Feier der heiligen Messe und Alles, was sich auf die heilige Messe bezieht, die Vorschriften der Kirche mit großem Ernste und großer Genauigkeit (c. I.—XIV.) eingeschärft. Zum Schlusse wird namentlich an die Pflicht der Danksagung und Andacht nach der heiligen Messe erinnert und dabei die ernsten Worte des Wiener Provincialconcils von 1858 angeführt: „Quamdiu enim panis et vin species perdurant, Jesus Christus apud nos manet; ut autem Deo in nobis pro nobis praesenti omni mentis cordisque virtute laudantes, mirantes, poenitentes, exorantes intendamus, ipsa res jubet. Unde qui sine ineluctabili quadam necessitate animum ad alia sua culpa converterit, gravissimae irreverentiae reum se esse sciat; qui gratiarum actionem obiter vel ne obiter quidem persolvere assueverit, maledictionem se pro benedictione habiturum justissime timeat.“

Von cap. XIV. an wird dann die Administration der Sacramente behandelt. Bezüglich der heiligen Taufe wird namentlich eingeschärft, daß sie nicht aufgeschoben (c. XV.), wenn möglich in der Kirche und Vormittags (c. XVI.), mit gehöriger Würde und in der eigenen Pfarrei (c. XVII.) gespendet werde, daß nur fähige und würdige Pathen zugelassen (c. XVIII.), nur christliche Namen beigelegt werden (c. XIX.). Die Aussegnung darf nur christlichen Müttern, deren Kinder katholisch werden, ertheilt werden (c. XX.). Die Fälle zweifelhafter Giltigkeit der Taufe, wo dieselbe sub conditione auf's Neue zu ertheilen ist, werden c. XXI. genau specificirt und die Principien bezüglich der Requisite zur Giltigkeit der Taufe in einer besonderen Instruction mit großer Genauigkeit erörtert.

Mit einer besonderen Liebe ist die heilige Eucharistie behandelt und Alles angewendet, um die äußere und innere Verehrung des allerheiligsten Sacramentes mehr und mehr zu fördern. Mit Recht: denn in praecelsi et admirabilis hujus mysterii debito *usu* et *cultu* fere omnis religio

christiana tanquam in cardine vertitur. Quamobrem curatores animarum omnem curam et sollicitudinem pastoralem eo dirigant, ut fideles sibi commissi hoc venerabile sacramentum singulari quadam veneratione colant eoque frequenter et quam maxime reverentur utantur; eisque in utraque re suo ipsorum exemplo praeluceant (c. XXIII.) Deßhalb soll Alles, was die Kirche zur Ehre des allerheiligsten Sacramentes vorgeschrieben, auf's Vollkommenste beobachtet werden, insbesondere bezüglich der Aufbewahrung (c. XXIV.), der Aussetzung des hochwürdigsten Gutes (c. XXV.), der theophorischen Processionen (c. XXVI.), der Krankenversehung (c. XXVII.). Ein eigenes Capitel (c. XXVIII.) ermahnt die Geistlichen, durch Wort und Beispiel die visitatio Sanctissimi zu befördern und deßhalb auch während des Tages die Kirchen, zumal in den Städten, nicht verschließen zu lassen.

Häufige würdige Communion ist allen Gläubigen dringend zu empfehlen; solche, welche trotz wiederholter Mahnungen ihre Ostern nicht halten, sind dem Bischofe zur geeigneten Beschlußnahme anzuzeigen (c. XXIX.). Wem, wann, wo, wie die heil. Communion zu spenden, wird c. XXX—XXXII. kurz und präcis bestimmt. Angehängt sind sechs ausführliche und höchst lehrreiche Pastoralinstructionen: 1) über die Frage, welchen Sündern die heilige Communion zu verweigern? In der unter den angesehensten Theologen controversen Frage, ob dem peccator *occulte* petens die Communion auch dann zu verweigern sei, wenn der die Communion administrirende Priester die Unwürdigkeit nur aus der Beichte kennt, wird mit Benedict XIV. und dem heil. Alphons der negirenden Meinung der Vorzug gegeben, „quoniam omnia vitari oportet ea, quae poenitentiae sacramentum odiosum fidelibus reddere possint, — 2) über die Frage, unter welchen Bedingungen die Communion Geisteskranken zu reichen, — 3) über das naturale jejunium vor der Communion, — 4) über die Ertheilung der Communion in Weise der Wegzehr, —

5) inwiefern ein göttliches Gebot zum Empfang der heiligen Wegzehr besteht, — 6) über das göttliche und kirchliche Gebot, abgesehen von der Wegzehr, die heilige Communion zu empfangen.

Die Verwaltung des Bußsacramentes ist unter allen priesterlichen Verrichtungen die wichtigste für das Seelenheil der Menschen; hieran hängt zuletzt die sittliche Umgestaltung und Erneuerung der Welt (c. XXXIII.). Daher müssen die Seelsorger vor Allem unermüdlich sein, dieses Sacrament den Gläubigen zu empfehlen und möglichst vollkommen zu verwalten (c. XXXIV.). In der Auswahl des Beichtvaters ist größte Freiheit zu gewähren und dazu Gelegenheit zu geben. Daher sind die Gläubigen nöthigenfalls zu belehren, daß unter dem proprius sacerdos des lateranensischen Canons nicht der eigene Pfarrer, sondern jeder approbirte Priester zu verstehen ist (c. XXXV.). Sich remote et proxime zur Verwaltung des Bußsacramentes vorzubereiten, ist daher heiligste Pflicht jedes Seelsorgpriesters, welche c. XXXVI. näher entwickelt wird. Ueber Approbation und Reservatfälle handeln c. XXXVII—XXXVIII. und ist sowohl bezüglich der päpstlichen als der bischöflichen Reservatfälle eine besondere Pastoralinstruction angehängt. Ueber die Weise, das Bußsacrament zu verwalten, gibt c. XXXIX. einfache und kurze Regeln, die aber nicht genug meditirt werden können. Jeglichen Schein eines Mißbrauchs verpönt c. XL.; das folgende (c. XLI.) handelt eigens von der Danksagung, der Gewissenserforschung und dem Gebete für die Pönitenten nach Verlassung des Beichtstuhles. Möchte das von allen Beichtvätern beobachtet werden. Bezüglich des Beichtsiegels werden die strengsten und vorsichtigsten Vorschriften c. XLII. gegeben. C. XLIII. handelt von der letzten Oelung und schärft ein, daß sie auch den Kindern zu ertheilen ist, und stellt für das Alter die Regel auf, daß die letzte Oelung den Kindern zu ertheilen ist, sobald sie fähig sind zu beichten. In c. XLIV. vom Sacramente der Weihe wird als Mittel der Beharrlichkeit

den Priestern der Anschluß an die in der Diöcese Paderborn bestehende Marianische Priestersodalität besonders empfohlen. In den nun folgenden Vorschriften über das Sacrament der Ehe sind den oft viel zu wenig beachteten Eheverlöbnissen drei Capitel (XLV—XLVII.) gewidmet — clandestine Eheverlöbnisse sind zwar gültig, aber die Seelsorger müssen davor warnen und dahin zu wirken suchen, daß die Eheverlöbnisse vor Zeugen und mit kirchlichem Segen geschlossen werden — und in der That, wo solches in die Volkssitte überginge, könnte bei rechter Seelsorge darin ein wirksames Mittel zur Heiligung der Familie und Verhütung von Sünden gefunden werden. Ueber Brautexamen und Brautunterricht werden weise Vorschriften gegeben (c. XLVIII.). Wie bei Ehehindernissen zu verfahren, wird nicht bloß durch c. XLIX., sondern auch durch eine besondere Pastoralinstruction gelehrt. Die gemischten Ehen, die Proclamationen, die Pflicht, Ehehindernisse anzuzeigen, die Trauung, die Revalidation ungültiger Ehen und die Sonderung von Tisch und Bett sind Gegenstand der c. L—LV. Ueberall tritt uns der ganze Ernst der kirchlichen Ehegesetzgebung und Ehedisciplin entgegen. Gegenüber einer oft zu leichten Behandlung der gemischten Ehe wird hervorgehoben, daß nur aus wichtigen Gründen dispensirt werden kann, und daß die cautiones wegen der Kindererziehung, worin sie auch bestehen, eine genügende, vernünftige und moralische Gewißheit bieten müssen; eine bestimmte Form ist nicht vorgeschrieben und kann keine Form, selbst eidliches Versprechen für sich allein diese genügende, aus den Umständen der Personen und des Ortes zu entnehmende moralische Sicherheit da ersetzen, wo, wie in Preußen, die weltliche Obrigkeit Verträge über die religiöse Erziehung der Kinder ignorirt. Die folgenden Capitel LVI—LIX. enthalten das Nothwendige über die Benedictionen und Exorcismen.

Der dritte Theil: *de disciplina ecclesiastica*, zerfällt in zwei Abtheilungen: de disciplina populi und de disciplina cleri. Alle Disciplin hat zum Zweck, die Laster und ihre

Quellen, die bösen Leidenschaften auszurotten, und das Gute: Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit zu pflanzen. Als besonders wirksames Mittel der Pflege der Sittlichkeit und Frömmigkeit werden wohlgeleitete Bruderschaften und Sodalitäten empfohlen (c. I—IV.). Weitläufiger wird die Disciplin des Clerus behandelt, welche auf zwei Hauptpunkte: die Erfüllung der besonderen Standes- und Berufspflichten und die vita et honestas clericorum zurückgeführt wird. In ersterer Beziehung werden die besonderen Pflichten der Kanoniker, Dechanten, Definitoren, Pfarrer, Hülfsgeistlichen, zum Theil mit Verweisung auf das Cölner Provincialconcil (c. V—IX.) behandelt. C. XII. handelt von der Wichtigkeit eines reinen und heiligen Wandels, c. XIII. werden die Haupttugenden des Priesters: pietas, humilitas, castitas, fraterna charitas, misericordia besprochen. Das letzte c. XIV. erinnert dann kurz an die wichtigste Vorschriften über das decus clericale. Selbst auf Reisen sollen Geistliche Wirthshäuser nur im Nothfalle besuchen.

Außer Synodal-Examinatoren wurden auch testes synodales ernannt. Die Idee und, wenn recht gehandhabt, die Nützlichkeit dieses Instituts erhellt am Besten aus den Worten des Bischofs bei deren Bestellung: Vetus est consuetudo sacrosanctis Canonum decretis interducta, ut Synodis singulis Dioecesanis viri aliquot, vita et moribus graves et probati deligantur, qui animadvertant diligenter, an aliquid in urbe et dioecesi sit, quod corrigi emendarive debeat; ac si quid tale cognoverint, ut nobis vel vicario generali aut visitatoribus nostris significent, interrogatique de aliqua re, quae emendationem requirat, summa integritate referant.

Möge nun, wie das Provincialconcil von Cöln, so auch die Diöcesansynode von Paderborn bald überall Nachahmung finden und so das kirchliche Leben wieder in seiner ganzen Integrität sich entwickeln. Alle Bedenken und Gefahren, welche durch den Mißbrauch des Namens der Diöcesansynode für

eine ganz andere und durch und durch unkirchliche Sache Seitens der Aufklärer früher etwa vorhanden waren, scheinen gänzlich verschwunden, ja wenn irgend ein Mittel wirksam ist, die kirchliche Ordnung und den kirchlichen Geist zu stärken, so sind es gerade die Synoden. Gerade deßhalb möchten wir hier aber auch den Gedanken aussprechen, daß es nicht nothwendig ist, ein so großes Werk, wie die erste Paderborner Diöcesansynode geliefert, nämlich vollständige Diöcesanstatuten, auf einer Synode zu Stande zu bringen; wir könnten uns denken, daß die Stoffe, welche die Decrete von Paderborn behandeln, auf mehrere Diöcesansynoden vertheilt und so allmälig vollständige Diöcesanstatuten geschaffen werden könnten. Das Wesentlichste und Wichtigste ist ja eben der persönliche und lebendige Verkehr des Bischofs mit seinem Klerus auf der Synode, die Erneuerung des Geistes und Eifers, die besondere Erleuchtung und Erhebung, welche damit verknüpft ist. Dieses bleibt, auch wenn keine umfangreichen Decrete verkündet werden, und wenn es deren auch nicht bedarf, was ja in dem Maße eintritt, als die Synoden regelmäßig gehalten werden.

XIII.

Stand der ritualistischen Bewegung in England.

Es ist eine unseren Lesern bekannte Thatsache, daß gegenwärtig in hunderten der frequentesten anglikanischen Kirchen nicht nur fast der ganze katholische Ritus geübt, sondern auch die demselben zu Grunde liegenden Dogmen, namentlich die wirkliche Gegenwart des Heilandes in der Eucharistie und der Opfercharakter derselben, wie auch die Verehrung der Heiligen, die Fürbitte für die Verstorbenen gepredigt wird. Allerdings geht also diese Bewegung viel tiefer, als jene ästhetische Liebhaberei für katholische Formen, welche Newman in seinem „Gewinn und Verlust" in einer der auftretenden Personen so trefflich gezeichnet hat. Es ist nicht sowohl eine ritualistische, als vielmehr eine dogmatische Bewegung.

Bekanntlich beobachten die Katholiken und zumal deren berufenen Vertreter dieser Bewegung, sowie noch mehr der von Pusey in seinem Eirenicon formulirten Unionsbewegung gegenüber jene Haltung, welche der katholische Glaube ihnen vorschreibt und welcher alle Illusionen, sowohl der Puseyiten und Ritualisten, als auch unionslustiger Katholiken abschneidet. Nach dieser Richtung hin hat namentlich der Pater Harper S. J. in einem umfassenden Werke [1]) das Unmögliche und Verderbliche der von Pusey in seinem Eirenicon befürworteten Bestrebungen einer Union zwischen der römischen, anglikanischen und griechisch-schismatischen Kirche dargethan. Seiner Auffassung sind auch die von den französischen Jesuiten herausgegebenen Etudes beigetreten [2]). Um so mehr

1) Peace through the thrut, or essays on subjects connected with. Dr. Pusey's Eirenicon.

2) Vgl. das Januarheft der Etudes von 1867, p. 145.

glauben wir nicht bloß bezüglich der Thatsachen, sondern auch, worauf es hier ankommt, bezüglich der theologischen Beurtheilung derselben dem merkwürdigen Berichte volles Vertrauen schenken zu können, welchen diese Zeitschrift in ihrem dießjährigen ersten Hefte mittheilt. Wir wollen das Wichtigste hier kurz zusammenstellen.

Im Jahre 1843 war Pusey von der Universität Oxford censurirt und auf zwei Jahre in seinem Lehramte suspendirt worden, weil er die wirkliche und objective Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der heiligen Eucharistie (in der Predigt: Holy communion a confort for the Penitent) gelehrt hatte. Pusey fuhr ruhig fort, dieselbe Lehre zu predigen. Ebenso erfolglos blieb eine vom vorigen Erzbischof von Canterbury wegen derselben Lehre gegen den Erzdiacon Denison erlassene Censur. Seitdem hat sich die Lehre von der realen und „objectiven" Gegenwart Christi im Sacrament gewaltig ausgebreitet, bis zu welchem Grade, zeigte sich im verflossenen Jahre an eclatanten Thatsachen.

Es trat nämlich am 6. Mai 1867 ein Bischof der Hochkirche, Dr. Hamilton, Bischof von Salisbury, in der Visitationsversammlung seines Klerus in seiner Cathedrale in einem fast nur vom Priesterthum und seinen Vollmachten handelnden Hirtenbriefe offen und feierlich für diese Lehre auf. „Wenn die Priester," dies sind ungefähr seine Worte, „die Elemente consecriren, oder vielmehr wenn sie Christus consecrirt durch sie, dann werden diese Elemente nicht etwa bloß äußerlich, sondern innerlich ein Opfer. Das Aeußere daran bewahrt seine Erscheinung, seine Gestalt, sein Wesen oder seine Substanz; aber durch den Act der Consecration ist es der Träger oder Kanal eines unaussprechlichen Geheimnisses geworden. Das Innere ist dasselbe, was Christus von der heil. Jungfrau angenommen, was er am Kreuze seinem Vater als Sühnopfer dargebracht und was der allmächtige Vater in der Glorie nicht zwar mit seinen göttlichen Eigenschaften, wohl aber mit übernatürlichen Gaben, Gnaden

und Wirkungen der Gottheit bekleidet hat. Das Innerliche an dem Sacramente des Abendmahles unseres Herrn ist der kostbare Leib und das kostbare Blut Jesu Christi, allein es ist das keine physische oder materielle Gegenwart. Es ist keine Gegenwart in der natürlichen Existenzweise der Körper, sondern eine übernatürliche, himmlische, unsichtbare, unbegreifliche und in diesem Sinne geistige Gegenwart. Diese Gegenwart ist reell, aber nicht materiell, sie ist also geistig, wie es in einer Homilie heißt, aber nicht fleischlich."

Der Berichterstatter der Etudes glaubt diese zum großen Theil den liturgischen Büchern der anglikanischen Kirche entnommene Ausdrücke Hamilton's in einem ganz katholischen Sinne verstehen zu sollen.

Und in der That ist klar ausgesprochen, daß die Eucharistie ein Opfer ist, daß Christus durch den Priester consecrirt, daß durch die Consecration der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig ist. Wenn Bischof Hamilton sagt, daß der Leib Christi in der Eucharistie nicht in der natürlichen Weise der Körper gegenwärtig sei, so ist auch dieses dem Dogma entsprechend. Wenn er diese übernatürliche oder sacramentale Daseinsweise geistig nennt, so ist dieser Ausdruck, seitdem er namentlich von den Calvinisten im Sinne einer uneigentlichen Gegenwart mißbraucht wurde, zwar zweideutig und übelklingend, allein er nöthigt um so weniger, hier eine falsche Lehre zu supponiren, da bekanntlich dieser Ausdruck zur Bezeichnung der sacramentalen Gegenwart auch von unzweifelhaft katholischen Lehrern gebraucht wurde. Der falsche calvinische Sinn des Wortes wird von dem Bischof von Salisbury nicht bloß durch die Bezeichnung der sacramentalen Gegenwart als einer reellen ausgeschlossen, sondern noch mehr durch den bei den Puseyiten und Ritualisten technisch gewordenen Ausdruck, daß es eine „objective" Gegenwart sei: denn dadurch wollen sie gerade ausdrücken, daß dieselbe von dem Glauben des Subjectes unabhängig sei und auch nicht in bloßen von Christus

ausgehenden Gnadenwirkungen bestehe. Anstößiger ist der Ausdruck, daß das Aeußere, also Brod und Wein, Gestalt, „Wesen und Substanz" bewahre. Allerdings läßt auch dieser Ausdruck nicht bloß einen richtigen Sinn zu, sondern wir werden später sehen, daß er wohl von vielen Ritualisten in diesem richtigen Sinne verstanden wird. Unter Wesen und Substanz verstehen sie nämlich nicht die Substanz im metaphysischen Sinne im Gegensatz zu den Accidenzien, sondern sie verstehen darunter eben die Accidenzien, indem sie sich dem modernen Sprachgebrauch der Physiker anschließen. Immerhin aber legen jene Ausdrücke eine Deutung im Sinne der Companationslehre nah. Wir werden sehen, welche Discussionen sich gerade hieran knüpften.

Doch folgen wir dem Verlauf der Thatsachen. In der Versammlung selbst erhob nur ein Einziger unter den Versammelten lauten Widerspruch. M. Templer, Rector von Bartonbradstock, verließ die Kirche, indem er rief: „Es folge mir, wer es mit dem Herrn hält!" Niemand folgte, der Bischof aber erklärte — allerdings auch ein Zeugniß der Autoritätslosigkeit des anglikanischen Episcopats — seine Worte seien nicht maßgebend, aber anhören müsse man ihn. Darauf wurde die Vorlesung seines Hirtenbriefes fortgesetzt und derselbe erschien im Drucke. Es begreift sich, daß derselbe unter den Gegnern der Puseyiten in der Diöcese Salisbury heftigen Widerspruch hervorrief. Sie verfaßten eine Denkschrift, resp. Protest gegen die Doctrin des Bischofs; aber dieselbe fand unter den 660 Geistlichen dieser Diöcese nur 90 Unterschriften. Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Longley, gab eine diplomatische Antwort, die keinen Theil befriedigte. Immer blieb es ein großer Triumph für die Puseyiten, daß ein Bischof, wie der von Salisbury, so offen für die reale Präsenz aufgetreten war. Allein sie ließen es nicht dabei bewenden, sondern sie überreichten auch ihrer Seits durch den bereits genannten Archidiacon Denison dem Erzbischof

von Canterbury eine von den angesehensten Männern ihrer Richtung unterzeichnete Denkschrift. Darin heißt es:

„Man hat neuerdings wieder den Vorwurf einer Untreue gegen die Kirche Englands erhoben, um diejenigen zu verdächtigen, welche die Lehre von der reellen objectiven Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Opfer und die Anbetung seiner göttlichen Person im heil. Sacramente einschärfen. Da diese Beschuldigung in manchen Geistern Beunruhigung hervorgerufen hat, so bitten wir, die wir das Amt des Priesterthums in der anglicanischen Kirche ausüben, ehrfurchtsvoll uns zu gestatten, Ew. Gnaden und durch Ihre Vermittelung unseren hochwürdigsten Vätern in Christo, den Bischöfen der Provinz und der ganzen Kirche, zu erklären, was nach unserer gläubigen Ueberzeugung der Sinn unseres Heilandes bezüglich der fraglichen Lehrform ist, sowie sie in der heil. Schrift enthalten und von der Kirche Englands angenommen sind, übereinstimmend mit der Lehre der katholischen Kirche in jenen Jahrhunderten, welche uns von der Kirche Englands „als die reinsten und von jeder Verderbniß freiesten" bezeichnet werden, sowie mit der Lehre der heiligen Kirchenväter, an welche sie uns so oft verweist. Durch diese Erklärung also wollen wir aussprechen, was wir bezüglich jener Lehren verwerfen und was wir glauben:

1. Wir verwerfen die Meinung, welche „eine körperliche Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi" behauptet, d. h. welche lehrt, daß sein Fleisch und Blut so gegenwärtig sei, „wie sie im Himmel sind;" — deßgleichen verwerfen wir jene Auffassung der Weise einer Gegenwart, welche eine physische Umwandlung der natürlichen Substanzen des Brodes und des Weines einschließt und welche man gewöhnlich „Transsubstantiation" nennt.

Wir glauben, daß in der heiligen Eucharistie, vermöge der Consecration, durch die Kraft des heiligen Geistes, der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus, „welche am Sacrament das Innere oder die (durch das äußere Zei-

chen) bezeichnete Sache sind," wahrhaft in geistlicher und unaussprechlicher Weise „unter dem sichtbaren äußeren Theile, oder dem Zeichen," oder „unter der Gestalt des Brodes und Weines" gegenwärtig sind.

2. Wir verwerfen die Vorstellung, als finde in der Eucharistie ein neues Opfer statt, oder als werde das eucharistische Opfer als ein von dem einzigen und vollgenügenden Opfer am Kreuze — als welches allein die vollkommene Erlösung, Sühne und Genugthuung für alle Sünden der Welt, die Erbsünde sowohl als die wirklichen Sünden, und allein meritorisch ist — verschiedenes Opfer dargebracht.

Wir glauben, daß, sowie Jesus Christus, unser hoher Priester, sich allezeit in dem Himmel vor seinem ewigen Vater aufgeopfert, indem er durch seine Gegenwart sein einmal am Kreuze dargebrachtes Opfer geltend macht, ebenso auf Erden, in der heiligen Eucharistie, derselbe für uns einmal geopferte Leib und dasselbe für uns einmal vergossene Blut, sacramentalisch gegenwärtig, durch den Priester dargebracht und geltend gemacht werden vor dem Vater, wie der Herr, als er das Sacrament seines Leibes und Blutes einsetzte, zu seinem Andenken zu thun befohlen hat.

3. Wir verwerfen jede Anbetung „des sacramentalischen Brodes und Weines," was Götzendienst wäre, jedoch haben wir vor denselben alle jene Ehrfurcht, welche ihnen wegen ihrer sacramentalen Beziehung zum Leib und Blut des Herrn gebührt. Deßgleichen verwerfen wir jede Anbetung der „körperlichen Gegenwart des natürlichen Fleisches und Blutes Christi," d. h. die Gegenwart seines Leibes und Blutes, wie sie „im Himmel sind."

Wir glauben, daß Christus selbst, der wirklich und wahrhaft, aber auf eine geistliche und unaussprechliche Weise gegenwärtig ist, im heiligen Sacramente angebetet werden muß.

Wenn nun Einige der Unterzeichneten, indem sie die eben dargelegten Lehren annehmen, beziehungsweise verwerfen,

irgendwie eines Rituals sich bedienten, das weiter ist, als das in unseren Kirchen dermalen gebräuchlich gewordene, so möchten wir feststellen, daß wir so gehandelt haben, nicht um einen der Englischen Kirche fremden Cultus einzuführen, sondern weil wir dabei überzeugt sind, in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen und dem Gesetz der Kirche von England zu handeln und von der Freiheit Gebrauch zu machen, welche allezeit ihrem Klerus und ihrem Volke zugestanden wurde; und indem es uns außerdem am Herzen lag, die Ehre Gottes in der entsprechenden und ehrfurchtsvollen Feier der heiligen Eucharistie, dieses Centralactes des göttlichen Dienstes, zu mehren.

Indem wir diese Erklärung abgeben, möchten wir jede Supposition, als stellten wir ein neues Glaubensbekenntniß auf, ausdrücklich ablehnen. Auch suchen wir keineswegs von Ew. Gnaden und den Hochwürdigsten Bischöfen der Provinz, unseren Vätern in Gott, eine Erklärung über die Dinge, welche den Gegenstand dieser Auseinandersetzung unseres Glaubens bilden, zu erhalten; wir wollen lediglich unser Glaubensbekenntniß öffentlich aussprechen, sowohl um Andere zu beruhigen, als um unserem eigenen Gewissen genug zu thun."

Diese Erklärung ist von einundzwanzig der angesehensten Häupter dieser Richtung, darunter Pusey, unterschrieben. Man hätte leicht mehr als tausend Unterschriften von puseyitischen Geistlichen bekommen können, aber man wollte Aufsehen vermeiden.

Nicht lange nach Ueberreichung dieses Glaubensbekenntnisses geschah es, daß der antipuseyitische, entschieden protestantische Bischof von Durham die Kirche von Auckland-Castle visitirte und der puseyitische Pfarrer dieser Kirche, Dechant Franz Grey, ihn in Chorrock und Stola, auf welch' letztere ein Kreuz gestickt war, empfing; ferner stund auf dem Altare ein Crucifix. Es war das dem Bischof schon vorher nicht selten in anderen Kirchen begegnet, und er hatte es über-

sehen. Hier aber riß ihm, wie es scheint, die Geduld, und er entsetzte am 5. Juni 1867 Grey seines Amtes als Landdechant. Sofort richtete letzterer an seinen Bischof ein Schreiben, worin er erklärt, er habe sich einer Casula nie bedient; dagegen betrachte er Talar, Chorrock und Stola als priesterliche Kleider, welche der Profankleidung vorzuziehen seien; auch an dem Kreuze auf dem Altare halte er fest. Uebrigens seien alles dieses Nebendinge; der wahre Gegensatz zwischen ihm und seinem Bischofe liege darin, daß er, Grey, seinen Pfarrkindern die Lehre predige, welche in der von Denison an den Erzbischof von Canterbury gerichteten Denkschrift enthalten sei. Die Antwort des Bischofs ließ nicht auf sich warten. Daß Grey sich so ganz und entschieden zu jener Denkschrift, „welche, wie der Bischof sich ausdrückt, aller Phrasen entkleidet, gelinde geurtheilt nichts Anderes ist, als eine Vertheidigung der Lehre von der Consubstantiation" — sich bekannt hatte, zerstörte jede Aussicht auf eine Wiedereinsetzung desselben in sein Decanat. Grey antwortete dem Bischof noch einmal und ist dieses Schreiben dadurch merkwürdig, weil er sich darin bezüglich des Vorwurfs der Consubstantiationslehre rechtfertigt. „Was das betrifft, was Sie bezüglich Denison's Denkschrift bemerken," schreibt Grey an den Bischof, „so erlaube ich mir, Sie darauf aufmerksam zu machen, daß, während ich weder die Transsubstantiationslehre annehme, welche eine Vernichtung der natürlichen Substanzen des Brodes und Weines lehrt, noch die Consubstantiation, welche, so weit ich sie verstehe, eine Vermischung der natürlichen Substanzen mit der geistigen Substanz behauptet, glaube ich von ganzem Herzen an die reale Gegenwart Christi im Sacrament „unter den Gestalten des Brodes und Weines," wie dies die anglikanische Kirche in ihrer Liturgie, in ihrem Katechismus, in ihren Artikeln und in ihren Homilien lehrt."

Man sieht, Grey wies die Consubstantiationslehre zurück; aber auch Pusey glaubte diesen Vorwurf nicht auf sich

sitzen lassen zu dürfen. Allein er richtete seine Vertheidigung nicht an die Adresse des Bischofs von Durham, der diesen Vorwurf erhoben, sondern an die Adresse katholischer Kritiker, nämlich an die des Erzbischofs Manning und des Canonikus Oakeley, welche gleichfalls der Denkschrift der Puseyiten vorgeworfen, daß sie die Consubstantiationslehre enthalte.

Pusey gab seine Erklärung ab in einem Schreiben an die Church Review, welches also lautet:

„Ich habe vernommen, daß Erzbischof Manning und Canonikus Oakeley behauptet haben, die von mir und Anderen unterschriebene Declaration über die heilige Eucharistie enthalte die Lehre von der Consubstantiation. Ob sie das wirklich thaten, weiß ich nicht gewiß, da ich das, was sie schrieben, nicht selbst gelesen habe.

Was das Wort Consubstantiation betrifft, so haben es die Calvinisten, die an gar keine Gegenwart (Christi im Sacramente) glauben, erfunden, um die Lutheraner zu censuriren, deren Meinung noch verkehrter ist. Das, was ich glaubte behaupten zu müssen — ich rede hier persönlich von mir — ist die reale Gegenwart, und das in einem Sinne, der in keiner Weise bezüglich dessen, was die Sinne wahrnehmen, nämlich „des äußeren sichtbaren Zeichens," eine Sinnentäuschung einschließt. Ich wollte dasselbe sagen, was der heil. Papst Gelasius [2]) meines Dafürhaltens sagen wollte, als er sich folgender Worte bediente: „Ganz gewiß ist das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu Christi, das wir empfangen, etwas Göttliches und machet uns theilhaftig der göttlichen Natur; nichtsdestoweniger hört die Natur oder die Substanz des Brodes und Weines nicht auf, da zu sein.

---

2) De duabus in Christo naturis adv. Eutychen et Nestorium. Pusey beweist die Aechtheit dieser Schrift, die zu bestreiten wir keinen Grund haben und wofür auch überwiegende Gründe und Autoritäten sprechen. S. Fessler Patrol. t. 2, p. 952.

Wohlan, in den heiligen Geheimnissen feiern wir das Bild und die Aehnlichkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi, und das zeigt uns deutlich an, daß das, was wir glauben, feiern und empfangen in dem Bilde Jesu Christi, wir auch in Jesus Christus selbst glauben müssen. Wie daher diese Dinge (nämlich Brod und Wein) durch die Wirkung des heil. Geistes in diese göttliche Wesenheit übergehen, obwohl ihre Natur, ihre Eigenthümlichkeiten bewahrt bleibt, so zeigen sie uns auch, daß dieses höchste Geheimniß (nämlich die Incarnation), dessen Kraft und Wirkung sie uns vergegenwärtigen, darin besteht, daß die beiden Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit fortbestehen und daß doch nur Ein Christus ist, der da Eins, weil ganz und wahrhaft ist [3])." Das ist's, was nach meiner Meinung die Kirche Englands lehrt und ich mit ihr.

„Es besteht (Pusey redet von den Gestalten) eine gewisse objective Realität; nämlich das, was einen Eindruck auf die Sinne macht, was nur, wie alle zugeben, uns in Irrthum führen könnte, was die Eigenschaft besitzt, leiblich zu nähren, wie auch der Katechismus des Concils von Trient es mit den Worten ausspricht: „Die Eucharistie wird Brod genannt, sowohl weil sie die Gestalt des Brodes hat, als auch, weil sie die natürliche Eigenschaft des Brodes, den Leib zu ernähren, noch beibehält [4])." Diese Erklärung des römischen

3) Diese Stelle von Gelasius, wie ähnliche von Theodoret, will zunächst gegen die Eutychianer beweisen, daß in Christo beide Naturen in ihrer vollen Integrität fortdauern. Zu diesem Behufe führt er den Vergleich mit der Eucharistie an, in welcher auch der Leib Christi mit dem äußeren Zeichen zur Einheit des Sacramentes verbunden ist. Das, worauf es hier ankommt, ist, daß Gelasius die Accidenzien des Brodes und Weines Natur oder Substanz nennt, nicht im metaphysischen Sinne der Scholastik, sondern im Sinne des gemeinen Lebens, und nach dem damals üblichen Sprachgebrauch, wonach die physischen Eigenschaften, d. h. die Accidenzien, so genannt wurden. Vgl. Tournely de Euchar. quaest. III. art. III. Theol. Wirceburg. tom. V. De Euch. cap. III. art. I. Obj. II. Ed. Par. 1853. p. 349 sq.

4) Die von Pusey hier angeführten Worte sind aus quaest. 38.

Katechismus scheint mir sehr beachtenswerth, weil darin gesagt ist, daß die Eucharistie die Eigenschaft, zu ernähren, beibehält. Dieses schließt nicht ein neues Wunder in sich, wie manche Theologen behaupten, indem sie lehren, daß die heilige Eucharistie entweder durch Hervorbringung einer neuen Materie, oder durch die Rückkehr der früher vorhandenen ernähre. Denn der Katechismus lehrt von dieser Eigenschaft, zu ernähren, daß sie beibehalten sei.

„Ob diese reale Objectivität Substanz oder Natur genannt werden kann, wie sie der heil. Papst Gelasius nennt, oder φύσις, wie Theodoret sich ausdrückt, ist eine durchaus untergeordnete Frage. Ich hoffe, daß die Sprache des heil. Papstes Gelasius und des tridentinischen Katechismus ein Mittel gegenseitiger Verständigung sein werden. Ein Dominicaner, ein vortrefflicher Denker, dem ich die Befürchtung mittheile, wir, Anglikaner, möchten uns „in einer Täuschung befinden," gab mir die Antwort: „Es muß (nämlich in den Brodsgestalten) allerdings etwas Objectives vorhanden sein, denn wenn die Gestalten verschwinden, hört auch die sacramentale Gegenwart auf." Deßgleichen sagte ein hervorragender französischer Theologe, dessen Namen den römisch-katholischen Engländern Achtung einflößen würde, und dem ich meine Befürchtungen mitgetheilt hatte, in meiner Gegenwart einem jungen Manne, der Einwände erhob, bezüglich unseres Glaubens: „Sie bekennen dieselbe Wahrheit, nämlich die wirkliche Gegenwart; alles Uebrige läßt sich leicht ausgleichen."

„Ich vernehme auch, daß man Einwand gegen das erhoben, was wir von der „Ehrfurcht sagten, welche wir der Hülle der sacramentalischen Gestalten schuldig seien wegen

. . . . moneant pastores hoc loco, mirandum non esse, si post consecrationem panis etiam vocetur; hoc enim nomine eucharistia appellari consuevit, tum quia panis speciem habeat, tum quia naturalem alendi et nutriendi corporis vim, quae panis propria est, retineat.

ihrer sacramentalen Relation zum Leibe und Blute des Herrn." Es war das vielleicht von unserer Seite eine überflüssige Bemerkung: allein es scheint mir dasselbe, was Tertullian, indem er von der ungeschriebenen Ueberlieferung redet, mit den Worten sagt: „Es schmerzt und beunruhigt uns, wenn ein Theilchen des Weines oder Brodes zur Erde fällt."

„Endlich muß ich noch bemerken, daß meines Dafürhaltens Niemand unter uns daran dachte, Anderen dasjenige, was wir selbst verwerfen, aufzubürden [5]). Wir begnügten uns, durch Ausdrücke, die meistens unseren kirchlichen Formularien entnommen sind, das zu verwerfen, was das Volk, so wie wir es kennen, unserem Glauben vorzuwerfen pflegt. Daher habe ich selbst darauf angetragen, statt einfach „Transsubstantiation" zu sagen, „was man gewöhnlich Transsubstantiation nennt," — um dadurch auszudrücken, daß die Englische Kirche die Transsubstantiation nur in dem angegebenen Sinne verwerfe, „welche die Natur des Sacramentes zerstört."

Dieses die Erklärung Pusey's. Unser Gewährsmann glaubt nicht bloß selbst, daß der Gedanke Pusey's nicht gegen die katholische Wahrheit verstoße, sondern er berichtet auch, daß dieses auch das Urtheil hochangesehener katholischer Autoritäten in England sei; denn offenbar wolle Pusey hier nur jene Ansicht zurückweisen, daß Brods- und Weinsgestalten, wie Einige meinten, ein bloßer Schein oder eine Sinnetäuschung sei, und behaupten, daß sie etwas Reales seien und daß er nichts anderes meine, als was Tournely, indem er die Meinung Einiger bekämpft, welche lehrten, Gott bringe unmittelbar die Sinneneindrücke der Gestalten in uns hervor, mit den Worten ausspricht: „SS. Patres, adversus Eutychianos disputantes, supposuerunt tanquam rem certam,

---

5) Also Pusey verwahrt sich hier, daß er die in der Declaration verworfenen Meinungen den Katholiken zuschreibe.

facta consecratione, remanere aliquod ens reale et physicum a Christi corpore distinctum."

In der That scheint es uns, daß, wenn man die Lehre der Transsubstantiation nach der Lehre des heiligen Thomas und der meisten Theologen richtig versteht und namentlich den scholalistischen Sinn der Ausdrücke Substanz und Accidenz festhält, die Schwierigkeiten und Scrupel der Puseyiten ihre volle Erledigung finden. Dagegen geht es durchaus nicht an, den von der Kirche sanctionirten Ausdruck und Begriff der Transsubstantiation irgendwie aufzugeben oder anzutasten; denn nachdem dieser Ausdruck und Begriff, wie einstens das ὁμοουσιος des Nicänums, durch die Kirche fixirt worden ist, kann er nicht mehr in die Discussion gezogen werden. Er ist aber auch, weit entfernt, die Rückkehr zur Wahrheit und die Verständigung zu erschweren, am meisten geeignet, die Wahrheit für Alle klar zu stellen: nur darf man in das Wort der Kirche nicht moderne Begriffe und Vorstellungen hineintragen. Auch die Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß so ernsten und theologisch gebildeten Geistern gegenüber, wie viele Puseyiten sind, nicht durch moderne Verschwommenheit, sondern durch theologische, oder sagen wir geradezu scholastische Schärfe und Genauigkeit dem Werke der Verständigung und Vereinigung gedient wird.

Doch kehren wir zu den Thatsachen zurück. Es konnte nach der Denkschrift Denison's und Allem, was sich daran knüpfte, an der ohnehin notorischen Thatsache kein Zweifel bestehen, daß die Lehre von der realen Präsenz, von dem Opfercharakter der Eucharistie, ja von der Anbetung Christi im Sacrament von einer Menge anglikanischer Theologen und Geistlichen bekannt und öffentlich gepredigt werde, weit entschiedener, als dieses Anfangs der vierziger Jahre durch Pusey geschehen war, was ihm damals eine harte Censur zuzog. Allein heute ist es ganz anders geworden. Wohl sprachen sich eine Reihe anglikanischer Bischöfe mißbilligend gegen diese Lehren und gegen die Denkschrift der Einund-

zwanzig aus; allein Keiner wagte deßhalb diejenigen, welche so lehren, zur Rechenschaft zu ziehen, oder eine Censur gegen sie zu verhängen; noch weniger sprachen sie aus, was sie denn selbst von der Eucharistie lehren und glauben, oder welches die ächte Lehre in diesem Punkte sei.

Allein nicht blos dieses; von den Gegnern der Puseyiten zu entschiedeneren Schritten aufgefordert, erklärten sie, daß ein Einschreiten gegen die Bekenner jener Doctrinen und eine Bestrafung derselben gesetzlich unmöglich sei. Das erklärte namentlich der Bischof von London auf eine Aufforderung eines strengen Protestanten, des Rev. Cookesley, und der Erzbischof von Canterbury selbst auf die Aufforderung der Church-Association, welche sich vorzugsweise die Bekämpfung des Puseyismus und Ritualismus zur Aufgabe gesetzt. Er antwortete ihr: „daß das Bekenntniß der fraglichen Lehren kein Fall sei, der nach dem Gesetze gestraft werden könne."

Dieses Verhalten des anglicanischen Episcopates zeigt mehr als alles andere die Macht der ritualistischen und puseyitischen Strömung. Man wagt ihr nicht entschieden entgegen zu treten, ganz gewiß, weil man fürchtet, so viele ausgezeichnete Männer zum Austritt aus der Staatskirche zu drängen; auch mag man ihre stets schlagfertige Beredtsamkeit und Gelehrsamkeit scheuen. Unter diesen Umständen haben die Puseyiten und Ritualisten volle Freiheit, ihre Lehren zu predigen und zu verbreiten — und daran wird auch die von Lord Derby von Staatswegen angeordnete Commission zur Untersuchung des Ritualismus sicherlich nichts ändern. Denn diese Commission beschäftigt sich grundsätzlich nicht mit Dogmen, sondern blos mit „der Einführung katholischer Kleider und Gebräuche."

In diesem Sinne hat sie auch im August vorigen Jahres zwei Maßregeln vorgeschlagen, nämlich den angestellten Dienern der Staatskirche jede Aenderung an der seit lange üblichen Kleidung beim öffentlichen Gottesdienste zu verbieten und sodann den Pfarrkindern, welche durch solche Verände-

rungen geärgert werden, die Mittel zur Beschwerde und Abhilfe zu bieten. Allein schon diese rein äußerliche Kleiderordnung durchzusetzen wird ihre großen Schwierigkeiten haben, denn die Puseyiten und Ritualisten haben längst bewiesen, daß Meßgewänder, Chorkappen u. s. w. noch ein Jahrhundert nach der Reformation bei den Anglikanern in Gebrauch waren; dann haben selbst die Antiritualisten der Strömung der Zeit folgend, vielfach auch kirchliche Kleidung, wie Talar und Chorrock angenommen; dann herrscht in nicht wenigen Kirchen keineswegs unter den Laien eine Abneigung gegen den Ritualismus. Endlich und vor Allem aber hindern solche Maßregeln bezüglich der Aeußerlichkeiten nicht im Mindesten das Bekenntniß und die Predigt der Lehren von der realen Präsenz u. s. w. Uebrigens sind auch die Puseyiten und Ritualisten, weit entfernt, zurückzuweichen, fortwährend im Vordringen begriffen. Zum Beweise führt der Verfasser in den Etudes noch eine Thatsache an. Seit einigen Jahren halten die Anglikaner große Generalversammlungen. Die Versammlung des vorigen Jahres wurde in Wolverhampton gehalten. Der Ritualismus war Hauptgegenstand der Discussionen. Die Ritualisten waren in großer Majorität und ihre Gegner erlitten eine gänzliche Niederlage. Archidiacon Denison, der die Declaration über die reale Präsenz dem Erzbischof von Canterbury überreicht hatte, sprach unter unsäglichem Beifallssturm: „Den Glauben, den ich heute bezüglich der heiligen Eucharistie lehre, habe ich von Jugend auf bekannt. Niemals werde ich anders lehren . . . . In so weit der Ritualismus der Ausdruck einer Lehre ist, können sie die Lehre nie unterdrücken. Nein! alle Parlamente nicht, weder gegenwärtige, noch zukünftige, noch alle Metings, noch, mit aller Ehrfurcht sei es gesagt, alle Bischöfe, noch alle Commissionen! Ich sage, diese Lehre werden sie nicht unterdrücken. Bei der Unterdrückung des Ritualismus ist also nichts zu gewinnen, wohl aber Alles zu verlieren.“ So sprach er in Gegenwart zahlreicher anglikanischer Bischöfe.

Aus diesen und vielen anderen Thatsachen ergibt sich, daß die Bewegung der Puseyiten zur katholischen Kirche große Fortschritte gemacht hat. Insbesondere kann es nicht bezweifelt werden, daß eine große Zahl anglikanischer Geistlichen, darunter die besten der Staatskirche, und mit ihnen zahlreiche Laien, die ihre Predigten und ihren Gottesdienst besuchen, alle wesentlichen Punkte der katholischen Lehre vom allerheiligsten Sacramente annehmen, offen bekennen und mit religiöser Begeisterung als das Höchste und Wichtigste in der Religion umfassen und daß dieser „Ritualismus," wie er sehr uneigentlich und äußerlich genannt wird[6]), vordringt und in der jüngsten Zeit keine geringen Erfolge gehabt hat.

Dabei befindet sich allerdings der Ritualismus und Puseyismus in derselben Illusion, die dieser Richtung von Anfang an zu Grunde liegt und welche selbst in Männern wie Newman nur allmälig und schwierig überwunden wurde.

Sie gehen von der Illusion aus, ihre Lehre befinde sich wirklich in Uebereinstimmung nicht nur mit dem Concil von Trient, was sicherlich in vielen Punkten und der Hauptsache nach wahr ist, sondern auch mit dem Glaubensbekenntniß der anglikanischen Kirche, und das geht so weit, daß nicht Wenige das selbst von dem Dogma der Transsubstantiation glauben behaupten zu dürfen, obwohl der Art. XXVIII. der anglikanischen Confession die Lehre von der Transsubstantiation ausdrücklich verwirft. Dieses sehen wir schon aus der oben angeführten Erklärung Pusey's. Ein eigenes Buch hierüber ist voriges Jahr unter dem Titel: „Der Friedenskuß. Oder die Uebereinstimmung Englands und Roms in der Lehre von der heiligen Eucharistie" erschienen. Der anonyme Verfasser, der sich einen Fellow von Cambridge nennt, sucht darin zu zeigen, der Art.

6) In der eben angezogenen Rede Denison's führte derselbe namentlich auch aus, daß der Ritualismus einen dogmatischen Grund habe und daß es große Thorheit wäre, das zu verkennen.

XXVIII. verwerfe eigentlich nicht die „Transsubstantiation,“ sondern die „Transaccidentation,“ nicht die Verwandlung dessen, was das Trienter Concil Substanz, sondern dessen, was es Accidenz nennt. Aber so gerne wir anerkennen, daß dieses vielfach der Sinn der gegenwärtigen Puseyiten und Ritualisten ist, wenn sie, um mit den neununddreißig Artikeln in Harmonie zu bleiben, die Transsubstantiation verwerfen, so wenig können wir annehmen, daß dieses auch der Sinn der Verfasser der neunundreißig Artikel selbst war.

Andererseits werden aber auch Stimmen laut, welche im Namen der Toleranz und evangelischen Freiheit fordern, daß man den Art. XXVIII. lieber ganz beseitige, daß man kein Verbot auf das Wort Transsubstantiation lege, wie man auch aufhören solle, mit der Ueberzeugung Vieler in Widerspruch stehende rituelle und disciplinare Vorschriften aufrecht zu erhalten, wie z. B. das Verbot der Elevation, der Aufbewahrung des Sacramentes, des Weihrauchs, der priesterlichen Gewänder, der Communion des Priesters, wenn nicht wenigstens drei Personen mitcommuniciren.

Wie verhalten sich die Katholiken dieser ganzen Bewegung gegenüber? Es scheint, daß sie im Ganzen, nach dem Vorbilde ihrer Bischöfe, durchaus die richtige Haltung einnehmen. Es kann vor Allem keinem Zweifel unterliegen, daß aller Halbheiten und Inconsequenzen ungeachtet, in dem Ritualismus eine große Annäherung zur katholischen Kirche liegt. Ja, was könnte mehr zur Einheit hinziehen, als Uebereinstimmung mit der Kirche bezüglich des Sacramentes, das vorzugsweise das Band der Einheit und der Liebe und s. z. s. das Herz der Kirche ist. Auch ist es kaum denkbar, daß nicht gerade dieser Lehrpunkt redliche, logisch denkende und gelehrte Männer, wie die Puseyiten und Ritualisten durchweg sind, zur Unhaltbarkeit ihrer Stellung außer der katholischen Kirche, zur Erkenntniß der Nichtigkeit der englischen Staatskirche und damit zur Zerstörung ihrer puseyitischen Illusion

endlich führen sollte. Denn was nützt es ihnen, das Dogma vom wahren Sacrament anzunehmen, wenn sie das wahre Sacrament selbst nicht besitzen und es weder giltig, noch rechtmäßig verwalten können? Was nützt es ihnen, die Lehre vom Priesterthum zu bekennen, wenn ihnen das Priesterthum selbst, weil die giltige Weihe fehlt? Was nützt es ihnen, in allen Lehren mit der Kirche übereinzustimmen, wenn sie keine wirklichen Glieder derselben sind? Freilich meinen sie, auch die anglikanische Kirche besitze die giltige Weihe und sie sei selbst ein Glied der wahren Kirche Christi — aber wo gibt es einen evidenteren Beweis, daß die anglikanische Kirche unmöglich die wahre Kirche sein oder zu derselben gehören könne, als gerade ihr Verhalten in den gegenwärtigen Kämpfen über die heilige Eucharistie, und das gilt von den Puseyiten und Ritualisten gerade so, als von ihren protestantisch gesinnten Gegnern. Die protestantische Majorität dieser Kirche läugnet die wahre Gegenwart; wie kann sie die wahre Kirche sein, wenn die Puseyiten Recht haben, welche diese wahre Gegenwart lehren? Und wie können diese selbst sich rühmen, die wahre Kirche zu repräsentiren, da sie die Kirchengemeinschaft mit den Läugnern des Sacramentes nicht blos festhalten, sondern dieselben selbst von dem Abendmahl nicht zurückweisen, sondern wie den Genossen ihrer Ueberzeugung, so auch offenbaren Calvinisten und Zwinglianern in ihren Kirchen das Sacrament reichen und reichen müssen, das sie selbst doch für den wahren Leib und das wahre Blut Christi halten, was die heiligen Kirchenväter und die alten Christen, auf die sie sich so sehr berufen, doch als den unerträglichsten Greuel und ein entsetzliches Verbrechen gegen Christus im allerheiligsten Sacramente angesehen hätten? Und wo kann da von Kirche und kirchlicher Autorität die Rede sein, wo die Bischöfe nicht zu sagen wagen, was denn eigentlich die heil. Eucharistie sei, wo sie die Lehre von der wahren Gegenwart weder zu verwerfen, noch zu bekennen wagen, sondern kein anderes Wort haben, als das Wort des Bischofs von London

und des Erzbischofs von Canterbury, sie billigten diese Lehre nicht, aber sie hätten auch kein Gesetz, wonach sie gegen dieselbe einschreiten könnten, und wo auch der Bischof von Salisbury zwar die Lehre von der realen Gegenwart Christi bekennt, zugleich aber erklärt, seine Geistlichen und Diöcesanen könnten auch anderer Meinung sein, wenn sie wollten? Wie könnten Männer, welche religiösen Sinn besitzen, welche Wahrheitssinn haben, welche mit dem christlichen Alterthum vertraut sind, nicht zur Einsicht kommen, daß das Verharren auf diesem Standpunkt mit dem Wesen des Glaubens selbst unverträglich ist? Daraus ist aber auch klar, daß die Katholiken diesen katholisirenden Richtungen gegenüber zwar Wohlwollen, Milde im Urtheil, Rückhaltung beweisen müssen, aber auch jenen Ernst der Wahrheit, welcher keiner Illusion auch nur den mindesten Vorschub leistet und der ganzen und vollen Wahrheit nicht das Mindeste vergibt. Aber beten soll man allerwärts, daß diese so gewaltigen und hoffnungsreichen Strömungen nicht auf Abwege führen, noch im Sand verlaufen, sondern daß die so wunderbar begonnene Rückkehr Englands zur Kirche mehr und mehr sich verwirklichen und vollenden möge.

XIV.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

II.

Unter den feindseligen Handlungen gegen die katholische Kirche in Baden ist eine der schreiendsten und das Recht am meisten verletzenden die Aufhebung des Lehrinstituts Adelhausen in Freiburg, einer der ehrwürdigsten Stiftungen des Habsburgischen Geschlechtes.

Dieses Kloster, ursprünglich in der Nähe von Freiburg in dem Dorfe Wiehre, wurde schon vor Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gegründet und von Dominikanerinnen bewohnt. Kunigunde, eine Schwester Rudolphs von Habsburg, starb schon in demselben als Nonne. Die Bewohnerinnen hatten einen guten Ruf und mehrere von ihnen starben im Geruche der Heiligkeit. Die „christliche Mystik“ von Görres erwähnt solcher, die sich besonderer Gnadengaben erfreuten. Das Kloster hatte von der Kriegsnoth viel zu leiden und die Klosterfrauen waren genöthigt, am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in die Stadt zu ziehen und dort in einem Bürgerhause sich aufzuhalten, bis sie im Jahre 1694 das neuerbaute Kloster beziehen konnten, das nun in die Hände der Gemeinde Freiburg fiel. Es ist ein schönes und würdiges Gebäude mit einem freundlichen Kirchlein und nur mit Wehmuth kann der Katholik sich dem Gedanken hingeben, daß eine so ehrwürdige Stiftung so heiligem Zwecke entzogen wird.

Als die Klöster im Jahre 1805 den Landesherrn durch den zweiten Reichsdeputationshauptschluß zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen wurden, wurde ausdrücklich bestimmt, daß die Frauenklöster nur mit Einwilligung der Bischöfe aufgehoben werden dürfen. Es waren aber damals die Diöcesen verwaist und bestanden Generalvicariate, deren In-

haber weder die Verpflichtung in sich fühlten, die bischöflichen Rechte in ihrem ganzen Umfange zu wahren, noch den Regierungen gegenüber mit der nothwendigen Autorität bekleidet waren. Die Landesherren hoben deßhalb ohne Rücksicht auf diese Stipulation des Reichsdeputationshauptschlusses die Frauenklöster auf und zogen ihre Güter ein. So machte es Baden auch. In einigen größeren Städten wandelte man aber dieselben in Lehrinstitute für die weibliche Jugend um, und so blieben einzelne von dem Schicksal einer gänzlichen Säcularisation verschont. Im Jahre 1811 sah sich nun die badische Regierung veranlaßt, „diesen Lehrinstituten eine zweckmäßigere, dem Geiste und dem Bedürfnisse der Zeit mehr entsprechende Einrichtung zu geben.“ Das Ministerium des Innern hatte sich vorher „mit den betreffenden bischöflichen Ordinariaten in das Benehmen gesetzt, insoweit es den Wirkungskreis jener Behörden berührte.“ Es war also anerkannt, daß dem Ordinariate ein Wirkungskreis über die Frauenklöster zustehe. Verschwiegen aber wurde, daß man das Generalvicariat zwar anhörte, aber nicht auf die Vorschläge desselben einging, so daß obiger Passus, der an der Spitze der betreffenden Verordnung stand, den Anschein darbietet, als sei die geistliche Behörde mit der neuen Organisation einverstanden gewesen.

Was nun „dem Geiste der Zeit“ im Jahre 1811 „entsprechend“ war, das läßt sich begreifen. Es handelte sich darum, im Innern dieser Erziehungsinstitute Alles das wegzuräumen, was noch aus der Klosterzeit an Lebensgewohnheiten und geistlichen Uebungen übrig war. Das unterm 16. September 1811 ausgegebene „Regulativ“ ordnet nun an, daß die Candidatinnen, welche in die Lehrinstitute eintreten wollen, sich als Schulpräparandinnen anzusehen haben, und daß sie in nichts unterrichtet werden, als was sich einzig auf die Lehr- und Arbeitsgegenstände, auf die Kunst der Bildung und Erziehung der weiblichen Jugend, auf feste Begründung des reinen Christenthums und ächter

Moralität, auf Anleitung zu allen Tugenden, welche die Zierde des weiblichen Geschlechtes ausmachen, und auf Beobachtung der für alle Mitglieder des Instituts vorgeschriebenen Haus- und Andachtsordnung, womit eine Anleitung zur wahren christlichen Frömmigkeit verbunden werden sollte. Alle übrigen im Noviziate gebräuchlich gewesenen Klosterübungen wurden abgestellt, das Amt einer Novizenmeisterin aufgehoben und die Candidatinnen unmittelbar der Vorsteherin untergeordnet. Diese sollte sich bestreben, mit Beihülfe der übrigen Lehrfrauen, daß die Candidatinnen ohne schiefe und verwirrende Ascetik zur reinen Religions- und Wissenschaftskenntniß tauglich gemacht werden. Es wurde ferner vorgeschrieben, aus welchem Gebetbuche die Mitglieder des Instituts ihr Morgengebet verrichten mußten. Während der heiligen Messe wurde es jeder Lehrfrau gnädigst freigestellt, ob sie sich dieses Gebetbuches oder eines anderen bedienen wolle; die Gebete zum Essen aber und das Nachtgebet waren wieder dem Erbauungsbuche von Derceser zu entnehmen, ebenso eine für jeden Abend gemeinschaftliche Hausandacht. An Sonn- und Feiertagen kam noch eine Privatexhortation im Refectorium dazu, welche der Beichtvater abhielt. Feierliche Aemter und Vespern waren nur an Sonn- und Feiertagen erlaubt und mußten deutsche Gesänge dabei gebraucht werden. Das klösterliche Silentium, sowie das Vorlesen am Tische wurde ganz aufgehoben, die Klosterexercitien ebenfalls; ausdrücklich untersagt wurde das Beten des lateinischen Breviers oder sonstige „zwecklose“ Andächteleien.

Keine Candidatin durfte ohne Dispens vor dem zurückgelegten einundzwanzigsten Lebensjahre zur Ablegung der Gelübde zugelassen werden. Im Falle der Dispensation mußte die Betreffende diejenigen Einwilligungen beibringen, welche nach dem Code Napoleon zum Eingehen einer Ehe erforderlich waren. Die Gelübde wurden auf drei Jahre abgelegt. Vor der Ablegung der Gelübde sollte der bischöfliche Commissär eine Prüfung in Betreff dieser Gelübde vornehmen.

Die Gelübde lauteten dahin, nach der Regel des Evangeliums oder nach den Vorschriften der Religion Jesu und nach dem vorgelesenen und wohlverstandenen Regulative des Lehrinstituts gehorsam, arm und keusch zu leben und sich aus allen Kräften der Erziehung und dem Unterrichte der weiblichen Jugend zu widmen. Die Wahl einer Vorsteherin wurde von dem landesherrlichen Commissär veranlaßt und in Gegenwart des bischöflichen Commissärs vollzogen. Der Landesherr behielt sich vor, nach Gutbefinden eines der in Vorschlag gekommenen Subjecte zu bestätigen oder auch eine der Nichtgewählten zu ernennen, wenn diese zum Amte würdiger gefunden werde. Von der Bestätigung sollte dem bischöflichen Commissär Kenntniß gegeben werden. Das ist nun die Grundlage, auf welcher die ehemaligen Frauenklöster als Lehrinstitute in Baden fortbestanden.

Nun steht vor Allem fest, daß Baden nicht befugt war, die Frauenklöster einseitig aufzuheben und das Vermögen an sich zu ziehen. Bei Baden hätte man um so eher voraussetzen dürfen und sollen, daß es sich an den Reichsdeputationshauptschluß halte, als sein Anrecht auf manche Landestheile gerade auf diesem Vertrage beruht. Ueberdies sprach das vierte badische Constitutionsedict, welches noch ein paar Tage vor obengenanntem publicirt wurde, wörtlich aus: „Die der Mädchenerziehung oder ihrem Unterrichte sich widmenden Frauenklöster sind völlig bei ihrem bisherigen Stande, Einkommen und Verfassung bestätigt.“ Noch viel weniger war aber die Regierung befugt, in die innere Organisation der Anstalten, die sie bestehen ließ, sich zu mischen, die Ordensregel durch ein Machtgebot zu verdrängen und ein Regulativ an deren Stelle zu setzen, das eine wahre Gewissenstyrannei involvirte. Allein selbst nach dieser unrechtmäßigen Einmischung beläßt das Regulativ diese Lehrinstitute als geistliche Körperschaften, denn die Lehrfrauen tragen nicht bloß das Ordensgewand als ein Gepränge, sondern sie legen Gelübde ab und zwar die Klostergelübde in die Hand

der Vorsteherin, die, geschmückt mit dem Kreuze als dem Zeichen ihrer Würde, doch nicht bloß eine vom Staate angestellte Lehrfrau, sondern eine geistliche Oberin ist, der die Lehrerinnen den Gehorsam schuldig sind, den sie geloben. Nun behielt sich der Landesherr allerdings vor, die aus der Wahl hervorgehende Vorsteherin zu bestätigen, oder aber eine andere zu ernennen; aber es war doch ausgesprochen, daß letzteres nur dann erfolgen werde, wenn eine Nichtgewählte zum Amte würdiger befunden werde.

Der Charakter der Vorsteherin als einer geistlichen Oberin wurde bei früheren Wahlen immer dadurch festgehalten, daß die gewählte Lehrfrau in dieser ihrer Eigenschaft sowohl von der geistlichen Obrigkeit, als vom Landesherrn bestätigt wurde und selbst Generalvicar Heinrich von Wessenberg erklärte diese Lehrfrauen ausdrücklich als Religiosen. Es kam aber nie der Fall vor, daß die kirchl. Obrigkeit Ursache hatte, einer Gewählten ihr Vertrauen zu versagen. Der erste Fall ereignete sich in erwähntem Kloster Adelhausen in Freiburg, wo im Jahre 1863 eine Neuwahl nothwendig wurde. Bei dieser Wahl fielen eilf Stimmen auf das drittälteste Mitglied der Genossenschaft, welches zur Zeit ihrer Wahl gerade fünfzig Jahre als Lehrfrau gedient, die wichtigsten Aemter im Hause bekleidet und sowohl im Schulfache, als in der Oekonomie sich die größten Verdienste um das Haus erworben hatte und dabei noch einer rüstigen Gesundheit sich erfreute. Fünf Stimmen dagegen fielen auf eine Frau, welche zwanzig Dienstjahre weniger hatte, im Hause bis jetzt noch kein weiteres Amt bekleidete, auch im Schulfache sich nicht besonders auszeichnete, und dabei, wie die Stimmenzahl bewies, des Vertrauens der größeren Anzahl ihrer Mitschwestern sich nicht zu erfreuen hatte.

Es war aber aus Anlaß dieser Wahl offenbar geworden, was man zwar vorher schon wußte, was aber nie so schroff hervortrat, daß im Kloster Adelhausen unter den Mitgliedern ein Zwiespalt bestand, welcher mannigfache Störungen im

gemeinschaftlichen Leben zur Folge hatte. Da uns alle Persönlichkeiten ferne liegen, und wir uns auch kein Urtheil anmaßen, so wollen wir diesen Zwiespalt damit bezeichnen, daß die Majorität sich zugleich als Mitglieder einer kirchlichen Communität betrachtete, während die Minorität lediglich auf den Boden des Regulativs sich stellte und sich nicht für Klosterfrauen, sondern nur als „Frauen im Kloster" betrachteten. Auf diese Wahrnehmung hin fürchtete die Regierung, deren hervorragendstes Mitglied, Hr. Staatsminister Stabel, einmal in der Kammer erklärte, er habe zwar viel Durst im Lande gefunden, aber keinen Klosterdurst — wir sagen die Regierung fürchtete den in Adelhausen sich regenden Klostergeist, und um aller schiefen und verwirrenden Ascetik den Abschied zu geben, ernannte sie die von der Minorität gewählte Lehrfrau zur Vorsteherin. Aber gerade diejenigen Eigenschaften, welche die Regierung bewogen, mit Umgehung der von der Majorität gewählten Lehrfrau, diese zur Vorsteherin zu ernennen, entzogen derselben das Vertrauen der Kirchenbehörde, welche erklärte, daß sie der Octroyrten die Ausübung kirchlicher Functionen nicht übertragen könne, vielmehr die von der Majorität gewählte Lehrfrau damit bevollmächtige. Als nun die octroyrte Vorsteherin durch den Regierungscommissär eingeführt werden sollte, erschien weder der bischöfliche Commissär, noch wohnte die Majorität dem Acte bei, weil sie dieselbe als kirchliche Oberin nicht anerkenenn könne. So fand die Feier nicht statt. Nun war also ein Competenzconflict vorhanden. Allein derlei Conflicte sind bei uns in Baden bald beigelegt. Das Ministerium sandte den Ministerialrath Dr. Jolly, gegenwärtigen Präsidenten des Ministeriums des Innern, nach Adelhausen. Dieser — ein Protestant und bekannt wegen seiner Rücksichtslosigkeit gegen die katholische Kirche — nahm den Oberamtmann, den Bürgermeister und den Gemeinderath der Stadt Freiburg mit sich, und führte die von der Regierung Erkorne als rechtmäßige und alleinige Vorsteherin ein, und so trat diese ohne das Ver-

trauen der Mehrheit ihrer Schwestern und gegen den ausdrücklichen Willen des Erzbischofs eine Würde an, an der der Segen der Kirche nicht haftete, weßhalb man sich auch nicht wundern darf, wenn ihr angemaßtes Priorat ein so klägliches Ende nahm.

Es ist demnach selbstverständlich, daß sowohl die Gegensätze in der Communität schärfer hervortraten, wie auch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche gespannter wurden. Ein weiteres Ereigniß, welches im folgenden Jahre eintrat, regte die Gemüther noch mehr auf.

Der mit der Ertheilung des Religionsunterrichtes beauftragte Katechet Becker nämlich ordnete in einer Schulklasse an, daß die Schulkinder ihn bei seinem Eintritt mit: „Gelobt sei Jesus Christus“ begrüßen sollten, was bis dahin noch nicht Sitte war. Eine Lehrfrau sprach hierauf den Kindern den Wunsch aus, von ihnen ebenfalls so gegrüßt zu werden. Eine andere Lehrfrau aber ging dieselben Schulkinder an, sie nicht so zu grüßen und erhielt deßhalb vom Katecheten vor den Schulkindern einen Verweis. Diese Lehrfrau fühlte sich hierdurch gekränkt, ohne zu bedenken, wie kränkend es für den Katecheten war, daß sie dem katholischen Gruß entgegentrat. Sie machte beim Ortsschulrathe die Anzeige, der die Sache an den Oberschulrath weiter beförderte. Der Oberschulrath nun ließ einzelne Schulkinder über das Vorgefallene vernehmen und sprach hauptsäch auf das Zeugniß von vier noch nicht zehn Jahre alten Schulkindern die Entfernung des Religionslehrers von seinem Amte aus, ohne denselben auch nur gehört zu haben. Als der Religionslehrer seinen Unterricht dennoch fortsetzen wollte, wurde er mittels Anwendung polizeilicher Gewalt daran gehindert. Hierauf erhielt er vom Erzbischof den Auftrag, den Religionsunterricht in der Klosterkirche zu ertheilen. Als nun der Dompfarrer erschien, um die Kinder selbst aus der Schule in die Kirche zu führen, verschloß ein Mitglied des Ortsschulraths im Auftrage dieser Stelle die Thüre der betreffenden Kirche,

und es wurde dem Dompfarrer erklärt, daß auch innerhalb der früher für den Religionsunterricht anberaumten Zeit und auch außerhalb des Schullocals dieser Unterricht nicht stattfinden könne, da die hiefür bestimmte Zeit mit anderen Lehrgegenständen ausgefüllt sei. So war denn der Religionsunterricht eine Zeit lang in Adelhausen sistirt. Diesem Zustande machte der Zufall ein Ende. Der Vormann des Katecheten am Münster in Freiburg wurde unter die Zahl der Domprähendaten aufgenommen und Katechet Becker trat in diese Stelle ein. Somit erhielt auch er einen Ersatzmann, der dann den Religionsunterricht im Kloster Adelhausen wieder übernehmen durfte.

Unterdessen war aber die Lage in Betreff der Ausübung kirchlicher Functionen noch nicht zum Austrage gebracht worden, und doch trat jetzt ein Fall ein, der eine Entscheidung herbeiführen mußte. Zwei Präparandinnen hatten die nöthige Reife für das Lehrfach erlangt und sollten eingekleidet werden. Die Kirchenbehörde verlangte nun in anerkennenswerther Mäßigung von der octroyirten Vorsteherin nichts, als die Erklärung, daß sie in Ausübung kirchlicher Befugnisse sich der Kirchenbehörde unterwerfe. Die Vorsteherin gab aber diese Erklärung nicht ab, wie sie überhaupt gar nichts that, um ihrerseits einen normalen Zustand des Hauses herbeizuführen. Dadurch verzögerte sich die Einkleidung. Da erklärte die Regierung wieder sehr einfach, daß die beiden Präparandinnen aller Rechte wirklicher Lehrfrauen theilhaftig seien, hob aber das Lehrinstitut als solches auf und pensionirte junge und alte miteinander. Das Vermögen des Klosters wurde der Stadt Freiburg zu Zwecken des Unterrichtes der weiblichen Jugend als weltliche Stiftung überlassen. So ist jetzt Adelhausen eine städtische Mädchenschule, an welcher die früheren Lehrfrauen unter Verhältnissen Unterricht ertheilen, die sich erst noch zu klären haben werden. Haus und Vermögen sind aber für die Kirche verloren.

So verwirren sich die kirchlichen Verhältnisse immer mehr,

und auch das neue den Ständen vorgelegte Schulgesetz ist nicht radical genug gefunden worden; die zweite Kammer ist noch weiter gegangen, als die Regierungsvorlage. Doch hat dasselbe noch nicht die erste Kammer passirt und darum ist auch die Fassung desselben noch nicht entschieden. Unterdessen hat der Hochwürdigste Herr Erzbischof den Geistlichen Rath und Convictsdirector Lothar Kübel zum Domdecan und Generalvicar ernannt wurde und ist derselbe zugleich von Sr. Heiligkeit im letzten Consistorium als Bischof von Leuka i. p. präconisirt. Damit gehen die Geschicke der Erzdiöcese Freiburg einem neuen Abschnitte entgegen und mit inbrünstigem Gebete müssen die Katholiken Badens flehen: Quod Deus bene vertat! Doch liegt das bischöfliche Amt auf kräftigen Schultern und ist der Stellvertreter des Erzbischofs ein erfahrener und fester, aber auch ein milder und wohlwollender Mann.

XV

Statistisches aus Nordamerika.

Das Juliheft des vorigen Jahres (S. 102 ff.) brachte unter diesem Titel nach dem Directorium des katholischen Klerus statistische Zusammenstellungen, welchen der Verfasser neben Anerkennung des großen Aufschwungs kirchlichen Lebens einige beschränkende Bemerkungen beifügte, namentlich die Bemerkung, daß das Wachsthum der Katholiken in Nordamerika immerhin mit den früheren auf Millionen sich belaufenden Verlusten und mit der Zahl der katholischen Einwanderer in einem Verhältnisse stehe, daß dadurch unsere Freude etwas herabgedrückt werde. Ein, wie uns scheint, wohlunterrichteter Mitarbeiter der „Katholischen Volkszeitung“ von Baltimore glaubt zur Steuer der Wahrheit und zur Anerkennung des Großen was Gott in Amerika gethan, berichtigend auftreten zu sollen. Als Beleg, daß die progressive Zunahme, von der man redet, nicht auf Humbug beruhe, beruft er sich auf eine unverdächtige protestantische Autorität, nämlich auf die Annual American Cyclopaedia von 1864. Hier heißt es nämlich: Einsichtsvolle und urtheilsfähige Forscher nehmen an, daß in „den Vereinigten Staaten durchschnittlich 2000 römische Katholiken auf jeden Priester kommen. Nach dieser Berechnung waren 1864 in den Vereinigten Staaten 4,000,000 Katholiken. Die Zunahme ist seit vielen Jahren bedeutend rascher gewesen, als die Zunahme der Nation. Es erhellt:

daß	1808	nur	1	Katholik	auf	68	Protestanten
„	1830	„	1	„	„	29	„
„	1840	„	1	„	„	18	„
„	1850	„	1	„	„	11	„
„	1860	„	1	„	„	7	„

kam. Das macht von 1840—1860 eine Zunahme von 125 auf jedes 100, während die Nation nur 36 auf 100 zunahm; zwischen 1850 bis 1860 war die Zunahme 109 auf's 100, während die Nation nur 30 auf 100 zunahm."

Hierdurch sei klar, daß das Wachsthum der katholischen Bevölkerung im Vergleiche zum Wachsthum der Nation nicht nur nicht zurückstehe, sondern es beinahe um das vierfache überbiete. Die New-Yorker Jahres-Encyclopädie schließt ihre statistischen Mittheilungen über die katholische Kirche mit der Bemerkung: „Würden die Dinge nur so wie bisher voranschreiten, so werden die Katholiken 1870 ein Fünftel der gesammten Bevölkerung und noch vor 1900 ein Drittel ausmachen." Indem wir gerne diese erfreulichen Thatsachen registriren, bemerken wir unseren Lesern und Freunden in Amerika, daß wir für jede an uns gerichtete Mittheilung aus Amerika dankbar sind.

XVI.

Die Universität Löwen.

Wir empfangen soeben das neueste Jahrbuch der Universität Löwen, das zweiunddreißigste seit ihrer Errichtung. Wie jedes Jahr enthält es die sämmtlichen Mittheilungen, Programme uud statistischen Notizen über die Universität. Einen bedeutenden und höchst anziehenden Theil bilden die Jahresberichte der wissenschaftlichen Gesellschaften der Professoren und Studenten, sowie des sehr regen 300 Mitglieder zählenden Vincentius-Vereins der Universität. Als Anhang beigegeben ist die ergreifende Leichenrede auf den Cardinal Sterckx, Erzbischof von Mecheln, von seinem nunmehrigen Nachfolger

Mgr. Dechamps, sowie zwei Gedächtnißreden auf eines der ältesten Mitglieder der Universität, den Dr. Baguet, Professor der classischen Literatur, die eine von Rector magnificus Laforet, die andere vom Decan der philosophischen Facultät, Professor Cartuevels. Wir lernen daraus Baguet als Muster eines christlichen Gelehrten kennen.

Bei Lesung des Jahrbuchs hat eine einfache Tabelle den größten Eindruck auf uns gemacht. Es ist die Tabelle derer, welche seit Gründung der Universität 1834 an derselben studirt haben. Ihre Gesammtsumme beträgt 22,156, darunter 2165 Theologen, alle übrigen, mehr als 20,000, gehören dem Laienstande an. Mögen auch eine Anzahl von ihnen ihr Ziel nicht erreicht haben und verkommen sein, die große Mehrzahl derselben sind als gebildete und ächt katholische Männer in das öffentliche Leben eingetreten; 7876 haben academische Grade erlangt, darunter 327 in der Theologie und dem kanonischen Rechte. In der Gedächtnißrede auf den seligen Cardinal von Mecheln führt Bischof Dechamps mit Recht die Stiftung der Universität Löwen als das größte seiner Verdienste an und schließt seine begeisterte Episode über die katholische Universität mit den Worten: „Von dort sehen wir fort und fort feste und entschiedene Christen in alle Laufbahnen des gesellschaftlichen Lebens eintreten, Männer, theuer dem Lande und der Religion durch ihre Wissenschaft, ihren Glauben und ihren Patriotismus.“

So ist es — und hierin liegt die unermeßlich kostbare Frucht der Universität Löwen. Es ist wahr, in Belgien herrscht auch in furchtbarem Umfang das Antichristenthum der geheimen Gesellschaften und der öffentlichen Corruption. Aber daß es dort vielfach so diabolisch hergeht, hat gerade darin seinen Grund, daß ihm ein so lebendiges und kräftiges katholisches Leben gegenüber steht. Es ist auch wahr, daß an der freien Universität Brüssel und den Staatsschulen antikatholisches Wesen sich in ähnlicher Weise concentrirt, wie katholisches in Löwen. Man hat das vielfach angeführt, um zu beweisen,

daß dennoch unsere deutschen Zustände in dieser Beziehung den belgischen vorzuziehen seien, d. h. daß es besser sei, keine katholischen Hochschulen, aber auch nicht das belgische Antichristenthum zu besitzen. Es kommt uns das als eine gutmüthige, aber sehr verderbliche Täuschung vor. Ob in Belgien, selbst an den belgischen unkatholischen Hochschulen das Unchristenthum größer ist, als in Deutschland, möchten wir sehr bezweifeln. Vielleicht ist in Belgien mehr Haß gegen Christenthum und Kirche, in Deutschland mehr Verachtung; doch auch am Haß scheint es nicht zu fehlen. Der große Unterschied aber ist der, daß dort der antikatholischen eine katholische Wissenschaft und dem unchristlichen ein christliches Leben in den wissenschaftlich gebildeten Kreisen kräftig, ebenbürtig entgegensteht; — daß dort der Katholicismus auf dem Felde höherer Jugendbildung thätig ist und kämpft, bei uns in resignirter Unthätigkeit der Entchristlichung der gebildeten Jugend durch die Staatsschulen — sei es klagend, sei es mit eitlem Troste sich täuschend — zusieht. Endlich wird man freilich doch kämpfen müssen, dann wird man aber vielleicht mit Entsetzen finden, daß das große Deutschland in den gebildeten Laienkreisen weniger feste, entschiedene, ganze Katholiken zählt, als das kleine Belgien sich auf seiner katholischen Hochschule erzogen hat. Belgien ist reich an guten Katholiken in allen Kreisen der gebildeten Welt. Katholische Staatsmänner, katholische Juristen, katholische Naturkundige und Aerzte, katholische Männer der Literatur und Kunst, katholische Ingenieure und Industrielle finden sich dort allerwärts. Sie hatten mehr als einmal in den politischen Körperschaften die Majorität, und wenn sie auch die letzten Jahre hier in die Minorität gerathen sind, doch in eine solche, die jeden Augenblick wieder Majorität werden kann und auch als Minorität Ehrfurcht gebietend dasteht, so daß in jedem, auch rein katholischen, deutschen Lande eine solche Minorität fast außer dem Bereiche der Hoffnung liegt. Fast alle diese katholischen Männer sind in Löwen erzogen, und eben deßhalb sind sie

ächte und ganze Katholiken, harmonisch und principiell katholisch erzogene und gebildete Katholiken; nicht solche, deren Glauben, wenn auch nicht verloren, doch vom Rationalismus ihrer Bildung angekränkelt, oder durch von Jugend auf angewöhnte Menschenrücksichten gelähmt ist. Gewiß auch Deutschland hat hochgebildete und entschiedene Katholiken, und sie sind um so tüchtiger, in je größeren Kämpfen sie oft durch sich selbst geworden sind, was sie sind. Aber wie groß ist ihre Zahl? Man zähle und wäge doch. Die Thatsache steht fest: die unermeßliche Mehrzahl unserer studirenden Katholiken, auch derer, welche die Hochschulen gläubig beziehen, kommt ohne Glauben oder wenigstens mit tief beschädigtem Glauben von unseren Hochschulen zurück, und es kann gar nicht anders sein: denn die Meisten, namentlich jene gewöhnlichen Geister und Charaktere, die immer die Mehrzahl bilden, werden das, wozu sie erzogen sind. Dagegen steht die andere Thatsache, daß in Löwen jährlich gegen 800 junge Leute katholisch erzogen werden, daß die Schüler der katholischen Universität Löwen, wenn nicht die Hälfte, doch beinahe die Hälfte der wissenschaftlich gebildeten Männer in Belgien ausmachen und daß fort und fort von dieser Alma mater aus die Schaaren der glaubenstreuen Katholiken sich ergänzen.

XVII.

Die freie katholische Universität in Deutschland.

Das Unternehmen, dessen Nutzen so überaus groß ist und dessen Verwirklichung so schwierig erscheint, nämlich: in Deutschland eine freie katholische Universität zu gründen, hat abermals vom heiligen apostolischen Stuhle eine Belobung und Empfehlung erfahren, welche wir in dem apostolischen Breve vom 7. November 1867 an den Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Paulus von Cöln andurch unseren Lesern zur Kenntniß bringen, damit sie durch das Vertrauen, welches der heil. Vater in diese Sache setzt, sich ermuthigen und nicht ablassen, mit allen Kräften diese Idee zur Anerkennung zu bringen und für deren Realisirung mitzuwirken.

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Optime noscis, defunctum S. R. E. Cardinalem Joannem Geissel Tuum in isto Coloniensi Archiepiscopatu clarissimum Praedecessorem Nobis carissimum fuisse a Nobis electum Praesidem Consilii seu uti appellant *Comitatus* instituti ad catholicam in Germania universitatem erigendam, ac suprema Nostra auctoritate confirmandam. Quae universitas a Nobis, et ab hac Apostolica Sede pendere omnino debet, ut arctissimo fidei, et obedientiae vinculo cum Nobis, et eadem Sede sit conjuncta. Itaque, Venerabilis Fratre, cum Nostris in vobis sit, et hisce praesertim calamitosissimis christianae civilisque reipublicae temporibus tam salutare, tamque utile opus a Germaniae potissimum sacrorum antistitibus, et ab omnibus catholicis vel maxime exoptatum quam primum efficiatur, iccirco novum Praesidem eligere constituimus. Atque hu-

jusmodi munus Tibi committendum esse censuimus minime ignorantes quo rei catholicae amore sis incensus, quibusque egregiis animi et ingenii, aliisque dotibus sis ornatus ad munus idem naviter scienterque obeundum. Quamobrem hisce literis Te, Venerabilis Frater, commemorati Consilii seu *Comitatus* Praesidem eligimus et constituimus, ut adhibita etiam auxiliaria opera, et consilio Venerabilium Fratrum Gulielmi Episcopi Moguntini, et Conradi Episcopi Paderbornensis pro Tua singulari prudentia ea omnia disponere, et agere studiosissime cures, quae ad hanc catholicam in Germani universitatem erigendam et recte constituendam quovis modo conducere possint. Atque illud inprimis una cum commemoratis Venerabilibus Fratribus intentissime studio Tibi erit curandum, ut in eadem universitate studiorum ratio ad verae germanaeque catholicae doctrinae normam dirigatur, et juventus salutaribus divinae nostrae religionis praeceptionibus diligentissime imbuatur, rebusque optimis instituatur. Tuum autem erit, Nos accuratissime certiores facere de rebus omnibus, quae ad hanc universitatem quovis modo pertinent, ut statuere possimus quidquid in majorem ejusdem universitatis utilitatem, et splendorem cedere in Domino noverimus. Denique hanc etiam occasionem libentissime amplectimur, ut denuo testęmur et confirmemus praecipuam, qua Te prosequimur, benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam intimo cordis affectu Tibi ipsi, Venerabilis Frater, et gregi Tuae vigilantiae concredito, peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die 7 Novembris 1867.
Pontificatus Nostri anno vicesimo secundo.

PIUS PP. IX.

XVIII.

Die Bewegung der studirenden Jugend Deutschlands zu Gunsten des heiligen Vaters.

Zur Zeit der glorreichen Freiheitskämpfe Deutschlands war jedes Deutschen Herz und Sinn von dem hohen Gedanken der Freiheit und Unabhängigkeit seines schmählich gefesselten Vaterlandes beseelt. Mit großem Opfermuthe und mit edler Begeisterung brachten Alle ohne Unterschied des Standes, des Alters und Geschlechtes ihre schönsten Gaben auf den Altar des hart bedrängten Vaterlandes. Die Idee der Freiheit hatte Alle mächtig ergriffen und Tausende und abermals Tausende deutscher Jünglinge zogen freudig in den Kampf und opferten für die Freiheit ihr junges Leben. Nicht eher ruhete das deutsche Herz, bis Deutschland frei war vom Rheine bis zur Weichsel, von der Adria bis zur Nordsee.

So war es in Deutschland vor fünfzig Jahren; eine ähnliche Begeisterung scheint auch jetzt in unseren Gauen erwacht zu sein, und auch jetzt erhebt sich wieder die deutsche Jugend und fordert laut und feierlich vor der ganzen Welt Recht und Freiheit. Zwar gilt es dies Mal nicht dem deutschen Vaterlande; aber es gilt, um mich so auszudrücken, dem gemeinsamen Vaterlande aller Katholiken. Unser Aller Vater, der glorreich regierende Papst Pius IX., ist in Gefahr, sein heiliges Recht und Reich ist angegriffen und deßhalb erhebt sich das ganze katholische Deutschland. Auch seine Jugend, welche da lebt und stirbt für die Ideen, die der heilige Stuhl repräsentirt, hat sich erhoben. Und welches sind denn diese Ideen? Es sind die Ideen der Gerechtigkeit, des geistigen Lebens, der Unabhängigkeit der Religion und die Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit der ganzen christlichen Familie aller Völker.

Heil dem Volke, dessen Jugend von solch' hohen Ideen beseelt ist und diesen Ideen durch Wort und That einen würdigen Ausdruck verleiht!

Von Münster aus, dem Herzen des katholischen Westphalens, nahm die Begeisterung ihren Anfang. Hier erhob sich am 6. December 1867 zuerst die academische Jugend und gab ihrem tiefen Gefühle für den heiligen Vater in einer glänzenden Versammlung einen würdigen Ausdruck. Den wahrhaft begeisterten und begeisternden Reden, die von Herzen kamen und zu Herzen gingen, und die ihren Abschluß in den nunmehr historisch gewordenen Resolutionen fanden, welche in ganz Deutschland wiederklangen und selbst über die Alpen hinaus wohlverdiente Anerkennung fanden (cf. Giornale di Roma. 28. Jan.), folgte auch alsobald die That. Noch an demselben Abende bildete sich ein Verein zur Unterstützung der edlen Heldenschaar unseres hartbedrängten Vaters und Niemand der sehr zahlreich anwesenden academischen Jugend (von 480 Studirenden hatten sich 400 eingefunden) schloß sich von diesem edlen Vorhaben aus.

Kaum war die Kunde dieses glänzenden und thatkräftigen Protestes gegen den frevelhaften Angriff auf das tausendjährige Reich des heiligen Vaters im lieben deutschen Lande verbreitet, als er sogleich die schönste Nachahmung fand. Die katholische Begeisterung kennt ja keine Grenzen; überall schlägt in derselben Treue und Liebe das katholische Herz.

Zunächst war es Paderborn, welches seine Studenten in gleicher Begeisterung wie Münster für den heiligen Vater erglühen sah. Frei und freudig schlossen diese sich der heiligen Union in Münster an und drückten durch ein herzliches Schreiben ihren vollsten Beifall zu dem schönen Unternehmen aus. „Commilitionen,“ so schreiben die edlen Jünglinge, „laßt uns der Welt zeigen, daß wir den Kampf für unsere heilige Kirche mit dem Muthe unserer großen christlichen Vorfahren aufnehmen. Durch Wort und That wollen wir die Begeisterung für die gerechte Sache unseres heiligen Vaters

über alle Gaue bis hinab in die niedrigsten Hütten des Volkes verbreiten. Mit Gott für Papstkönig und Kirche."

„Unitis viribus," so sprachen gleich darauf in edler Begeisterung die Lyceisten in Eichstädt, „aus ganzem Herzen schließen wir uns dem großen Vorhaben in Münster an."

An demselben Tage, an welchem Letztgenannte ihre Freude an diesem Vorhaben und ihre Liebe zum heiligen Vater bekundeten, sandten auch die Studirenden zu Fulda ein freundliches, herzliches Schreiben an den Präsidenten des Münster'schen Vereins und erklärten, daß es nichts Edleres gebe, als einzustehen für das Recht und die Freiheit desjenigen, „der ist das Organ der untrüglichen Wahrheit, der Hort und Schirmherr der Freiheit, Pius IX., der auf dem Stuhle Petri mit himmlischer Ruhe und siegreicher Zuversicht die Wogen heranbrausen sieht, welche der Sturm wilder Leidenschaften gegen ihn aufgeregt hat, der gegen alle Bosheit seiner Feinde nur wunderbare Milde gegen sie im Herzen hegt."

Den deutschen Brudergruß sandten um dieselbe Zeit die Brüder in Hildesheim und Trier, „die so lange ausharren wollen in ächt katholischer Gesinnung, so lange noch ein Fünkchen Lebenskraft in ihrem Innern glüht; die ihren heil. Vater nicht verlassen, so lange ihre Herzen nur noch schlagen."

Wie am nördlichen Himmel Deutschlands ein gar glänzendes Gestirn zu Ehren unseres geliebten heiligen Vaters aufgegangen war und seine zündenden Strahlen nach allen Richtungen hin verbreitete, so erschien auch am südlichen Horizont einige Wochen später ein nicht minder leuchtender und hoffnungsvoller Stern, dessen glänzender Schein mit dem des nördlichn Gestirnes sich verband und so ganz Deutschland im schönsten Lichte edelster Begeisterung erglänzen ließ. Es wurde Freiburg i. Br. für den Süden, was Münster dem Norden Deutschlands gewesen war. Als die erste der Universitäten Germaniens erhob Freiburg sich für Pius IX. Wie in Münster, so tagte auch dort eine glänzende Versammlung glaubensmuthiger junger Katholiken, zu der das opfer-

willige Münster einen „herzgewinnenden" Vertreter sandte, den man im Breisgau „eine Zündnadel aus dem Norden" nannte. Glücklich wurden von dem Eifer und dem Muthe der süddeutschen Jugend die Schwierigkeiten beseitigt, welche man in Freiburg dem schönen Vorhaben entgegenstellte, und diese dienten schließlich nur dazu, die Begeisterung zum höchsten Enthusiasmus zu entflammen. — Freilich gebührt Münster ein hohes Lob, weil es die Initiative ergriff, aber ein nicht minder hohes Lob gebührt dem edlen Freiburg für seinen Freimuth, frei und öffentlich für die heilige Sache aufgetreten zu sein in einem Laude, „wo der falsche Liberalismus das Heft in der Hand hat und Jeden mundtodt zu machen sucht, der nicht in das große Horn bläst."

Zu Münster und Freiburg gesellte sich als die Dritte im Bunde die Universität zu München, welche sich durch ihr edles Benehmen und ihren großen Opfermuth würdig den ersten Kämpfern Deutschlands für die heilige Sache anreihet. Auch hier in Bayern, welches leider in mancher Hinsicht an Baden erinnert, versammelten sich am 18. Januar c. eine Schaar von zwei bis drei Hundert katholischer Jünglinge — freilich nur ein geringer Theil der Studirenden. Doch was der Zahl abging, ersetzte die Liebe und Begeisterung. Trotz der Opposition einiger Aufgeklärten, trotz ihres Lärmens, Schreiens und Pfeifens hatte die Versammlung, als diese „Ehrencommilitonen" sich entfernten, den schönsten und würdigsten Verlauf. Kurz und herzlich drückte diese Münchener studirende Jugend, die wiederum angehaucht zu sein scheint von dem Geiste eines edlen Möhlers und eines unvergeßlichen Görres, ihre Zustimmung zu den Resolutionen von Münster aus in folgenden Worten: „Wir Studirende der Universität München wollen nicht zurückbleiben hinter unseren muthigen Vorkämpfern im altkatholischen Westphalen. Auch wir sind Katholiken, begeistert für Glauben und Recht, bereit, für dieselben einzustehen. Wir erklären unsere volle Zustimmung zu den von Euch gefaßten Resolutionen. Hoch Pius IX."

Hoch Pius IX.! tönte es weiter und immer weiter von der Hauptstadt aus durch's ganze Frankenland und fand sein hundertfaches Echo in Regensburg, Passau, Dillingen, Bamberg und drang selbst über seine Grenzen hinaus durch Würtemberg, dessen Jugend in erhebender Eintracht und feueriger Liebe die Hand zum schönen Bunde reichte und sich bereit erklärte, „mit allen zu Gebote stehenden Mitteln für die Unabhängigkeit des Oberhauptes der Kirche einzustehen."

Das ist in schwachen Zügen eine kurze Schilderung der großartigen Bewegung für Pius IX. unter Deutschlands edler Jugend; sie macht sich von Tag zu Tag in immer weiteren Kreisen Raum und kündigt sich an bald in glänzenden großen Versammlungen, bald in engen studentischen Vereinen. „Ideen regieren die Welt," sagte einst der große Napoleon. „Ideen regieren auch uns," so ruft die katholische Jugend Deutschlands, „die Ideen für das Recht und die Freiheit Pius IX."

Wenn die Flammen solch' hoher Begeisterung in den Herzen der deutschen Jugend glühen, dann brauchen wir nicht zu verzagen; denn die Zukunft ruht in guter Hand. Mit Recht richtet daher der Präsident der Münster'schen Michaelsbruderschaft, Freiherr von Schorlemer-Alst, folgende Worte an die academische Jugend Münsters:

„Mit doppeltem Vertrauen darf das katholische Deutschland in die Zukunft blicken, wenn seine Jugend solche Gesinnungen hegt und bethätigt, welche sie würdig in die Reihen der Besten, für das Recht der katholischen Kirche begeisterten und kämpfenden Männer stellt." P. S.

XIX.

Literatur.

Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen von Dr. J. Hergenröther, o. ö. Prof. des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Zweiter Band. Regensburg bei Manz. 1867.

Binnen Jahresfrist ist auf den ersten Band des vorliegenden Werkes der zweite, noch etwas stärkere gefolgt, der in vier Büchern (IV—VII) die Geschichte des Photius bis zu seinem Tode fortführt. Anordnung und Durchführung sind im Wesentlichen dieselben geblieben; an neuem Material ist der Band aber noch viel reicher, als der vorhergehende. Insbesondere hat der Verfasser dem achten öcumenischen Concil, sowie der zehn Jahre später gehaltenen Gegensynode des Photius eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, namentlich den Text der letzteren aus Handschriften berichtigt und ergänzt; die Briefe und sonstigen Schriften des Photius, soweit sie über sein Leben Aufschluß geben, wurden sorgfältig benützt, darunter drei an italienische Bischöfe gerichtete Briefe, welche auch die neueste Ausgabe des Griechen Valettas übersehen hat; was die neuesten Forschungen über die byzantinische Kunst unter Basilius dem Macedonier von Prof. Unger liefern, was über die Regierungszeit desselben und die Leo des Weisen bekannt ist, hat ebenfalls seine Benützung und Verwerthung gefunden.

Das vierte Buch beginnt mit der Ermordung Michael's III. und dem Sturze des Photius. Die Ursachen des letzteren werden unter Prüfung der verschiedenen Hypothesen erforscht. Ebenso wird uns Papst Hadrian II. und seine römische Synode zu Gunsten des Ignatius und die Vorbereitung zu dem

vierten Concil von Konstantinopel, dann dieses selbst nach dem Gange seiner Verhandlungen geschildert. Die Prüfung der Acten und die späteren Schicksale dieser Versammlung nehmen vor Allem die Aufmerksamkeit des Autors in Anspruch. Interessant sind die beiden Abschnitte über die fünf kirchlichen Großmächte (die Patriarchate) und deren Congreß in Byzanz bezüglich der bulgarischen Frage, die zum Nachtheile Roms von incompetenten Richtern entschieden ward.

Im fünften Buche werden uns die Ergüsse des entsetzten Photius über die Leiden seiner Verbannung, das Unrecht seiner Gegner, die Standhaftigkeit seiner Freunde vorgeführt; strenge behauptet er seine angebliche Legitimität und verwirft jede Transaction mit seinen Feinden, er organisirt seine Gegenkirche und sucht immer neue Freunde zu gewinnen, bis es ihm zuletzt gelingt, von dem zweimal brieflich angegangenen Kaiser Basilius nicht blos die Zurückberufung aus dem Exil, sondern auch eine ehrenvolle Stellung am Hofe als Erzieher der kaiserlichen Prinzen zu gewinnen. Nun sucht er auch mit dem Patriarchen Ignatius sich zu versöhnen, oder doch den Schein einer Versöhnung zu Wege zu bringen; der im Jahre 877 (nicht 878, wie hier nachgewiesen wird) erfolgte Tod des Ignatius führt ihn auf den Patriarchenstuhl zurück. Päpstliche Gesandte werden von Johann VIII. erbeten, dem aber hier noch der Tod des Ignatius verborgen gehalten wird; es erneuern sich die alten Künste, die im ersten Patriarchate des Photius zur Anwendung gekommen waren.

Davon gibt die Geschichte der photianischen Synode im sechsten Buche zahlreiche Belege. Die Briefe des Papstes Johann VIII., der schon bis zur äußersten Grenze der Nachgiebigkeit vorgeschritten war und eine bedingte Anerkennung des Photius ausgesprochen hatte, werden in Byzanz gefälscht, die Bedingungen desselben mißachtet, die Gleichstellung der neuen mit der alten Roma projectirt, mit deutlichem Seitenblick auf die Abendländer jede Veränderung am Symbolum untersagt. Die ganze Synode dient zur Verherrlichung des Photius,

das achte Concil wird gänzlich abgeschafft und verworfen, die unbehilflichen Legaten Roms werden mit höflichen Worten abgespeist, die strengen Ignatianer als Schismatiker gebrandmarkt und bestraft. Johann VIII., der sich vorläufig gegen das gewahrt hatte, was seinen Weisungen zuwider geschehen sei, sieht sich nach der Rückkehr einer neuen Gesandtschaft genöthigt, den Bann über Photius zu erneuern. Das diesem Papste beigelegte Schreiben gegen das Filioque wird aus inneren und äußeren Gründen als unächt nachgewiesen; eine Erörterung kirchengeschichtlicher Fragen, in apologetischem und polemischem Interesse von Photius verfaßt, erfährt eine eingehende Analyse.

Was wir sonst noch über das Leben und den Tod des Photius wissen, theilt uns das siebente Buch mit. Geschützt durch den von ihm über die Maßen verherrlichten Kaiser, ist Photius thätig in der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung, entfaltet eine rege Missionsthätigkeit, trotzt den Römern mit der Berufung auf „seinen Johannes," erneuert den dogmatischen Kampf wegen der Lehre vom heiligen Geiste und erhebt sich kühn gegen den Nachfolger dieses Johannes. Nur der Tod des Basilius und die Alleinherrschaft Leo's VI., der schon früher seinem Lehrer abgeneigt war, verändert die Scene; abermals wird Photius gestürzt, an seine Stelle der kaiserliche Prinz Stephan erhoben, mit Rom wieder die Verbindung angeknüpft, die aber erst nach Ablauf mehrerer Jahre völlig hergestellt erscheint. Photius stirbt 891 im Kloster. Seine Heiligkeit wird von den neueren Griechen festgehalten; aber der Verfasser zeigt, daß erst der Lateinerhaß nach dem Concil von Florenz sie zu dieser Anerkennung gebracht hat, wie er auch an den neuesten Herausgebern photianischer Schriften, Sophokles Oekonomos und J. N. Valettas, die neugriechische Historiographie zu Gunsten des Schisma in ihren Verirrungen charakterisirt. Wenn aber auch die Heiligkeit des Photius völlig in Abrede gestellt werden muß, so hindert das nicht, viele edlere Züge im Leben

und im pastoralen Wirken des gelehrten Patriarchen anzuerkennen, zu welchem Behufe auch viele interessante Briefe desselben dem Leser vorgeführt werden.

Für die Geschichte der orientalischen Kirche ist hier reichhaltiges Material geliefert. Nicht blos das byzantinische Patriarchat, sondern auch die anderen, damals längst unter arabischer Herrschaft stehenden, wurden berücksichtigt, canonistische Streitfragen, wie die über die Translation der Bischöfe, dogmatische, wie die über die Reordinationen, näher besprochen, die Profangeschichte, soweit sie hier einschlägig, ebenfalls in den Kreis der Darstellung aufgenommen. Besondere Mühe gab sich der Verfasser, die Sitze der mehr als 380 Bischöfe der Synode von 879 zu bestimmen und ein Bild von dem damaligen Umfang des byzantinischen Patriarchats, seinen Metropolen, Erzbisthümern und Bisthümern zu geben, wobei sowohl ältere Codices, als die vorhandenen series sedium benützt wurden. Der Glanz der den Patriarchen von Neurom umgebenden Prälaten sticht sehr ab gegen die wenigen Bischöfe, mit denen Hadrian II. und seine Nachfolger in der Bedrängniß der Zeiten ihre Synoden feiern mußten, gleichwie die Fülle neuer Kirchenbauten in der östlichen Residenz über die damalige Armuth Roms hervorragt, dessen berühmteste Kirche, der Lateran, damals dem Verfalle entgegeneilte und erst durch Sergius III. eine Restauration erhielt. Aber der innere Verfall des byzantinischen Kirchenwesens zeigt sich in der niederigen Schmeichelei und dem Servilismus der Prälaten, in der völligen Abhängigkeit von der Staatsgewalt, in den zahllosen Ränken und Intriguen, die Geistliche und Laien zu ihrem Geschäfte machen, in dem willkürlichen Treiben der Vorsteher, dem Spiel mit den Canones der Kirche, ja mit dem Heiligsten, das dem persönlichen Interesse dienen muß. Hier haben wir ein für alle Jahrhunderte lehrreiches Bild, wie tief eine ihrer Freiheit beraubte Kirche bei aller äußeren Blüthe herabzusinken vermag. Manche

Eigenthümlichkeiten des Orients können nur durch die genaue Detailausführung ihre rechte Würdigung erhalten.

Aber auch bezüglich der abendländischen Kirche begegnen wir vielen neuen und interessanten Forschungen. So bezüglich des römischen Bibliothekars Anastasius, dem man gemeinhin die alten Lebensbeschreibungen der Päpste im Liber Pontificalis zugeschrieben hat. Zurückgreifend auf eine schon von älteren Gelehrten ausgesprochene, dann aber fast allgemein aufgegebene Ansicht sucht der Verfasser mit neuen Gründen die Identität des römischen Abtes und Bibliothekars mit dem gleichnamigen von Leo IV. entsetzten Cardinalpriester von St. Marcellus nachzuweisen und die hiefür beigebrachten Data sind wohl geeignet, das so sehr in Dunkel gehüllte Leben des Ersteren aufzuhellen. Dasselbe wäre nach den hier gelieferten Nachweisungen folgendermaßen zu ordnen. Geboren zwischen 812 und 817 ward Anastasius um 847 von Leo IV. zum Priester ordinirt, verließ aber bald seinen Posten, indem er im Norden Italiens politische Verbindungen suchte. Deßhalb schritt der Papst 850 und 853 mit Censuren und zuletzt mit der Absetzung gegen ihn ein. Nach Leo's Tod suchte sich Anastasius 855 mit Hülfe der kaiserlichen Partei des päpstlichen Stuhles zu bemächtigen; er nahm sogar den rechtmäßig gewählten Benedict III. in Haft. Aber Klerus und Volk blieben letzterem treu; ihn mußte Kaiser Ludwig II. anerkennen und der Usurpator ward zur Unterwerfung genöthigt. Der milde Benedict ließ den bereits anathematisirten Anastasius zur Laiencommunion zu. Derselbe trat in ein Kloster, erwarb sich das Wohlwollen des Papstes Nikolaus I., wurde Abt von St. Maria jenseits der Tiber und unter Hadrian II. Bibliothekar der römischen Kirche. Ein von seinem Verwandten Eleutherius begangenes Verbrechen, an dem er (wie sein Onkel, Bischof Arsenius von Horta) betheiligt schien, zog ihm im October 868 ein neues Strafurtheil zu; doch scheint er sich nachträglich gerechtfertigt zu haben und durch die Verwendung des Kaisers Ludwig II. nicht blos Begnadigung, sondern auch

Wiedereinsetzung in sein früheres Amt erlangt zu haben. Als Gesandter des weströmischen Kaisers wohnte er am 28. Februar 870 der zehnten Sitzung des achten ökumenischen Concils bei, auf dem er den päpstlichen Legaten wichtige Dienste leistete und dessen Acten er nachher in das Lateinische übertrug. Auch unter Johann VIII. bekleidete er das Bibliothekariat, fertigte eine neue Uebersetzung des siebenten Concils und andere gelehrte Arbeiten, war mit Karl dem Kahlen, mit Erzbischof Hinkmar und mit dem entsetzten Photius in Correspendenz, war 877 päpstlicher Gesandter in Amalfi und starb aller Wahrscheinlichkeit nach 879, in welchem Jahre Zacharias von Anagni das Bibliothekariat erhielt. Eine gewisse Zweideutigkeit des Charakters fällt an dem Manne auf, der mit dem von ihm so scharf getadelten Photius in enge Verbindung trat, sich in theologisch haltloser Weise über die dogmatische Controverse zwischen Griechen und Lateinern äußerte und in seinem ganzen Leben sich unstät und schwankend erwies; aber seine literarischen Arbeiten haben in einer der Barbarei entgegen eilenden Zeit immerhin ihre hohe Bedeutung. Wir sehen dieselben hier chronologisch geordnet und kaum wird man eine Quellenangabe finden, die in der vorliegenden Darstellung nicht verwerthet worden wäre. Die vom Verfasser verfochtene Ansicht von der Identität der beiden Anastasii rechtfertigt sich hauptsächlich dadurch, daß unmöglich zwei gleichzeitige und gleichnamige Männer angenommen werden können, die beide zu derselben Zeit das Bibliothekariat der römischen Kirche bekleidet, beide bei Nikolaus I. hervorragenden Einfluß genossen, beide den Bischof Arsenius von Horta zum Oheim, den Hinkmar von Rheims zum Freunde gehabt hätten, beide sich mit alten Urkunden vielfach beschäftigten, beide dieselben Charakterzüge an den Tag legten. Der Cardinalpriester von St. Marcellus erscheint 850—855 in der Geschichte, verschwindet dann spurlos bis zum Jahr 868, wo er abermals auftaucht, um auf's Neue zu verschwinden. Der gleichnamige Schriftsteller aber erscheint

860—879 und auf ihn läßt sich sehr gut dasjenige beziehen, was über Ersteren berichtet wird.

Erfreulicher ist die Gestalt des edlen Papstes M a r i n u s. Seit seinem zwölften Jahre im Dienste der römischen Kirche, von Leo IV. zum Subdiacon, von Nikolaus I. zum Diacon geweiht, in Bulgarien mit Bischof Formosus thätig, auf dem achten allgemeinen Concil der thätigste der Legaten, hatte er allenthalben die größte Pflichttreue an den Tag gelegt; Johann VIII. weihte ihn, der das Archidiaconat der römischen Kirche bekleidet, zum Bischof von Cäre und ernannte ihn zum Schatzmeister der römischen Kirche. Ihn, den früheren Gegner, suchte Photius nach seiner Wiedereinsetzung durch Briefe und Geschenke zu gewinnen, ihn hatte er als Legaten in Konstantinopel zu sehen gewünscht, als er gerade (879) mit Petrus von Sinigaglia als Legat bei Karl dem Dicken weilte. Nach der byzantinischen Restitutionssynode von 880 erschien Marinus als Legat in Byzanz, aber nur, um im Geiste seines großen Lehrers Nikolaus sich gegen die Willkürlichkeiten der Synode zu erklären. Seine Festigkeit und Unbestechlichkeit erregte den Zorn des östlichen Kaiserhofes in dem Grade, daß man ihn dreißig Tage gefangen hielt. Endlich, ohne daß er irgend eine Nachgiebigkeit an den Tag gelegt hätte, entlassen, bestimmte er vorzüglich, wie es scheint, durch seine Berichte den Papst Johannes zu energischem Einschreiten gegen den Patriarchen von Byzanz und entfaltete abermals in Unteritalien seine Thätigkeit als päpstlicher Legat. Es war eine Genugthuung für den trefflichen Mann, und zugleich ein ehrenvolles Zeugniß für den damaligen römischen Klerus, daß der bedrängten Lage ungeachtet, die den oströmischen Kaiserhof eher zu gewinnen, als abzustoßen rieth, nach dem im December 882 erfolgten Tode Johannes VIII. Marinus mit seltener Einhelligkeit zum Papste erwählt ward — das erste Beispiel einer Translation von einem Bischofssitze zu einem höheren in der römischen Kirche. Daß damals noch nicht, wie nachher bei Formosus, entschiedener Wider-

spruch dagegen sich in Rom erhob, spricht wieder zu Gunsten des Erwählten. Aber desto heftiger widersetzten sich Basilius und Photius dieser Wahl; sie erkannten sie nicht an, weil sie den (in Konstantinopel am meisten verletzten) nicänischen und sardicenischen Canones widerstreite; sie ließen sogar ein Verdammungsurtheil über Marinus ergehen, wie es einst gegen seinen großen Lehrer Nikolaus ergangen war; sie verläumdeten und schmähten den Papst, so daß sein zweiter Nachfolger Stephan sein Andenken dem byzantinischen Hofe gegenüber vertheidigen mußte. Von dem leider sehr kurzen Pontificate dieses Marinus ist uns außer der Freisprechung des von Johann VIII. verurtheilten Formosus, den Beziehungen zu König Alfred von England und Erzbischof Fulco von Rheims und der in dasselbe fallenden Zerstörung des berühmten Klosters von Monte Caisino nur sehr wenig überliefert; aber Alles, was wir davon wissen, berechtigt zu der Annahme, daß es ein durchaus würdiges und für die Kirche ersprießliches war und daß Marinus einen höchst ehrenvollen Platz in der Reihe der Päpste des neunten Jahrhunderts einnimmt. Wir können nur die Lückenhaftigkeit der Quellen beklagen, die uns nur matte Umrisse eines Bildes erkennen lassen, das sonst zu den herrlichsten der kirchlichen Geschichte gerechnet werden müßte. Am hehren Firmament erglänzt freilich auch der Stern nicht weniger hell als andere, den trübe Wolken dem Blicke des Erdbewohners entziehen und dessen Größe noch kein Forscher zu bestimmen vermochte.

Aeußerst dunkel sind die letzten achtzehn Jahre des neunten Jahrhunderts bei der Dürftigkeit der Chroniken und dem Mangel von päpstlichen Regesten. Was sich hiefür zusammentragen ließ, namentlich mit Benützung der neuesten Publikationen, wie z. B. E. Dümmler's „Auxilius und Vulgarius," hat der Verfasser sorgfältig benützt und durch Ausbeute griechischer Handschriften bereichert. In diesem Theil der Geschichte ist der Kirchen- wie der Profanhistoriker sehr oft auf Conjecturen angewiesen; es ist hier äußerst verführerisch,

kühnen Combinationen nachzugehen; mit Sparsamkeit und Zurückhaltung hat der Verfasser seinem Stoffe hier zu genügen sich bemüht, um sich weder in allzu gewagte und weiter abliegende Hypothesen zu verlieren, noch allzutrocken und dürftig das historische Material zu registriren.

In einem Nachtrag, einer „Nachlese," hat der Autor auf mehrere der bisher erschienenen Kritiken seines ersten Bandes Rücksicht genommen und zu dem nun vollendeten zweiten Bande Erläuterungen angereiht. Einwendungen, die ihm unberechtigt schienen, abweisend, hat er andere als wohlbegründet anerkannt und darnach seinen Text theils gebessert, theils modificirt. Daß ihm der Abgang der Ausgabe der Briefe von Photius, die Valettas (London 1864) geliefert, sachlich von geringem Nachtheil war, zeigen die nachträglichen Bemerkungen zum zweiten Bande; es standen ihm Handschriften zu Gebote, während die neue Londoner Edition keine einzige neue Handschrift benützt hat.

Bezüglich der Bedeutsamkeit dieses Werkes und der Meisterschaft seines Verfassers können wir nur wiederholen, was wir in der Besprechung des ersten Bandes (Katholik. 1867. Bd. I. S. 363.) sagten. Wird mit dem dritten Bande das Werk — hoffentlich bald — abgeschlossen sein, dann ist wahrhaft eine Riesenarbeit vollendet, der in unserer Literatur nur wenige zu vergleichen sind.

Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung. Zwanzig Betrachtungen von Dr. Daniel Schenkel, Großherzogl. Bad. Kirchenrath, Seminardirector und Professor der Theologie. Erste Abth. Religion und Bibel. S. 244. Zweite Abth. Das Christenthum der Vergangenheit und Gegenwart. S. 395. Wiesbaden, Kreidel's Verlag. 1867.

Leichtfertig und tendentiös, wie die übrigen Geistesproducte Schenkel's aus den letzten Jahren, ist auch dieses Buch. Was es besonders charakterisirt, sind die fast auf jeder Seite

sich wiederholenden Ausfälle gegen Priesterthum und Hierarchie, Jesuiten und Pietisten, Dogmen und Sacrament; eine merklich erhöhte reizbare Stimmung gibt sich durchweg kund. Der Verfasser spricht im Demagogenton; auch in diesem Buche fehlt ihm, wie in früheren, ebenso Haltung und Würde, wie ihm Feinheit und Schärfe fehlen; er ist platt, wo er klar, buntscheckig, wo er lebendig sein will; die Ironie wird ihm zum groben Spaß; seine Bilder sind wie auf dem Trödelmarkt zusammengekauft. Er spricht von Glauben und meint den Unglauben, seine Lippen fließen über von Freiheit und predigen Haß und Verfolgung.

Aus „dem Trümmerhaufen“ alles positiven Christenthums, das nach Schenkel bei allen Confessionen „in dogmatischen Formeln erstarrt ist,“ erhebt sich „der Tempel der Gemeinde der Gegenwart.“ Geist, Gewissen, Wahrheit, Gott — das sind die alleinigen Fundamente, auf denen Schenkel's Neubau ruht. „Wer im Dienste des Geistes arbeitet, der hat das ewige Leben errungen. Die Martyrer der Wahrheit und Freiheit bezeugen, daß die Todten auferstehen, daß es überhaupt in der Geschichte keinen Tod gibt.“ (I. S. 64.) „Das Leben des Geistes ist das ewige Wunder der Welt . . . lernet glauben an das weltliche Wunder, an das Wunder der Weltgeschichte selbst, und überlasset den Streit wegen der Mirakel dem theologischen Haß.“ (I. S. 65.)

Nach solchen Voraussetzungen hat es mit den Thatsachen des Alten und Neuen Bundes keine Noth. Was die alte rationalistische Methode auf natürlichem Wege nach etlichem Dehnen, Recken und Kürzen auf dem Procrustesbette Schenkel's nicht zu erklären vermag, das ätzt die höhere Kritik hinweg, um der Religion der Wahrheit und Freiheit Platz zu machen. Die sittliche „Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu“ hält Schenkel fest; keiner wird je ihn erreichen, geschweige übertreffen; woher nur dies Schenkel weiß, da doch sein Jesus eine nur menschliche Entwickelung hatte, und von Selbstüberhebung und Unwahrhaftigkeit nicht frei zu sprechen

ist, hat er uns zu sagen vergessen. Jesu Opfertod heißt, „vom Semitischen in's Japhetische übersetzt nichts Anderes, als die göttliche Liebe nimmt die innere Gesinnung (das lebendige Gottvertrauen) und nicht die äußere Leistung (todte kirchliche Werke) zum Maßstabe ihrer Beurtheilung.“ (I. S. 211.) Aber „es ist das tragische Geschick aller außerordentlicher, ihrem Zeitalter vorangeschrittener Männer (wie Schenkel's selbst), von ihren Zeitgenossen, ja selbst von ihren vertrautesten Freunden und Anhängern mißverstanden zu werden . . . Der Kreis von Schülern, den Jesus um sich gesammelt, gehörte nicht der gebildeten Klasse an.“ (II. S. 12.)

Nach Abstreifung aller Mißverständnisse gewinnt dann Schenkel das Glaubensbekenntniß seiner Gemeinde (II. S. 351.) „Empfangen vom heiligen Geiste — ob wir uns den Vorgang so oder so vorstellen, dadurch ist unsere Weihnachtsstimmung nicht bedingt.“ „Auferstanden von den Todten“ — „die Idee der Auferstehungsthatsache ist der Glaube an das unzerstörbare verklärte Leben Christi in Zeit und Ewigkeit, das durch immer neue Erfolge in der Gemeinde sich als fortdauernd wirksam erweist. Ob Christus sinnlich leiblich oder gar irdisch vom Tode erstanden sei, ist auf diesem Standpunkte für uns von keiner Bedeutung.“ „Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, wiederkommend zu Gericht“ — „ein Leib, der auffährt in das Reich des Geistes, ein Thron, der stehen soll im Gebiete der Unermeßlichkeit, ein künftiges Gericht, das sich gleichwohl schon täglich und stündlich vollzieht, das sind Widersprüche, die sich nur lösen, wenn mit dem Denken voller Ernst gemacht und der bildliche Ausdruck als sinnvolle Hülle ewiger Ideen erkannt wird.“ Pfingsten — „die unverwüstliche Kraft des Geistes der christlichen Liebe, ist das große Pfingstwunder — werft eure dogmatischen Panzer ab, und die Schwingen der Festfreude werden euch erst recht hoch tragen.“

Der großherzoglich badische Kirchenrath beschenkt uns hier im Jahre 1867 mit einem Glaubensbekenntnisse, nicht sehr

verschieden von jenem, mit welchem vor Decennien der längst abgehauste Johannes Ronge die Welt zu beglücken sich berufen fühlte. Warum sollte nun auch sein erneuerter Gottesdienst im „Geiste der Wahrheit und der Liebe" nicht jenen wundersamen Introitus adoptiren, mit welchem der ehedem deutschkatholische Prediger zu Hanau am Main seine Feier einleitete:

„Was im Sternlicht glüht,
„Was im Gluthkelch blüht,
„Ist's nicht Athem der Liebe?
„Was in dem Eirund hüpft,
„Was die Geschlechter knüpft,
„Ist das Leben der Liebe!"

„Prediger: Der Geist der Wahrheit und der Liebe erhebe „und kräftige uns. Amen."

Arm in Arm mit dem „modernen Culturstaat" fordert nun dieses Schenkel'sche Christenthum sein Jahrhundert in die Schranken. Zur Schule die Jugend zu zwingen, dazu hat der Staat vollkommen das Recht; dagegen soll nicht mehr „auf Commando die Jugend in die Kirche getrieben werden." (II. S. 374.) Das Staatsschulmonopol aber ist näher besehen nur darum und insoweit berechtigt, als „die Schulen vom protestantischen Geiste (Schenkel's) beseelt sind" (II. S. 304.); anderenfalls „wäre die protestantische Kirche pflichtschuldigst genöthigt, ihre Kinder von der Theilnahme daran zurückzuhalten."

Da sehen wir denn, wie es eigentlich mit „dem Grundsatze Cavour's von der freien Kirche im freien Staate," den Schenkel sich aneignet, für das Großherzogthum Baden gemeint ist. Doch wird es uns auch außerdem, sollten wir allenfalls noch so gutmüthig sein, zu meinen, es sei damit auch für uns Katholiken Freiheit gewährt, deutlicher gemacht. Der Staat soll zwar „vor der Hand" confessionellen Religionsunterricht an seinen Schulen dulden, wiewohl wir es nicht verkennen dürfen, „Staat und Kirche der Gegenwart fordern eigentlich

die confessionslose Schule." (II. S. 304.) Aber „der Staat wird diesen Unterricht unter seine Aufsicht zu nehmen haben, daß er nämlich nicht durch einen staatsfeindlichen Charakter zur Erregung confessionellen Streites und religiöser Unduldsamkeit mißbraucht werde," d. i. da jedes positive Bekenntniß den „theologischen Haß" erzeugt, so soll eben nur Schenkel'sches Christenthum in den Schulen gelehrt werden. „Denn dafür hat die Staatsschule auch auf dem Religionsgebiete zu sorgen, daß unter ihrem Deckmantel nicht das Gegentheil von dem, was sie bezwecken soll (d. i. Ronge-Schenkel'sche Wahrheit und Liebe), bewirkt werde."

Was die Kindertaufe angeht, so findet der Kirchenrath dieselbe für bedenklich, „so lange das Kind nicht nur keinen Begriff, sondern nicht einmal eine dunkle Vorstellung von dem besitzt, was mit ihm vorgeht." (II. S. 235.) Jedenfalls „wäre die Entscheidung den Eltern zu überlassen." Ebenso läßt es sich nicht läugnen, „daß die leeren Confirmationsgelübde die Gewissen unseres Volkes untergraben helfen."

Also Freiheit für Alle — nur für die katholische Kirche nicht. „Soll der Staat allen religiösen Gemeinschaften volle Freiheit gewähren, so lange sie seine Grundlagen und Gesetze (das öffentliche Gewissen?) nicht antasten, so kann er doch nicht von allen dieselbe Unterstützung und Förderung seiner Zwecke erwarten, und er darf sich darüber keineswegs täuschen." Der Schenkel'sche Staat „wäre geradezu in seiner Existenz bedroht, wenn die cultur- und freiheitsfeindliche specifisch-kirchliche Richtung in ihm zur unbeschränkten Herrschaft gelangte ... er ist verloren, wenn er ihrem rechts- und staatswidrigen Treiben nicht entgegen tritt." (II. S. 380.) Natürlich, die Schenkel'sche „Staatsgewalt hat den allgemeinen Vernunftwillen festzustellen, sie muß darum auch allgemeine Unterordnung unter ihre Gesetzgebung und Verwaltung fordern." (II. S. 290.) Erworbene Rechte, zu Recht bestehende Verträge, historische Zustände haben vor diesem „allgemeinen Vernunftwillen" keinen Anspruch mehr

auf Berücksichtigung — und jedes Gesetz, das von dieser also constituirten Staatsgewalt emanirt, ist selbstverständlich nichts als pure Vernunft. Das canonische Recht ist gegen diesen allgemeinen Vernunftwillen gehalten ein „offenes Unrecht" (II. S. 295.), „ein kecker Protest gegen den Geist des modernen Staates" (d. i. der Herren eigenen Geist, in dem die Staaten sich bespiegeln).

So gelangen wir denn nach allen freiheitlichen Phrasen und liebeseligen Stoßseufzern des Kirchenraths zu dem, was als Programm des modernen Staates fürder gelten soll: „Der Kampf des modernen Staates gegen die römische Kirche ist ein Kampf für alle Errungenschaften der modernen Cultur."

Nun wissen wir doch auch, warum trotz aller Proteste gläubiger Pastoren Schenkel Großherzoglich Badischer Seminardirector bleibt; ein moderner Occam, der den Kampf aufnimmt gegen den „neuen protestantischen Papst- und Kirchenzwang" der Orthodoxen, spricht er: Tu me defendis gladio, et ego te defendam calamo.

Am Schlusse faßt Schenkel seine Diatriben in folgende Worte zusammen: „So lange die römisch-katholische Kirche sich als die alleinseligmachende bezeichnet . . . wird sie niemals den entsetzlichen Ausspruch eines Baronius widerrufen: Wo der Papst mit Widerstrebenden zu thun hat, da hat er den Befehl, sie zu schlachten, zu tödten und aufzuessen, wird sie jener spanischen Auslegung der apostolischen Ermahnung, nach welcher „ketzerische Menschen" statt zu meiden (devita), umzubringen sind (de vita) — nicht widersprechen."

Hier wird der Kirchenrath geradezu perfid. Die von ihm unterstrichenen Worte, wie den ganzen Passus hat er Hase (Symbolik S. 261.) entlehnt, und hält es trotz der schweren Anklage, die er vorbringt, nicht der Mühe werth, seine Quelle anzugeben. Hase ist wenigstens ehrlich genug, den dem Baronius zugeschriebenen (aber von ihm nicht näher

citirten) Worten beizufügen: „Das ist freilich eine Allegorie." Gerade diesen wesentlichen Zusatz seines Gewährsmannes läßt Schenkel weg. In der Paraenesis ad Rempublicam Venetam (Coloniae 1606) spricht Baronius von der richterlichen Gewalt Petri als von einem „Schwerte Petri, das scharf und zweischneidig ist," bestimmt, „gegen die Bösen gezückt zu werden." Er nennt die kirchlichen Censuren ein conflatorium ecclesiasticum, in dem das Feuer brennt, „ut purget, non autem consumat nisi peccatum." Est enim ignis in Sion et caminus ejus in Jerusalem, fügt er bei nach Jes. 31. Aber ebenso bemerkt er: „Haec in novo testamento *spirituali sensu* transferenda esse monemur." Dieses Schwert trennt von der Wurzel, d. i. von der Mutter-Kirche durch die Excommunication. Sollte aber Baronius wirklich die angezogenen Worte gesprochen haben, so ist es eine allerdings nicht geschmackvolle allegorische Anwendung, von Apostelgesch. 10, 7., wo Petrus den Befehl erhält, zu tödten und zu essen.

Was „die spanische Uebersetzung der apostolischen Ermahnung" u. s. f. angeht, so hat auch diesen Pfeil Schenkel Hase's Polemik entlehnt. Hase sagt nämlich in der Anmerkung: „Die Jesuiten deuteten Tit. 3, 10. nach der Vulgata „haereticum hominem devita! als de vita tolle!" und Schenkel macht hieraus eine „spanische Auslegung." Wir fordern Hase mit Schenkel auf, den Beweis zu erbringen, daß „die Jesuiten" schlechthin so interpretirt haben, und die „römisch-katholische Kirche einer solchen spanischen Auslegung nicht widersprechen wird". — das ist der Geist der Wahrheit und der Liebe, auf dem die neue Gemeinde Schenkel's sich aufbauen wird.

Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters von Heinrich Otte. Vierte umgearbeitete Auflage.

Mit zahlreichen Holzschnitten und anderen Abbildungen. II Bände. 8. 1010 S. Leipzig, T. O. Weigel. 1868.

Bereits 1863 erschien die erste Lieferung des obigen Werkes und endlich liegt jetzt die neue Auflage vollendet vor; alle Freunde der kirchlichen Kunst werden dasselbe mit uns begrüßen. Die Geschichte dieses Buches ist recht eigentlich der Prüfstein seines Werthes. Schon in seiner ersten Auflage 1842 war Otte's „Kurzer Abriß“ ein glücklicher Wurf; in dem Maße aber die Wissenschaft der kirchlichen Kunstarchäologie selbst fortschritt, durchlief auch Otte's „Handbuch“ die verschiedenen Stadien der Erweiterung und Ausgestaltung, bis es dermalen eine solche Vollendung nach Inhalt und Anordnung erreicht hat, daß ihm jetzt in diesem Zweige der Wissenschaft wohl kein anderes an die Seite gestellt werden könnte. Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise auf den Reichthum des darin niedergelegten Stoffes einzugehen. Was die Anordnung betrifft, so werden zuerst die Denkmale der Kunst betrachtet, und indem hier das Kirchengebäude im Allgemeinen, in seinen Theilen, dann dessen innere Einrichtung und Ausschmückung bis zum letzten Mobiliarstück herab mit höchster Sorgfalt bis in's Detail abgehandelt worden, gewinnt das Werk eine ganz besondere practische Brauchbarkeit. Der II. Theil begreift die Geschichte der Kunst nach der üblichen Theilung in Baukunst und bildende und zeichnende Künste. In dem III. Theil werden die Hilfswissenschaften behandelt. Was sich sonst nur zerstreut und in Werken findet, welche nur den Wenigsten zugänglich sind, ist hier in conciser Fassung unter drei Hauptgesichtspunkten vereinigt.

Die Epigraphik ist in äußere und innere geschieden; die Heraldik führt in dieses reiche Gebiet ein, und die Ikonographie gibt den Schlüssel zum Verständniß der mittelalterlichen Bilderwelt. Als werthvolle Beigabe schließt ein reiches Heiligenverzeichniß mit chronologischen Notizen das Werk. Daß bei einem so überreichen Stoffe an einzelnen Orten

Vervollständigungen möglich und einzelne Irrungen zu verbessern wären, ist natürlich; allein das mindert den Werth des Buches selbst durchaus nicht.

Was endlich den Standpunkt des Verfassers betrifft, so bekennt er zwar als evangelischer Theologe entschieden seine protestantische Gesinnung; mit aller Treue aber hat er ebenso den Grundsatz bewahrt, daß er auf dem archäologischen Gebiete confessionelle Polemik zu treiben weder Beruf, noch Neigung habe und gerade hierin könnte eine Reihe von Autoren kunstgeschichtlicher Werke von ihm lernen. Wenn dem Verfasser, wie er selbst andeutet, indeß der Vorwurf gemacht worden ist, daß er romanistischen Tendenzen durch seine Arbeiten Vorschub leisten wolle, so müssen auch wir unserer Seits von diesem Verdachte ihn vollkommen freisprechen. Wir glauben ihm vielmehr an dieser Stelle bezeugen zu sollen, daß er durch das vorliegende Werk in höchst vollkommener Weise seine Absicht erreicht, das Verständniß von den großartigen und geistvollen Schöpfungen der christlichen Kunst vergangener Jahrhunderte zu erwecken, und geben uns mit ihm der Hoffnung hin, daß daraus nicht bloß der Religion, sondern auch der Kunst Segen erwachsen werde. F. S.

Biblia pauperum. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz herausgegeben und mit einer Einleitung begleitet von Pfarrer Laib und Decan Dr. Schwarz. Zürich 1867. gr. 4. 26 S. u. 18 Bll.

Das Mittelalter liebte es, den innigen Zusammenhang des Alten und Neuen Testamentes im Bilde darzustellen. Zu den Werken dieser Art gehört die sogenannte Biblia pauperum, worunter man auf dem Gebiete der graphischen Künste ein Manuscript oder Druckwerk versteht, dessen Hauptbild eine Scene des Neuen Testamentes darstellt, während typische Bilder des Alten Bundes in Verbindung mit Prophetenstellen dasselbe umgeben.

Das vorliegende Werk gibt uns Kenntniß von einer bis jetzt unedirten Handschrift. Während in der Regel die Untersuchungen über diesen Gegenstand ein ganz speciell archäologisches oder bibliographisches Interesse verfolgen und die damit verbundenen Veröffentlichungen nur einzelne vergleichende Illustrationsproben geben, liegt hier das Manuscript in seiner ganzen Vollständigkeit vor und ist gerade darum geeignet, auch in weiteren Kreisen Theilnahme hervorzurufen. Zur bequemeren Benützung sind die inschriftlichen Theile in der Einleitung nochmals abgedruckt und übersetzt; ferner finden sich daselbst historische Notizen nebst Hypothesen über den ursprünglichen Zweck der Abfassung dieses und verwandter Werke. Obschon wir nicht die hier niedergelegten Anschauungen durchweg theilen, so verdient die Herausgabe des Werkes doch besondere Anerkennung, weil dadurch der ganze Literaturzweig um eine neue Thatsache bereichert und abermals das Studium dieses interessanten Gegenstandes angeregt wird. F. S.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XX.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

Hegel in Italien.

II.

Die Hauptvertreter des Hegelianismus in Italien: Vera und Spaventa, ihre Lehren und Schriften.

Nachdem wir bisher den Mitteln und Wegen nachgegangen, auf welchen die Philosophie Hegel's in Italien eingeführt wurde, wenden wir uns im Folgenden zu den Hauptvertretern derselben.

Unter diesen begegnen uns an erster Stelle die Namen: Vera und Spaventa. Der eine ist ein politischer Flüchtling, der andere ein abgefallener Priester: beide heftige Gegner des Papstthums und glühende Freunde der italienischen Einheit; beide gegenwärtig Professoren an der Universität zu Neapel. Vera lebte lange Zeit in England und Frankreich und veröffentlichte Schriften in den Sprachen der beiden Länder, die ihm Gastfreundschaft gewährten. Er ist ein sehr fruchtbarer, aber kein origineller Schriftsteller. Die Sprache entlehnt dieser Italianissimo häufig von den Engländern, noch häufiger von den Franzosen; den Inhalt seiner Schriften aber von den Deutschen. Er ist Uebersetzer und Commentator der Werke Hegel's. Vera nennt sich selbst einen Hegelianer, und ist es auch in dem Sinne, daß er sich die hegel'schen Ideen treu aneignete und wiedergab; fortgebildet hat er sie nicht. Seine Bedeutung für die italienische Philosophie der Gegenwart besteht demnach darin, daß er Hegel's Schriften durch Uebersetzungen bekannt macht und durch Einleitungen und Commentare die schwer verständlichen Gedanken des deutschen

Philosophen zu erläutern sucht. Die Uebersetzung wird als treu, der Commentar als klar gerühmt, daher seine Arbeiten in dieser Beziehung in Italien, wie in Frankreich sehr geschätzt[1]). Sein Styl vereinigt alle Vorzüge und Mängel der französisch-italienischen Schreibart: er ist elegant und leicht, aber breit und durch Wiederholungen ermüdend; scheinbar geistreich, glänzend, aber ohne Tiefe. Für die Lehre Hegel's ist Vera so begeistert, daß er von ihr allein die Lösung aller wissenschaftlichen Fragen verspricht: daher sucht er sie allenthalben zu verbreiten[2]). „Ich kann und darf," schreibt er, „ein Interesse nicht aus dem Gesichte lassen, das in meinen Augen alle anderen überwiegt und den Gegenstand aller meiner Arbeiten, und ich wage es zu sagen, meines Lebens ausmacht, nämlich die Verbreitung und der Triumph der Hegel'schen Philosophie, die nach meiner Ansicht identisch ist mit der Philosophie und der Wahrheit selbst[3])." Seine Declamationen über Hegel erinnern nur zu sehr an die Apotheosen dieses Philosophen von Seite seiner Schüler in Deutschland. Wie Michelet erst jüngst das System Hegel's für den wirklichen Gipfel und die Krönung der Wölbung im Baue der Philosophie erklärt hat[4]), so erblickt auch dieser italienische Hegelianer in ihm das non plus ultra, die Vollendung der Philosophie.

Vera begann seine Hegel'sche Propaganda im Jahre 1855

1) Vgl. La Philosophie italienne contemporaine par Aug. Conti, traduit par Ernest Naville. Paris 1865. pag. 54 sq.

2) Car l'idéalisme absolu n'est tel que parce qu'il éclaire de sa lumière tous les problèmes de la science. Je devrais même dire, pour être plus exact, qu'il n'y a pas de problème qui, strictement et scientifiquement parlant, puisse trouver une solution hors de cette doctrine. Essais de Philosophie hégélienne, Paris 1864. Avant-propos p. VI. Vgl. Nouv. préface de l'Introduction à la Philosophie de Hégel. II. edit.

3) Ebend. pag. VI.

4) „Der Gedanke." Bd. VII. 1867. S. 3.

mit einer kleinen Schrift: Introduction à la philosophie de Hégel (Paris, Ladrange — in zweiter, revidirter und mit einer neuen Vorrede versehenen Ausgabe im Jahre 1864), worin er die Grundgedanken der Hegel'schen Dialectik wiedergibt. 1859 folgte in zwei Bänden eine Uebersetzung der Hegel'schen Logik mit Einleitung und fortlaufendem Commentare [5]). Vera hat nämlich hier, wie bei seinen späteren Uebersetzungen, nicht bloß den hegel'schen Text, sondern auch die Zusätze übertragen, welche Professor Michelet zu denselben aus Hegel's Vorlesungen gegeben hat. Zu diesen fügte er dann noch eigene, um den Lesern den wahren Sinn des deutschen Philosophen zu erschließen. Die von ihm 1861 zu Paris erschienene Schrift: L'Hégélianisme et la Philosophie" (Paris, Ladrange) ist eine Abwehr gegen die Angriffe des Ad. Franck, Em. Saisset und P. Janet.

Noch in demselben Jahre wurde Vera, bisher Professor an der Universität zu Paris, als Lehrer an der Academie zu Mailand, einem abgezweigten Gliede der Universiät zu Pavia, die nach Mamiani's Plan eine Art Collège de France oder Instituto di perfez. bilden sollte, angestellt und zugleich als correspondirendes Mitglied in die „Philosophische Gesellschaft" zu Berlin aufgenommen. Er eröffnete seine Vorlesungen mit einem Cursus über Philosophie der Geschichte. In der am 18. Februar 1861 gehaltenen Antrittsrede bestimmte er dieselbe ganz im Geiste Hegel's als die Entwickelung der göttlichen Idee oder der ewigen göttlichen Vernunft. Das Göttliche oder Absolute ist ihm daher nicht etwas Außerweltliches, sondern das in der Geschichte Gegenwärtige und sich Entwickelnde. Ein anderer Hegelianer, Professor d'Ercole, der über diese Vorlesung an seine Freunde in Berlin berichtete, fügt dazu die Bemerkung: „Es ist im höchsten Grade wün-

5) Logique de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpetuel. 2 vol. Paris 1859.

schenswerth, solche und andere damit zusammenhängende Principien durch ganz Italien verbreiten zu sehen; denn das politische Bewußtsein, welches Italien mit der Bewunderung der ganzen Welt in dieser letzten Zeit (1959—1861) an den Tag gelegt hat, hat seine eigentliche Wurzel in solchen Principien [6])."

Vera selbst war mit der Aufnahme, die seine Lehrvorträge in Mailand fanden, ziemlich zufrieden. „Meine Vorlesungen," schreibt er unterm 15. Juni 1861 an die Redaction des „Gedanken" (Bd. II. S. 169.), „sind ziemlich besucht, und ich glaube ohne Eitelkeit sagen zu können, die besuchtesten. Ich rechne zu meinen Zuhörern Männer mit weißem Barte und Priester. Die Philosophie Hegel's ist neu in diesen Himmelsstrichen. Man kann selbst sagen, daß es hier keine philosophischen Traditionen gibt mit Ausnahme derer, die Romagnosi und Rosmini hier zurücklassen konnten, die aber weder sehr ausgebreitet, noch sehr gründlich sind. Also der wahrhaft philosophische Unterricht und Geist sind erst zu schaffen, und darnach trachte ich . . . Ihnen nun sagen, daß mein Unterricht und die Hegel'sche Philosophie eine sehr lebhafte Sympathie erregen, hieße zu viel gesagt. Aber sie erwecken Neugier und Aufmerksamkeit, und das ist viel, glaube ich, besonders wenn man den Umständen Rechnung trägt, in denen wir uns befinden." Die beabsichtigte Neuschaffung des

---

6) „Der Gedanke." Bd. II. S. 70. Klingt es nicht wie ein Echo diesseits der Alpen, wenn Prof. Michelet, „einer der Ausgesprochensten jener Schule, die nach Hegel's Tode züerst die sophistischen Hüllen, unter denen dieser oft seine Lehren in den Staat hatte gewissermaßen einschwärzen müssen, bei Seite warf" (Danz. Ztg. 1867.), in der „kühnen That" Preußens im Jahre 1866 „des weltgeschichtlichen Gedankens ächte Tochter, und einen Riesenschritt vorwärts in der Durchführung der Idee der neueren Philosophie im wirklichen Leben" erblickt? „Preußens siegreiche Waffen haben auf der Spitze ihrer Bajonette Ideen emporgetragen, deren Verwirklichung bevorsteht." („Gedanke." 1867. VII. S. 23.)

philosophischen Geistes und Unterrichtes in Mailand dürfte aber Vera kaum gelungen sein; denn noch in demselben Jahre 1861 wurde er als Professor an die Universität Neapel versetzt, wo, wie wir gesehen haben, Hegel bereits nicht mehr ein Fremdling war. Da ihm Alles darauf ankommt, die Hegel'sche Geschichtsanschauung überall zu verbreiten, so eröffnete er auch hier alsbald Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Schon in seinem ersten Vortrage — am 23. Nov. 1862, später auch im Drucke veröffentlicht — kehrte er den hegelischen Standpunkt als den einzig berechtigten in der entschiedensten Weise hervor. Er ist stolz darauf, die Traditionen einer Wissenschaft in Neapel zu erneuern, die gleichsam hier ihre Heimath hat, da sie einem der berühmtesten Söhne „dieser edlen Stadt" ihren Ursprung verdankt. Vico hat zuerst erkannt, daß der Geschichte eine Idee zu Grunde liege. Dies ist sein Verdienst; aber er hat diese Idee mehr geahnt als begriffen. Denn er hatte weder ein System, noch eine Metaphysik, d. i. eine solche, die in das innerste Wesen der Idee eindringt und sie in den verschiedenen Sphären ihrer Existenz, deren eine die Geschichte ist, verfolgt und nachweist. Die Philosophie der Geschichte ist nämlich nur ein Moment der absoluten Wissenschaft, welche der absolute Idealismus ist, und folglich nichts Anderes, als die Wissenschaft von der Idee der Geschichte. Aber welches ist diese Idee? Sie ist der göttliche Gedanke im Leben der Menschheit, derselbe unendliche Gedanke, der alle Dinge der Natur durchdringt und bewegt und auch dem Geiste der Völker sich mittheilt und offenbart, indem er sie mit unsterblichem Leben und ewiger Jugend erfüllt. Daraus folgt, daß Gott in der Geschichte, und die Geschichte in Gott ist; daß die Geschichte nur eine Offenbarung und eine Verwirklichung der Idee und des Gedankens Gottes und folglich des göttlichen Wesens ist. In der That: Lehren, daß die göttliche Idee die Geschichte macht, oder vielmehr, daß Gott oder die Vorsehung das Princip der Geschichte sei und andere dergleichen Dinge und sich so-

dann Gott vorstellen als ein außerweltliches Sein: dies heißt eine der sonderbarsten Doctrinen vortragen, die man sich einbilden kann. „Einbilden," sage ich, und nicht „denken;" denn nicht das Denken bildet diesen Begriff, sondern die Phantasie, die sich Gott nach dem Bilde eines endlichen Wesens, oder nach ihrem eigenen Bilde gestaltet, d. h. nach dem Bilde dessen, der sich ihn also einbildet, und der, nachdem er ihn also gestaltet hat, ihn außerhalb der Welt versetzt, ohne zu bestimmen weder was die Welt ist, noch den Platz, wohin er das absolute Wesen setzt." Sollen die Bestimmungen, die diese Ansicht von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt gibt, einen Sinn haben, so zeigen sie im Gegentheile, daß Gott in der Geschichte ist, und viel innerlicher, als wir uns selbst sind. Denn die Geschichte bildet einen Organismus, ein System, das nach bestimmten Gesetzen von einem Principe oder einer Idee geleitet ist. Diese Idee und dieses System festgestellt zu haben ist die unsterbliche That des deutschen Philosophen. „Hegel ist eine jener außerordentlichen Individualitäten, welche nicht bloß das Leben eines Volkes zusammenfassen und personificiren, sondern das der Völker und der Menschheit. Darum habe ich behauptet, und ich wiederhole es, und werde nicht ermüden, es immerfort zu wiederholen: unsere Aufgabe und die Aufgabe der Philosophie in diesem Augenblicke ist, Hegel zu verstehen und dadurch das Denken zu entwickeln und zu erweitern, seine Lücken auszufüllen und es zu vervollständigen. Ich wenigstens sehe nichts Anderes, und wage es zu sagen: es gibt nichts Anderes; und all' das, was ich lese und um mich her wahrnehme, vermag mich nur mehr und mehr in dieser Ansicht zu bestärken: Hegel verstehen! Wenn man die Wissenschaft ernst nimmt (und es sei mir die Bemerkung erlaubt, daß man sie in unseren Tagen wenig ernst nimmt, um nicht zu sagen, daß man mit ihr oft nur spielt), dann bedeutet „Hegel verstehen" mehr oder weniger die Geschichte der Wissenschaft und die ganze Wissenschaft verstehen. Denn die hegelische Philosophie ver-

einigt in sich alle Momente und alle Formen der Wissenschaft, sowie das Denken der Jahrhunderte, indem sie dieselben zu einer vielumfassenden harmonischen Einheit verbindet, der sie eine neue Form einprägt und einen neuen tieferen Gedanken mittheilt. Auf solche Weise ist es Hegel möglich geworden, die Idee der Geschichte festzustellen und zu bestimmen — nämlich als ein Moment oder eine Sphäre im System der Ideen."

„Will man also Hegel's Philosophie der Geschichte verstehen, so muß man das ganze System erfassen, und zwar nicht obenhin, indem man mechanisch einige Ausdrücke oder gewisse Formeln wiederholt, sondern indem man es so denkt, wie sein Urheber es gedacht, oder wenn es möglich wäre, sogar besser, als er es gedacht hat [7])."

Wie man sieht, ist das Grunddogma Vera's: Außer Hegel gibt es kein Heil in der Philosophie. Hegel verstehen heißt philosophiren, ihn zum Verständnisse zu bringen ist die einzige Aufgabe der heutigen Philosophie. Die Lehre Vera's ist daher auch nur eine Paraphrase der hegelischen Principien. Conti, der neueste Geschichtschreiber der italienischen Philosophie, führt sie auf folgende Punkte zurück: Die Wissenschaft verwirklicht ihre Idee nur dann, wenn sie eine absolute Einheit darbietet, so daß alle Ideen, welche sie constituiren, mit Nothwendigkeit aus einem einzigen Keime hervorgehen. Keine Wissenschaft ohne diese Denknothwendigkeit; sie aber führt zu einer fundamentalen Einheit. Was von der Ordnung der Gedanken, das gilt auch von der Ordnung der Dinge; denn Denken und Sein sind untrennbar, Idee und Natur sind identisch. Die nothwendige Entwickelung jener offenbart die nothwendige Entwickelung dieser. Die Natur geht hervor aus der Idee, die Logik des Gedankens ist die Logik der Welt; die Entwickelung der Ideen die Entwickelung

---

7) Essais de Philosophie hégélienne. Introduction a la Philosophie de l'histoire. Paris 1864. p. 161 sqq.

der Dinge. Wer demnach das System der Logik darstellt, baut auch die Cosmologie und Theologie auf. Man kann die Wissenschaften unterscheiden, aber ihr Grund ist ein einziger. Jede Wissenschaft verfährt demnach a priori: sind die Gesetze des Denkens bekannt, so kennt man auch mit Gewißheit die Gesetze der Natur. Die Erfahrung kommt dem Denken zu Hülfe bei Entdeckung dieser Gesetze, aber der Gedanke beherrscht die Erfahrung und geht über sie hinaus. Das oberste Gesetz, sowohl auf ideelem, wie reellem Gebiete ist: Alles entwickelt sich in einer Reihe von Gegensätzen, die sich zuletzt in eine Einheit auflösen. Das alte Princip des Widerspruches ist eine Kinderei (une puérilitée). Es ist richtig, sobald man läugnet, daß Eines das Andere sei unter demselben Gesichtspunkte und zur nämlichen Zeit; aber es taugt nichts, sobald man läugnet, daß ein Gegensatz sich mit einem anderen verbinden könne unter einem anderen Gesichtspunkte und zu einer anderen Zeit. Die alte Logik ist von Grund aus falsch, sowohl die deductive des Aristoteles, als die inductive des Bacon. Sie basirt auf den vulgären Principien des Widerspruchs, ohne das oberste Gesetz der Vereinigung der Gegensätze in einer friedlichen Synthese gefunden zu haben. — Wenn nun aber die Vernunft die Ordnung der Ideen enthält und wenn diese identisch ist mit der Wirklichkeit, so ist klar, daß es über der Vernunft kein Höheres mehr geben kann. Denn wenn man eine intelligible und superintelligible Welt unterscheidet, so erkennt sich leicht, daß die Vernunft beide enthält, weil sie unterscheidet und die eine und die andere betrachtet von einem Gesichtspunkte aus, der über ihnen ist[8]).

Neben seinem Lehramte in Neapel entfaltete Vera auch eine sehr reiche literarische Thätigkeit. Wir führen seine Schriften der Reihe ihres Erscheinens nach an, ohne auf ihren Inhalt, der nur ein Abklatsch der Hegel'schen Lehren ist,

---

8) A. Conti a. a. O. S. 55 f.

weiter einzugehen: L'Hégélianisme et la philosophie. Paris 1862. — In demselben Jahre ebendaselbst: Mélanges philosophiques. — Im Jahre 1864 veröffentlichte er: Essais de philosophie Hégélienne, Paris, und sein Hauptwerk: Philosophie de la nature de Hégel, traduit pour la première fois et accompagnée d'une introduction et des notes perpétuelles. Paris 1864—1866. — Ferner: Essais de philosophie critique et spéculative. Paris 1865. — Diese, wie die vorigen Essais aufgenommen in das zu Paris erscheinende Sammelwerk: Bibliothéque de Philosophie contemporaine [9]).

Neben Vera erscheint als der bedeutendste Vertreter des Hegelianismus an der Neapeler Hochschule der geistliche Apostat Bertrando Spaventa, jüngerer Bruder des politisch bekannten Silvio Spaventa, Mitglied des italienischen Parlaments. Früher Professor zu Modena und Bologna, wurde er im Jahre 1860 als Professor der Philosophie nach Neapel versetzt. Wenn die Zeichnung richtig ist, die uns der deutsche Hegelianer Dr. Sträter aus Autopsie von seinen italienischen Freunden entwirft, so erscheint Spaventa in Allem als das Gegenbild von Vera. Dieser eine feine aristokratische Natur mit zartem Körper und schwacher Stimme; jener derb und kräftig, von massiver Constitution und volltönendem Organe. Vera durch längeren Aufenthalt in Frankreich mehr zum vornehmen Franzosen geworden, zurückhaltend und we-

---

9) Um das Verzeichniß der Schriften dieses Mannes und damit das Bild seiner literarischen Thätigkeit zu vervollständigen, führen wir zu diesen Werken noch folgende frühere an:

1. Problème de la certitude. Paris.

2. Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina. Paris 1856.

3. Inquiry into speculative and experimental science. London.

4. History of religion and of the christian church by Bretschneider, translated etc.

nig zugänglich, beinahe schüchtern; dagegen Spaventa ein ächter Vollblutneapolitaner, herablassend, leutselig und resolut. Vera ein fruchtbarer und eleganter Schriftsteller; Spaventa weniger schriftreich, aber größer als academischer Lehrer. Seine wissenschaftliche Richtung ist nicht so streng hegelisch, wie die seines Collegen Vera. Während dieser als der getreue italienisch-französische Abdruck jenes Typus sich darstellt, den man in Deutschland „die Althegelianer" zu nennen pflegt, erscheint Spaventa's Richtung ähnlich der Kuno Fischer's u. A., welche „als eine kritische Revision der Hegel'schen Dialectik von der Kantischen Philosophie aus" bezeichnet wird [10]).

Spaventa's wie der anderen Männer dieser Richtung wissenschaftliches Ideal ist eine neue Philosophie der Geschichte: die begriffene Geschichte ist das Ziel der Wissenschaft. Der Staat umfaßt ihnen alles Höchste. Diesen modernen Staat in seiner vollen Entfaltung zur freien Religion, zur freien Kunst und zur freien Wissenschaft suchen sie an die Stelle der römischen Kirche mit ihren veralteten Institutionen zu setzen. Für diesen Zweck wirkt Spaventa auf dem Catheder wie in der Literatur. Er ist ein wüthender Feind der Kirche;

---

10) „Der Gedanke" a. a. O., bes. Bd. VI. S. 76. 123. f. Dr. Theod. Sträter, Professor der Philosophie zu Bonn, Aesthetiker aus Hegel's Schule („Studien zur Geschichte der Aesthetik." Bonn 1861.) und Mitglied der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, weilte in den Jahren 1864/65 längere Zeit im Kreise der Hegelianer zu Neapel, hörte die Vorlesungen von Vera und Spaventa und schrieb in einer Reihe von Briefen enthusiastische Berichte, voll von überschwänglichem Schwulste und fanatischem Hasse gegen den Katholicismus, an das oftgenannte Organ seiner Partei: „Der Gedanke" (Bd. V. u. VI.). Besonders eingehend berichtet derselbe über Spaventa. Da er sein Referat als eine wortgetreue Uebersetzung von dessen Vorlesungen bezeichnet, und das Original nicht zu beschaffen war, so haben wir uns in der folgenden Darstellung an diese Mittheilungen angeschlossen, um so sicherer, als dieselben von den neapolitanischen Philosophen selbst als authentische Auffassung ihrer Gedanken erklärt und sofort in's Italienische übersetzt worden sind.

seine Parole das Wort des Wittenberger Apostaten: Deus impleat vos odio Papae; daher der Hauptpunkt, von dem er in allen seinen Vorlesungen ausgeht, auf den er immer zurückkommt, dieser eine: daß es sich für die Italiener des neunzehnten Jahrhunderts darum handelt, sich vor Allem ganz und wesentlich und vollständig innerlich einmal zu befreien von all' den Widersprüchen des mittelalterlich katholischen Bewußtseins.

Seine Lehrthätigkeit eröffnete Spaventa im ersten Jahre „der Wiedergeburt Italiens" (1859—1860) an der Universität Bologna mit Vorlesungen „über den Charakter und die Entwickelung der itälienischen Philosophie vom sechszehnten Jahrhunderte bis auf unsere Zeit," die er bald darauf, nach Neapel versetzt, wiederholte [11]). „Die Philosophie eines Volkes," bemerkt darin Spaventa, „ist nicht eine unfruchtbare und abstracte Beschäftigung weniger Individuen, sondern der vollkommenste Ausdruck der inneren Macht des nationalen Genius" — die Entwickelung seines nationalen Geistes. Die moderne italienische Philosophie beginnt mit Giordano Bruno und endigt mit Vinc. Gioberti. Was Großes und Unsterbliches in dem Philosophen von Nola vorhanden ist — der Begriff nämlich der realen Unendlichkeit Gottes oder der göttlichen Offenbarung als Natur — lebt allein wieder auf und erhält seine Wahrheit in dem Verfasser der Protologia, der Filosofia della Rivelazione und der Riforma cattolica della chiesa — in V. Gioberti. Mitten inne zwischen diesen beiden geschichtlichen Endpunkten stehen die Systeme von Campanella, Vico, Galuppi und Rosmini als ebenso viele ruhmreiche Stationen, welche der italienische Gedanke in dem

11) Sie erschienen auch im Drucke in den beiden Schriften: Carattere e sviluppo della filosofia Italiana dal secolo VII. sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di storia nella università di Bologna per B. Spaventa. Modena 1860. — und Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli 1861.

Zeitraume von fast vier Jahrhunderten durchgemacht hat. Von den ersten Vätern der italienischen Philosophie haben die übrigen Nationen die Keime ihrer Philosophie empfangen, sie entwickelt nnd heut zu Tage in neuer und mehr systematisch entfalteter Form in ihre Heimath zurückgeführt, und diese Circulation des italienischen Gedankens und seine Rückkehr zu sich selbst in der großen speculativen Anschauug seines letzten Philosophen Gioberti zu erkennen: dies bezeichnet Spaventa als die Sehnsucht und Beschäftigung seines Lebens und als die Aufgabe seiner Vorlesungen[12]).

Welches ist nun der Gedanke der modernen Philosophie, den „die Helden und Märtyrer des freien Erkennens," die Philosophen des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts zuerst ausgesprochen und der Philosoph von Turin im neunzehnten Jahrhunderte vollständig entwickelt hat? Vernehmen wir die Grund-Principien der Geschichtsphilosophie Spaventa's.

Die moderne europäische Bildung ging größtentheils hervor aus jener dunklen und verworrenen Einheit verschiedener Nationen, die man Mittelalter nennt. Diese Einheit beruhte auf der halb begriffenen Idee der Humanität, die in ihrer vollen Bedeutung identisch ist mit dem Christenthume. Die wahre Einheit der Völker, d. h. die wahre Existenz der Humanität ist allein diejenige, welche gründet in der Existenz, dem Werthe und der freien Entfaltung der verschiedenen Nationalleben, — wie auch die vollkommene Volksgemeinde nur besteht in der freien und vernünftigen Entfaltung der Individuen, welche sie constituiren. Diese Einheit wurde nicht verwirklicht im Alterthume, weder in der griechischen Bildung, die jede fremde Nationalität neben sich ausschloß, noch in dem abstracten Formalismus des römischen Staates, der jede besondere Nationalität vernichtete und in sich verschlang,

12) Dr. Sträter: Briefe über die italienische Philosophie. 4. u. 5. Brf. Gedanke. Bd. VI. S. 127—135.

noch selbst auch in der mittelalterlichen Universalmonarchie mit ihrem exclusiven außerweltlichen Principe. Nur die Zeit und die ewige Thätigkeit des Geistes konnte aus dieser annoch abstracten, verworrenen chaotischen Einheit den sittlichen Kosmos der Nationen, der in concreten und lebendigen Interessen gründet, hervorgehen lassen. Dazu war nöthig, vorerst die Grundlage, auf der die mittelalterliche Einheit ruhte, zu negiren. Dieses Princip war die Aeußerlichkeit des Ewigen und Göttlichen, d. h. seine Existenz außerhalb der Welt und aller wirklichen Dinge, außerhalb der Nationalität selbst der Völker, überhaupt außerhalb des gegenwärtigen concreten Lebens der Menschen. Die Welt, das Leben, die bürgerlichen und politischen Institutionen, der Staat überhaupt, die Wissenschaft, Kunst u. s. w. galten dem Mittelalter als Dinge, welche, weil sie in sich nichts Ewiges und Göttliches enthielten, die Thätigkeit des Menschen doch nicht ernstlich in Anspruch nehmen konnten. Das einzige ernstliche Object für den Menschen war die Religion als Vorstellung und Darstellung des jenseitigen Lebens. Das ganze System des Mittelalters hatte demnach seine Wurzel in einem idealen Principe: es konnte daher auch nur in idealer Form wahrhaft überwunden werden. Dieser Sieg war das Werk der wiedererstehenden Wissenschaft und Literatur, der gelehrten Philologie und der freien Philosophie, und in dieser Wiederauferstehung gebührt der erste und größte Preis — Italien. Das Wahre in dem Systeme, welches dazumal vorzugsweise durch die Arbeit italienischer Denker zusammenstürzte, war ein ungebändigtes Streben zum Himmel, zum Ewigen, zum Göttlichen; das Falsche aber bestand darin, die Erscheinung oder überhaupt alle Güter, welche wir körperlich, weltlich oder irdisch zu nennen pflegen, als bloßes Mittel oder als bloß zu übersteigende Stufen zu betrachten, und nicht auch schon als Sitz und Werkstätte jenes Unendlichen, welches man mit so viel Liebe suchte. Der Dualismus zwischen Kirche und Staat mußte aufhören. Der Staat durfte nicht mehr, wie

er dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, als rein weltliche Institution erfaßt werden, um allein das äußere Leben und die Interessen der in Gesellschaft lebenden Menschen zu schützen, sondern mußte gedacht werden als die Verwirklichung der göttlichen Idee in der Praxis des socialen Lebens, wie in der Wissenschaft und Kunst; als die reale Selbstoffenbarung Gottes in der Welt und insbesondere im selbstbewußten Menschengeiste.

Den Staat zu begreifen als die Objectivirung des gesammten Menschenlebens, und dieses als die eigentliche Offenbarung des göttlichen Lebens: dies ist der Grundgedanke, in dem Spaventa die höchste Aufgabe der modernen Philosophie erfaßt [13]). „Der Geist der neueren Zeit," sagt er (Carattere e sviluppo etc.), „ist dahin gekommen, daß er nichts mehr wissen will von einem Gott als einer höchsten übersinnlichen und unbegreiflichen Wahrheit; er will vielmehr eine Wahrheit, welche nicht nur gedacht, sondern auch empfunden werden kann als ein Gegenstand der Erfahrung — er will einen Gott nicht als leeren Namen, sondern als die reale lebendige Unendlichkeit in der Welt." Dieser Gedanke erwachte zuerst in Giord. Bruno und Tomm. Campanella, wurde neuerdings ausgesprochen von Giamb. Vico, dem Begründer der Scienza nuova, und endlich am schärfsten und vollständigsten erfaßt von Vinc. Gioberti. Denn die wahre Idee Gioberti's, erklärt Spaventa [14]), ist nicht das Sein, sondern das Schaffen — nicht das höchste Wesen, sondern der schaffende Geist. Das Wesen des Geistes ist ihm nicht mehr die Betrachtung des Seienden, sondern die Erkenntniß des Geistes, der den Geist schafft — sein Privilegium ist, seine Schöpfung erkennen zu können. Sein Sein ist der Act selbst, worin er seine Selbstproduction schaut (onde egli vede il suo prodursi). Dies ist die Bedeutung der Gioberti'schen

13) Ebend. S. 130 ff. (5. Brf. 22. März 1865).

14) Ebend. VI. S. 159 f. (6. Brf. 5. Juni 1864).

Anschauung, nicht etwa, daß der Mensch, kaum geboren, Gott schon als Schöpfer erkennt, sondern daß die menschliche Intelligenz in sich die Macht dieser Erkenntniß sei, eine unendliche Potenz, welche alles Erkennbare erfaßt und welche sich unendlich verwirklichen muß. Sich selbst absolut erkennen, das ist der Zweck des Geistes; diese Erkenntniß ist seine absolute Freiheit. Der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Erkenntniß ist kein anderer, als der zwischen unendlicher Potenz und wirklichem Act — der Inhalt ist derselbe. Gott ist nichts Anderes als die Idee der Welt in ihrer Absolutheit und die Welt ist die getheilte und vervielfältigte Idee.

So reproducirt Gioberti den Realismus Bruno's, aber ihn in ein höheres Princip auflösend und vervollkommnend, und andererseits gründet er die neue Metaphysik, die Vico verlangt hatte. Zu gleicher Zeit befriedigte er die religiösen Forderungen Campanella's, Galuppi's und Rosmini's, indem er den Glauben und das Wissen, anstatt zu trennen, versöhnt in der Einheit der idealen Wissenschaft, die sich gründet auf das Princip des Schaffens, d. h. auf die unendliche Idee als Entwickelung ihrer selbst. Die Idee als das reine Sein setzt das Existirende voraus, und als existirend kehrt sie zurück zum Sein, mit anderen Worten: Die Idee ist dreifache Activität — reine und indifferente Activität an sich; Activität als reine Offenbarung und Verschiedenheit von sich selbst; Activität als Vorstellung der Vielheit und der realen Differenz in der Einheit des selbstbewußten Geistes. Daher eigentlich drei schöpferische Cyclen: der ontologische oder vornatürliche, der cosmologische oder natürliche und der menschliche, geistige oder übernatürliche Cyclus. Gott als wahrer Gott ist nicht etwa nur einer von diesen Cyclen, sondern vielmehr ihre vollkommene, absolute und untheilbare Einheit. Und doch ist er nicht reines Wesen, wie es die alte Metaphysik wollte; nicht reine Natur, wie Bruno und Spinoza versicherten; nicht reiner abstracter Geist, wie der gewöhnliche

Monotheismus behauptet, sondern Wesen, Natur und Geist, nicht wie sie sind in ihrer Differenz und Unterscheidung, sondern als verklärt und identificirt in eine einzige Subjectivität. Als solche ist Gott in Allem und durchdringt Alles: Nichts ist ohne Gott, aber nichts ist Gott selbst. Deßhalb ist er der Einzige, nicht als der Eine, der den Vielen entgegengesetzt wäre, sondern als Anfang und Ende, als Princip und Endzweck des Vielen, und zwar derartig, daß Keiner der Vielen Er ist, weil die Vielen nicht letzter Zweck für sich selbst allein sind. In dieser Immanenz und Transscendenz zugleich der Gottheit besteht der Gioberti'sche Monotheismus [15]).

Wie verhalten sich nun in der Auffassung Spaventa's zu dieser letzten Phase der italienischen Philosophie die Anfänge derselben im sechszehnten Jahrhunderte, und wie verhält sich zu ihr die letzte Entwickelung des deutschen Gedankens in Hegel?

Die Väter der italienischen Philosophie sind Bruno und Campanella. Was den letzteren betrifft, so sind in ihm nach Spaventa noch gleichsam zwei Menschen vorhanden: der Mensch des Mittelalters, der Dominicaner und Schüler des heiligen Thomas — und der neue Mensch mit neuen Naturtrieben und neuen Zwecken, der aber immer noch dem ersteren zu widersprechen fürchtet. Er ist bereits ein freier Philosoph, der auf die äußere und innere Erfahrung, Sinneswahrnehmung und Selbstbewußtsein Vertrauen setzt, ja sogar auf beide die Philosophie zu gründen sucht — insofern der Vorläufer des Empirismus und zugleich des modernen Rationalismus, des Bacon und Locke einer- und des Cartesius andererseits. Aber er besitzt doch noch nicht die volle Unabhängigkeit, indem er die Resultate seiner Forschungen immer noch dem Glauben zu unterwerfen sucht, daher auch über den Dualismus in seinem Systeme nicht hinauskommt. Die Philosophie Campanella's hat zugleich einen theologischen und

15) Ebend. S. 160 ff.

einen sceptischen Charakter. Sein Scepticismus besteht in der Ueberzeugung, daß das menschliche Wissen nicht für Alles genügt, weil es immer begrenzt und unvollkommen ist; sein Theologismus in der Nothwendigkeit außerordentlicher Hülfsmittel, um der Vernunft zu Hülfe zu kommen. Dieses zweite Moment theilt er mit der Scholastik; das erste, das sceptische ist sein eigenes, ist das neue Element in der Philosophie, das sich unter verschiedenen Formen in allen modernen Systemen wiederfindet, sogar im absoluten Idealismus; denn indem dieses System den Anspruch macht, die ganze volle Wahrheit zu erkennen, vindicirt es diese Erkenntniß nicht dem endlichen Verstandeserkennen, sondern der lebendigen Vernunft oder der dialectischen und speculativen Intelligenz. Campanella steht also an der Schwelle zweier Welten, der alten und neuen, der Scholastik und des modernen freien Gedankens, und setzte seiner Speculation zum Zwecke, beide zu versöhnen — ein Problem, dessen Lösuug damals unmöglich, nach zwei Jahrhunderten der Philosoph von Turin mit ganz anderem Geiste und Glücke neuerdings versuchte[16]).

Ein viel freierer Philosoph war Giordano Bruno. Während für Campanella Gott außerhalb der Welt und ohne dieselbe ist, erscheint sie bei Bruno als dessen wahre unendliche Offenbarung: nicht das Grab einer todten Gottheit, sondern der Sitz und Thron des lebendigen Gottesgeistes, oder vielmehr als das wahre und einzige Leben Gottes, weil leben heißt: sich offenbaren, und es offenbart sich, wer schafft und sich betrachtet und abspiegelt in der Schöpfung. Ohne das Universum wäre Gott eine abstracte Unendlichkeit, nicht eine reale. Bruno gesteht die erste den Theologen zu, die zweite vindicirt er den Philosophen als ihren einzigen wahren Gott[17]). — Diese reale Seite des göttlichen Wesens, von

16) Carattere e svil. Ebend. (7. Brf.) S. 230 ff.

17) Prolusione ed Introduzione etc. Napoli 1861. Ebend. (8. Brf.) S. 237 f.

dem Philosophen von Nola so energisch erfaßt, ist unendlich mehr werth, als der ganze abstracte und leere Gott der Scholastiker [18]). Gerade durch diesen Gedanken zeigt sich Bruno als der wahrhaft freie Philosoph, der er ist; denn die Freiheit ist sein eigentlicher Charakter — sie ist der ganze Bruno [19]).

In solcher Weise glaubt der Philosoph von Neapel „die Väter der italienischen Philosophie" im sechszehnten Jahrhunderte und ihren Zusammenhang mit der speculativen Gedankenbewegung in der Gegenwart charakterisiren zu können. In Betreff Bruno's wenigstens ist seine Auffassung richtig; denn ohne Zweifel sind in ihm die Keime der späteren Identitätssysteme enthalten und haben ja auch die Begründer derselben diese Vaterschaft ausdrücklich anerkannt. Ebenso wenig fehl geht er in der Exegese Gioberti's, der in dem berüchtigten Sendschreiben: Lettera di Demofilo alla Giovine Italia (Torino 1852) zuletzt selbst offen und unumwunden zum Pantheismus sich bekannte, den ihm seine Gegner bereits aus seinen früheren Werken nachgewiesen hatten [20]) — und zwar zu einem Pantheismus, „wie ihn lange vor Spinoza und zwei Jahrhunderte früher als Fichte und Schelling schon Giordano Bruno erfunden hat [21].) Wie viel oder wenig nun aber auch diese Darstellung Spaventa's der geschichtlichen Wahrheit entspricht, jedenfalls läßt sie keinen Zweifel übrig über den eigenen philosophischen Standpunkt des Verfassers selbst. Spaventa gehört der sardinischen Academia di filo-

18) Caratt. e svil. Ebend. S. 238.

19) Prolus. ed Introd. p. 71. Ebend. S. 239.

20) Vgl. Seraf. Sordi: I primi elementi del sistema di V. Gioberti. Napoli 1849; und Jarelli: Il sistema filosofico di V. Gioberti. Bologna 1850; ebenso Carlo Curci S. J.: Una divinazione sulle tre ultime opere di V. Gioberti. Parigi 1852 und I misteri di Demofilo per S. S., prof. di fil. 1853.

21) La Giov. Italia e l'Abate Vinc. Gioberti. Torino. Tip. Castellaro e Degaudenzi. pag. 42.

sofia italica an. Schon diese Verbindung ist bezeichnend für seine Richtung. Diese Gesellschaft, von Mamiani gegründet, bewahrte nämlich immer eine gewisse Vorliebe für Gioberti und setzte es sich zur Aufgabe, seine Ideen fortzupflanzen und zu entwickeln. Spaventa knüpft an Gioberti an; aber er bildet ihm nur die Brücke, auf welcher er den Hegelianismus in Italien einzuführen sucht. Denn sein wissenschaftliches Ideal ist im Grunde doch die deutsche Philosophie in ihren letzten Vertretern Hegel und Schelling. Diese letzte Phase der deutschen Speculation auch als die letzte und höchste Entwickelungsstufe der italienischen Philosophie, und diese selbst nur als ein integrirendes Glied in der Gesammtbewegung des modernen europäischen Gedankens hinzustellen: dies ist das Bestreben dieses Mannes. Dieser Gedanke beherrscht seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Keck greift er in die Geschichte und schafft sich eine philosophische Tradition, und ist dabei so glücklich, auf Männer zu stoßen, mit denen er nicht nur in den gleichen wissenschaftlichen Principien, sondern überdies noch im Abfalle von und in der Bekämpfung der kirchlichen Auctorität zusammentifft. Natürlich trägt er solchen Männern die wärmsten Sympathien entgegen, und bezeichnen ihm ihre Systeme die ruhmreichsten Stationen des italienischen Gedankens. Daher ist ihm Bruno der wahre Held des Gedankens, der Herold und Martyrer der neuen freien Philosophie[22]). In dem Philosophen von Turin aber sieht er den wiedererstandenen Bruno und zugleich das italienische Gegenbild des deutschen Hegel; denn „die Stufe," bemerkt Spaventa ausdrücklich, „auf welche der italienische Gedanke in Gioberti sich erhoben hat, ist dieselbe, wie der deutsche Gedanke in Hegel[23])." Dem Nachweise dieses Satzes hat Spaventa ein eigenes umfassendes Werk gewidmet, dessen erster Band bereits im Jahre 1863 zu

22) Prolusione ed Introd. „Gedanke." VI. S. 239.
23) Ebendas.

Neapel unter dem Titel: „La filosofia di Gioberti“ erschienen ist [24]). Nachdem die Turiner Municipalität dem „großen Patrioten der vierziger Jahre,“ dem Verfasser des „Primato morale e civile degli Italiani“ und der „Prolegomeni,“ auf einem der schönsten Plätze der ehemaligen Hauptstadt ein marmornes Standbild errichtet hatte, fehlte noch das Denk-

24) Es ist sehr bemerkenswerth für die neuere Bewegung der philosophischen Literatur in Italien, daß eben jetzt die Werke älterer italienischer Philosophen wieder hervorgezogen und in die Kämpfe des Tages geführt werden, und unter ihnen solche, über welche die Geschichte längst ihr Urtheil gesprochen hat. Besonders erfreuten sich Campanella und Vico einer fleißigen Bearbeitung und neuer Ausgaben; aber auch der in Italien bis jetzt vergessene G. Bruno — das Hauptwerk über ihn hat bekanntlich ein Franzose geschrieben, Chr. Bartholmèß — wurde von der gegenwärtigen Strömung an die Oberfläche getrieben und mehrfacher Aufmerksamkeit gewidmet. So bearbeitete Spaventa im Jahre 1851 als Mitglied der „Academie italienischer Philosophie“ die Principien der praktischen Philosophie Bruno's, (veröffentlicht in dem ersten Jahrbuche ders.: Saggi di filosofia civile ect. Genova 1852. p. 440—470.). Die „Nuova Antologia“ von Florenz brachte erst im vorigen Jahre Untersuchungen über „das Leben Giordano Bruno's“ von Prof. Berti, Deputirten und früheren Minister. — Ueber Thom. Campanella schrieb Spaventa einen Aufsatz in die Turiner Zeitschrift Cimento, während schon früher Baldalchini eine Monographie über denselben (Napoli 1840—43) und Ancona eine Auswahl seiner Schriften u. s. w. (Torino 1854) herausgab, die er dem Ter. Mamiani widmete, „der mit seinen bewunderenswürdigen Schriften (Dialoghi di scienza prima. 1846. p. 381 sq. und Saggi di fil. civile. 1852. p. 172.) den Namen und die Lehre des Thom. Campanella aus der Vergessenheit zog. Der bekannte Philosoph und radicale Deputirte Ferrari veranstaltete eine Gesammtausgabe der Werke Vico's und veröffentlichte mehrere kleinere Schriften über ihn. — Auch in der Rechtsphilosophie wurden die falschen Ideen des vorigen Jahrhunderts wieder hervorgezogen: P. Villa veranstaltete eine Ausgabe des bekannten Kirchenfeindes Ces. Beccaria (Firenze 1854), dem als einer unantastbaren Autorität alle Advocaten und Bureaukraten liberaler Färbung huldigen.

mal für den pseudonymen Autor (Demofilus) der „Lettera alla giovine Italia," für den Pantheisten Vincenzo Gioberti. Nach zwanzig Jahren hat er auch dieses gefunden: Spaventa hat es ihm gesetzt. Indem der Begründer des Ontologismus in jenem Sendschreiben sich unumwunden als Pantheisten bekannte, sprach er zugleich die Hoffnung aus, daß der Pantheismus „als die einzige wahre und gründliche Philosophie bestimmt sei, eines Tages zu blühen unter der einmüthigen Zustimmung der guten Geister (col voto unanime dei buoni ingegni)." Spaventa wenigstens gehört zu diesen „guten Geistern." Er macht kein Hehl aus seinem Pantheismus, und zwar ist es gerade der Philosoph von Turin, an den er zunächst seine Lehre anzulehnen sucht. Es ist der Pantheist Gioberti, den Spaventa in seinen Vorlesungen, wie insbesondere in obigem Werke verherrlicht, aber der Pantheist nach dem Vorgange Bruno's und Hegel's. In ihm ist der moderne deutsche Gedanke, der in seinem Ursprunge Italien angehörte, wieder italienisch geworden: er ist das letzte Glied in der Circulation des Gedankens, welche die Geschichte der neueren Philosophie durchläuft.

Hiernach wäre denn die italienische Philosophie heutzutage wiederum bei demselben Punkte angelangt, von dem sie vor 300 Jahren in Bruno ausgegangen war — nur in einer „mehr entwickelten und systematisch vollendeteren Form;" und zwar in demselben Neapel, von dem die ersten Wellenschläge jener neuen Bewegung sich verbreitet hatten, und bei dem nämlichen Ziele, wie die deutsche Philosophie in Schelling und Hegel, nur um einige Decennien später. Ist es da zu verwundern, wenn sich die Freunde dieser Philosophie von hüben und drüben die Hände reichen? Wir begreifen nun die Begeisterung der deutschen Hegelianer für diesen Mann. Der obengenannte Berichterstatter aus Bonn nennt ihn den eifrigsten Apostel des Hegelianismus in Italien, ja nach seinem Urtheile „docirt augenblicklich vielleicht in ganz Deutschland kein größerer Dialectiker, als Spaventa. („Gedanke."

VI. S. 158.)[25]). Von seiner Wirksamkeit weiß uns derselbe Wunderdinge zu erzählen. „In wenigen Jahrzehnten vielleicht," schreibt dieser Bewunderer, „wird die bisher durch und durch verdorbene und absolut geistlose und gottverlassene Gesellschaft Neapels nicht wieder zu erkennen sein[26]). Denn der Einfluß Spaventa's auf die gesammte academische Jugend Neapels, die zu Hunderten immer in seinen Hörsaal strömt, ist von ganz unberechenbarer Tragweite. Die jungen Apulier und Calabresen, welche zum Beginne ihrer academischen Studien Anfangs November aus den Provinzen nach Neapel kommen, in einer Unwissenheit über den eigentlichen gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft einerseits, mit einer Lebensfrische und Lebensenergie und einem Patriotismus anderseits, wofür in Deutschland jede Analogie fehlt, sind schon nach wenigen Monaten immer wie umgewandelt (!) . . . Die jungen Provinzialen nehmen mit Begeisterung die neuen Ideen in ihre lebensfrischen Italienerseelen auf, unermeßliche Elemente von einer ganz neuen Existenz in Italien in dieser Weise hineinbringend in alle Theile der Neapolitanischen Gesellschaft. Hier wäre Boden jetzt für eine neue religiöse Reform: ein Protestantismus im Geiste und in der Wahrheit

25) Zu diesem Urtheile veranlaßte Dr. Sträter insbesondere eine Abhandlung Spaventa's über die ersten Categorien („Le prime Categorie della Logica del Hegel" in der Rivista Napoletana 1864), worin er die Anfänge der Logik darstellt mit kritischer Berücksichtigung von Werder, K. Fischer, Trendelenburg u. A. Wie sehr man sich gegenwärtig in Neapel mit diesem Gegenstande beschäftigt, beweist ein neuestes Preisausschreiben der dortigen königl. Academie der mor. und pol. Wissenschaften (1200 Fr.) für die beste „Kritische Geschichte der Categorien von den Anfängen der Griechischen Philosophie bis auf Hegel." Einsendungstermin 31. Dec. 1868. (A. Ztg. 1867 Nr. 33.)

26) „Gedanke." V. S. 266. Derartige Etiketten und Ueberschwänglichkeiten, wie die im Texte angebrachten, sind in diesen Berichten nicht selten; daher nicht zu verwundern, wenn ein Feuilletonist in der Patria den nichtphilosophischen Theil derselben „tessuto di menzogne e di leggereze" nennt.

scheint sich immer tiefer jetzt in allen Herzen und Köpfen hier vorzubereiten [27])."

Offener kann wohl die Tendenz dieser Schule: der politische und religiöse Radicalismus, nicht ausgesprochen werden. Und es ist kein Zweifel: Spaventa's Stimme hat ein lebendiges Echo gefunden. Da dieser apostasirte Priester täglich Haß gegen Kirche und Papstthum predigt, dagegen den fanatischen Gegner des Christenthums im sechszehnten Jahrhunderte, den sittenlosen Abenteuerer von Nola, den selbst der gewiß unverdächtige Geschichtschreiber von Italien, C. Botta (in seiner Storia d'Italia, der Fortsetzung des Guicciardini) einen Wahnsinnigen nennt, mit enthusiastischen Lobeshymnen erhebt, so wäre es im Gegentheile zu verwundern, wenn seine Worte in den leicht erregbaren Gemüthern der Süditaliener nicht zünden würden. Daher darf es nicht befremden, wenn seiner Zeit öffentliche Blätter aus Neapel die Wiederholung von Scenen berichteten, wie sie uns die Geschichte nur von dem Wittenberger Reformator aufgezeichnet hat. Als nämlich der oberste Wächter des Glaubens im Jahre 1864 die Gesellschaft vor diesen verderblichen Lehren warnte und die Principien des Pantheismus auf das Bestimmteste verwarf, haben die Studenten in Neapel, die Schüler Spaventa's, die Encyclica und den Syllabus des Papstes sofort nach ihrem Erscheinen (7. Jan. 1865) im Hofe des Universitätsgebäudes am Fuße des Standbildes des Giordano Bruno verbrannt [28]). —

27) Dr. Sträter: Brief aus Neapel 5. Dec. 1864. Ged. Bd. V S. 264 f.: „In Neapel," schreibt die A. Ztg. 1867 Nr. 107., „hat in der letzten Zeit nach dem Vorgange des Priesters und Universitätsprofessors Giordani eine ganze Reihe von geistlichen Professoren und Lehrern geheirathet." Die Wahrheit dieses Berichtes vorausgesetzt, sind diese Thatsachen vielleicht ebenfalls eine Wirkung und ein Symptom der dortigen vom Hegelianismus inficirten geistigen Atmosphäre?

28) A. Ztg. 15. Jan. 1865. Dazu d. „Gedanke." Bd. VI. S. 71. Bei diesem ohnmächtigen Autobafé will der deutsche Hegelianer als Augenzeuge bemerkt haben: „Ueber das zürnende Antlitz des hohen

Dazu erzieht Jungitalien seine Jugend! Gioberti nannte in seinem letzten Werke Rinov. civ. d'Italia den Hegelianismus mit einem trefflichen Ausdrucke „die Demokratie des Gedankens:" kann es bei dieser Pöbelherrschaft im Denken stehen bleiben? Die öffentlichen Zustände Italiens geben bereits die Antwort: Der Demokratie des Gedankens ist die Demokratie in der Moral und Politik auf dem Fuße gefolgt.

Martyrers der Wahrheit schien es wie ein versöhnendes Lächeln hinzuflattern, als die Flamme des Scheiterhaufens zu ihm emporleuchtend, über eben dasjenige System ihr vernichtendes Urtheil aussprach, dessen gottverlassene Vertreter einst diese Feuerseele zum Scheiterhaufen verurtheilt haben." Wie geistreich und welcher Styl! — Dieselbe Großthat wiederholten übrigens die Studirenden an den Universitäten zu Pisa und Palermo.

XXI.

Zur Geschichte des Bajanismus.

Die vor Kurzem erschienene dogmengeschichtliche Monographie: „Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus[1])," von Lic. F. X. Linsenmann, a. o. Prof. in Tübingen, behandelt einen Gegenstand vom größten Interesse für die Wissenschaft überhaupt und für unsere Zeit insbesondere. Die Schüchternheit und Aengstlichkeit, womit der Verfasser in der Vorrede vor das Publikum hintritt, ist von Seiten des Gegenstandes wenigstens unbegründet; die in der Einleitung (bes. S. 3 ff.) angegebenen Momente sind gewiß derart, daß eine einläßlichere, gründliche Darstellung der Geschichte und Lehrentwickelung des Bajus jedem Theologen und Historiker willkommen sein muß. Der Theologe erkennt im Bajanismus und seiner Verurtheilung eine der bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, von deren richtigem Verständniß ein großer Theil der Dogmatik wesentlich bedingt wird; der Historiker sieht in Bajus „den Vorläufer des Jansenismus, dieser großen Revolution in der französischen Kirche, welche alle Kreise des kirchlichen und politischen Lebens in ihre Bewegung hineingerissen und zuletzt die Pathenschaft der furchtbarsten aller Revolutionen übernommen hat." (S. 3.)

Freilich hat weder der Bajanismus, noch der Jansenismus, historisch betrachtet, in der neuesten Zeit bei uns in Deutschland die Aufmerksamkeit und Berücksichtigung gefunden, die sie verdienen. Das ist aber nur ein Grund mehr, die Sache zur Sprache zu bringen, und die Aufmerksamkeit wird sich ihr um so mehr zuwenden, je weniger sie bisher beachtet wurde.

Die Klage des Verfassers über Vernachlässigung dieser wichtigen Erscheinung kann sich aber auch nur auf die neuere Zeit und zwar auf Deutschland beziehen. In Frankreich hat jüngst neben Henrion besonders Rohrbacher in seiner Kirchengeschichte den Bajanismus sowohl, wie den Jansenismus ausführlich und mit Geschick beleuchtet; aus älterer Zeit aber existirt außer den S. 10. von L. citirten, vom dogma-

1) Tübingen, Laupp. 1 Rthlr. 10 Sgr.

tischen Standpunkte aus angefertigten Arbeiten über den Bajanismus eine vollständige und gründliche Geschichte desselben von dem durch seine Geschichte des Prädestinatianismus bekannten Jesuiten J. B. Du Chesne (Histoire du Baianisme ou de l'hérésie de Michel Baius avec des notes histor. chronol. critiques etc. suivie d'éclaircissements theologiques et d'un recueil de pièces justificatives. Douai 1731.) Weil Jesuit, könnte Du Chesne in etwa als parteiisch erscheinen. Indeß ein tieferes Studium seines Werkes überzeugt uns bald von seiner historischen Gewissenhaftigkeit und Unbefangenheit. Er läßt fast nur die Documente sprechen und bewahrt so dem Leser die volle Unabhängigkeit des persönlichen Urtheils. Zu Douay stand er dem Schauplatze der Geschichte sehr nahe und konnte eine Menge von Documenten benützen, die anderen Historikern verborgen blieben. Es ist zu bedauern, daß Linsenmann dieses Werk und manche der darin enthaltenen Actenstücke nicht gekannt hat; seine Arbeit wäre ihm nicht nur leichter geworden, sondern auch in einzelnen Punkten besser gelungen. Gegen die von dem Jansenisten Gerberon in der Kölner Ausgabe der Werke des Bajus vom Jahre 1696 mitgetheilten Actenstücke hege ich übrigens ebenso wenig Verdacht, als Linsenmann und selbst Du Chesne. Aber in Betreff der Lehrentwickelung hat ersterer eines der allerwichtigsten, die von der Löwener Facultät 1585 auf Befehl des apostolischen Nuntius Bonhomus, Bischof von Vercelli, besorgte und approbirte [2]) explicatio doctrinae eius, quam articulorum damnatio postulare visa est, vollständig ignorirt, obgleich sie bei Gerberon p. II. pg. 161—181. abgedruckt ist. Denn die Facultät mußte doch am Besten wissen, wie Bajus seine Lehre verstand, und hatte auch durch die wiederholten Verhandlungen mit den Gesandten des apostolischen Stuhles die schönste Gelegenheit, den Sinn, den derselbe der Verdammung unterlegte, kennen zu lernen; zudem würde sie schon von Rom aus zurechtgewiesen worden sein, wenn ihre auf höheren Auftrag gemachten normativen Aufstellungen etwas Verkehrtes enthalten hätten. Daß Verf. die aus Estius und Sylvius entnommenen Antitheses, welche die Facultät von Douay, eine Tochter der Löwener, der Bajanischen Lehre im Jahre 1649 entgegenstellte, nicht gekannt hat, kann ich schon leichter begreifen [3]). Eine allseitige Be-

2) Verfasser war der Prof. Lensaeus. Es ist, abgesehen von dem historischen Interesse ein nach Form und Inhalt überaus schätzenswerthes Document. Einige Proben werde ich unten mittheilen.

3) Der vollständige Titel dieses 140 Quartseiten umfassenden Do-

rücksichtigung aller einschlägigen Documente wäre um so mehr zu erwarten gewesen, als der Verfasser allen seinen Vorgängern vorwirft (S. 97.), sie seien in der Beurtheilung des Systems stets an der Oberfläche geblieben und hätten die tiefsten Quellpunkte, die doch für das Verständniß des ganzen Systems den Schlüssel hergeben müssen, nicht erforscht.

Linsenmann theilt seine Schrift in zwei Theile; der erste kleinere enthält „Geschichtliche Umrisse" (S. 12—72.), der zweite „das theologische System." In einem Anhange werden die Censur der Pariser Facultät, die Bulle Pius V. und einige Bemerkungen zu der letzteren mitgetheilt. Die Ueberschrift des ersten Theiles deutet schon an, daß der Verfasser keine vollständige Geschichte der Bajanischen Sache geben, sondern nur den historischen Rahmen für die Darstellung des Systems gewinnen wollte. Der Raum reicht zu diesem Zwecke vollkommen hin; die Skizzirung selbst ist im Ganzen wohl gelungen. Nur einige berichtigende und ergänzende Bemerkungen möchte ich hier niederlegen.

Der Verfasser schildert zu Anfang recht interessant den Zustand der Löwener Universität zur Zeit, wo Bajus auftrat. Den Hauptanstoß, den letzterer zur Betretung seiner neuen Wege erhalten, findet er in dem Nominalismus, der damals die Theologie beherrscht und zu Grunde gerichtet und eine zeitgemäße geistvolle Um- und Fortbildung derselben gehindert habe (S. 23 ff. 29 f.). In der That stand während der Studienzeit des Bajus bis gegen 1550 die Scholastik und die Theologie überhaupt nicht in der besten Blüthe. Aber es war doch eben die Zeit, in welcher allerwärts, besonders von Spanien aus, die Regeneration der Scholastik und der Anbau der biblischen und historischen Theologie mit

---

cumentes lautet: Veritas et aequitas censurae Pontificiae Pii V., Gregorii XIII., Urbani VIII. super articulis LXXVI. damnatis, propugnata constanter ac illustrata a facultate theologica Duacena antiquiore et recentiore: sive antitheses depromptae digestaeque ad mentem S. Augustini, ex luculentis commentariis eximiorum DD. ac MM. NN. Guilelmi Estii et Francisci Sylvii; quot ipsae, tot rationes, cur universitas Duacena Urbani Bullam de his articulis promptissime acceptarit, in publicis scholis promulgarit, iisdemque affixerit. Estius und Sylvius waren Schüler des Bajus und gingen in einigen Punkten ihm ziemlich weit nach: deßhalb hatte die Facultät Einiges an ihnen zu corrigiren; aber das Gegengift fand sie schon in ihnen selbst vor, da beide, im Gegensatze zu Bajus, St. Thomas nicht minder verehrten, als St. Augustin, und die Grundprincipien des ersteren stehen ließen, wenn sie auch im Einzelnen von ihm abwichen.

staunenswerther Energie sich vollzog, so daß schon in der ersten Periode des Concils von Trient eine Elite der bedeutendsten Theologen auftrat, zur Zeit der zweiten Periode in den sechsziger Jahren aber bereits eine ganze Armee unter den Waffen stand. Wenn Bajus bloß durch die einseitige, nominalistische Scholastik abgestoßen in eine biblische und patristische Behandlungsweise der Theologie hineingetrieben worden wäre, wenn er ohne eigensinnige Beschränktheit und Eitelkeit der Kirche und der Wissenschaft hätte dienen wollen, so brauchte er von Anfang an nur seinem wackeren Lehrer und Kanzler Tapper zu folgen; wenigstens hätte er nach dem Jahre 1560 und nach seiner Anwesenheit auf dem Concil von Trient lernen müssen, daß den wirklichen Bedürfnissen der Theologie durch Männer, wie Dom. Soto, Maldonat, Salmeron, Vega, Stapleton u. s. w. besser abgeholfen werde, als durch ihn, der weder in der Scholastik[4]), noch in der positiven Theologie so gar bedeutend war. Die Gefahr einer Verflachung der kirchlichen Lehre, wovon Linsemann S. 30. spricht, war auch so groß nicht; Catharinus und Pighius standen mit ihren Bestrebungen vereinzelt da und fanden andere gewichtigere und tactvollere Gegner, als Bajus. Sicher gehörte Tapper nebst Ravesteyn weder zu den nominalistischen Scholastikern, noch zu den gefährlichen Neuerern, und doch richtete Bajus gerade gegen sie in der impertinentesten Weise seine Angriffe. Oeffentlich beschuldigte er bei den Disputationen den Kanzler des Pelagianismus; wenn es aber an's Beweisen ging, namentlich aus dem heiligen Augustinus, fand er seinen Mann, und wurde öfter vor der ganzen Universität durch die Sanftmuth nicht minder, als die geistige Ueberlegenheit des edlen Kanzlers beschämt. Gerieth er mit seiner halsstarrigen Opposition in die Klemme, so schüttelte er den Kopf und brummte, er verstehe weder die Beweise, noch die Lösungen Tapper's. Der Kanzler antwortete lächelnd: „Ich bedaure, daß Sie nichts davon verstehen und bitte Gott, daß er Sie erleuchte." Und wenn Bajus, immer Streit suchend, rief, man vertheidige in der These den Pelagianismus, so begnügte der gute Tapper sich mit der Antwort: Proba, magister noster, proba, quod dicis[5]). Von Weitersehenden

4) Nach Linsenmann's Angabe citirt er außer den Lebenden nur St. Thomas und Gabriel Biel (S. 29. Note.), was jedoch so genau nicht zu nehmen ist. Bajus selbst sagt (ep. ad Card. Simonetta: post lectionem Petri Lombardi et alicuius doctoris Scholastici conatus sum s. theologiae studium statim revocare ad Scripturam s. etc.

5) Das Gesagte ist entnommen aus einem Briefe des Augenzeugen Tantzelius an den Bischof von Middelburg; bei Du Chesne S. 24.

wurde Tapper seine Nachsicht und Milde in dieser Sache sehr übel genommen. Ich bemerke dies nur, damit man aus der Darstellung Linsenmann's nicht den Eindruck entnehme, als sei Bajus in ruhiger, wissenschaftlicher Thätigkeit von seinen Gegnern aufgescheucht worden. Von vornherein stack etwas Sectirisches in ihm. Petrus de Soto, der um dieselbe Zeit mit Tapper eine Controverse über mehrere der bajanischen ähnlich sehende Lehren führte, war von ganz anderer Natur. Daß es bei Bajus auch an Parteigetrieben nicht fehlte, beweist gegen die Behauptung Linsenmann's (S. 39.) zum Theil schon der von ihm dargestellte Verlauf, noch mehr aber die Thatsachen bei Du Chesne.

Es ist gewiß schön und edel, wenn Linsenmann den persönlichen Charakter des Bajus so rein als möglich zu halten sucht. Die Vertreter der Orthodoxie zu seiner Zeit, Private sowohl als Bischöfe, und selbst der Papst haben nicht anders gehandelt. Auch Du Chesne sagt von Bajus, er habe alle Tugenden eines Menschen gehabt (er sei sittsam, freundlich, frugal, keusch und fleißig gewesen), aber die Laster der Engel: Stolz und Hartnäckigkeit. Davon einige Proben. In seinem 1569 nach der ersten Verdammung an den Cardinal Simonetta geschriebenen Briefe sagt er mit einer Anmaßung, die Luther ähnlich sieht: Si autem veritas ideo damnatur, quia quibusdam doctoribus aliter institutis displicet, tunc videbitur Deo repugnare, sicut legimus in Actis: Discedite ab hominibus istis, ne forte Deo repugnare videamini: non enim possumus aliquid adversus veritatem, inquit Apostolus, sed pro veritate. Et Christus in Evangelio: Ego ad hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati, et omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam[6]). Uebrigens ist schon das, was Linsenmann aus dem Briefe an den Papst erwähnt (S. 54.), zu stark, als daß man bloß eine „gedrückte Stimmung oder Winkelzüge“ darin erkennen könnte. Indem Bajus die Bulle in jeder Beziehung angreift, will er doch noch am Ende seine Unterwürfigkeit gegen den apostolischen Stuhl bewahren. Sieben- oder achtmal hat er protestirt[7]), daß er die Bulle annehme und sich ihr unterwerfe, und immer hat er sie wieder angegriffen; und als er im Jahre 1570 von den Bischöfen

6) Baiana p. 137.

7) Nach Du Chesne S. 269., also nicht bloß einmal, wie Linsenmann S. 47. meint, „war etwas Unaufrichtiges, Unedles zu bemerken, was auf seinen Charakter einen — vorübergehenden — Schatten wirft.

aufgefordert wurde, öffentlich vor der Universität seine Unterwerfung zu bekennen, benützte er diese Gelegenheit zu einem neuen Angriffe. Da ist es also doch wohl nicht angebracht, von „neuen Stürmen und Hetzereien" gegen Bajus zu reden; vielmehr ist nichts mehr auffallend, als die unerschöpfliche Langmuth und Milde, womit man ihn von allen Seiten bis zu seinem Ende behandelt hat.

Die Censur gegen die Gnadenlehre des Jesuiten Lessius, welche im Jahre 1587 von der Löwener Universität gefällt wurde, hat Linsenmann nur kurz berührt. Daß sie das Werk einer leidenschaftlichen Intrigue von Seiten der Bajaner, namentlich des Bajus selbst, gewesen, will er nicht recht gelten lassen. Indeß ist kein Grund vorhanden, das eigene Zeugniß des Lessius, daß Bajus selbst die Sache in Gang gebracht, zu bezweifeln, um so mehr, als Stapleton, damals in Douay, in einem Briefe an den Bischof von Middelburg erzählt[8]), Bajus habe ihm ein Exemplar der Censur geschickt nebst einem Briefe, der voll von Invectiven gegen die Jesuiten gewesen sei. Daß die Facultät von Douay die Lehre des Lessius gleichfalls censurirt habe, ist kein Beweis gegen die Betheiligung des Bajus; denn nach dem Zeugnisse Stapleton's in dem erwähntem Briefe und einer späteren öffentlichen Erklärung der Facultät war diese Censur erzwungen und erschlichen (decretum dolose obtentum et importune extortum)[9]). Desgleichen erklärt die Facultät, die in der Censur vorgetragene Doctrin trage den Jansenismus (folglich auch den Bajanismus) im Schooße; Estius (der sie verfaßt haben soll und ein Schüler des Bajus war) sei in Bezug auf den allgemeinen Heilswillen Gottes nicht orthodox gewesen, und selbst Sylvius habe vor den jansenistischen Wirren in diesem Punkte sich nicht ganz correct ausgesprochen. Linsenmann scheint S. 39. die Censur des Lessius als das Resultat einer „wohlthätigen" Einwirkung des Bajus auf die Facultäten von Löwen und Douay anzusehen, und damit die Censur an sich für gerechtfertigt halten zu wollen. Aber er hätte denn doch bedenken sollen, daß die Censur nicht nur von Rom cassirt worden, sondern auch von den Jansenisten später stets als eines der glänzendsten Zeugnisse für ihre Lehre auf das Banner geschrieben wurde. Sicherlich war die Gnadenlehre des Lessius dogmatisch unverfänglich (sanae doctrinae articuli wird sie im Breve des Papstes genannt, welches die Censuren suspendirte und ihre Erneuerung unter

8) Bei Duchesne S. 227.
9) Bei Duchesne S. 279 ff.

Strafe der Excommunication verbot), und die Censur so unberechtigt, daß die Pariser Facultät, die zur Annahme derselben aufgehetzt wurde, trotz ihrer damaligen äußerst schroffen Stellung zu den Jesuiten sich nicht zur Bestätigung bewegen ließ.

Ueber die Person des Bajus kann ich nach dem Gesagten kein so günstiges Urtheil fällen, wie Linsenmann, welcher seine historische Darlegung mit den Worten abschließt: „Er starb (1589), versöhnt mit der Kirche, wenn es jedoch der Versöhnung bedurfte bei einem Manne, der zwar in seinem geistigen Wirken zum Irrthume gekommen, mit seinem Herzen aber jederzeit der Kirche gehört hat." Die nothwendige Pietät und Unterwürfigkeit gegen die Kirche fehlte ihm jedenfalls [10]). Das beweist schon die ungemeine Delicatesse, mit welcher die Executoren der kirchlichen Urtheile gegen ihn verfahren mußten; und wenn Tolet ihm das Zeugniß gab: Baio nihil doctius, nihil humilius, so beruht dieses auf dem auffallend geschmeidigen Benehmen, welches Bajus gerade diesem feinen liebevollen Manne entgegen gebracht hatte. Indeß ich will keinen Stein auf den Mann werfen, den die Kirche bis zu seinem Ende in ihrem Schooße geduldet hat.

Viel zu wenig ist endlich, in der Einleitung sowohl, wie im ganzen Buche, die Tragweite und Bedeutung der kirchlichen Verurtheilung des Bajus und seiner Lehre berücksichtigt. S. 7 f. finden sich sogar Grundsätze in dieser Beziehung ausgesprochen, gegen welche die Theologie, wie die Logik Bedenken zu äußern hat: „Aus der einfachen Negation einer irrthümlichen Behauptung ergibt sich für die Wahrheit eben auch erst ein negatives Resultat; das contradictorische Gegentheil ist darum noch nicht die Wahrheit, oftmals nicht die einzige und volle Wahrheit." Letzteres ist freilich nicht immer der Fall; aber *wahr* muß denn doch das contradictorische Gegentheil sein, und wenn der negirte Satz selbst ein negativer ist, kommt dann nicht durch die Negation desselben ein

10) Wenn sie nicht gefehlt hätte, würde Bajus „des Walles von Distinctionen, Reticenzen, Ausflüchten und Tergiversationen," wohinter sich nach Linsenmann's Geständniß S. 136. sein Freiheitsbegriff verstecken mußte, nicht bedurft haben. Freilich, meint Linsenmann, „lag das nicht im Willen des Bajus, sondern in der Natur der Sache, welcher er sich hingegeben hatte." Aber warum gab er denn eine Sache nicht auf, die sich nur auf so unehrliche Weise vertheidigen ließ? Oder kann man mit Linsenmann (S. 174.) so „offenbare Ausschreitungen" bei gesundem „theologischem und kirchlichem Sinne" sich daraus „begreiflich" machen, daß Bajus „es liebte, die Streitfragen aus dem Gebiete der Dialectik in das der Psychologie hinüberzuspielen?"

positives Resultat heraus? In dieser Lage befinden sich eben die Sätze, an denen Linsenmann beispielsweise zeigen will, daß man auch mit der contradictoria vorsichtig sein müsse. Einer ist der von der Sorbonne verworfene: Per contritionem, non adhibito realiter sacramento baptismi aut poenitentiae, non dimittitur peccatum extra casum martyrii aut necessitatis. Warum sollte man hier nicht „die orthodox kirchliche Ansicht nur durch Wegnahme der Negation eruiren" und einfach sagen können: revera dimittitur etiam extra statum martyrii etc.? Der andere ist die prop. Bai. 55.: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Aber warum sollte man hieraus nicht die contradictoria ziehen: Ergo Deus potuisset creare . . ., oder den mit dem verdammten Satze gleichbedeutenden status purae naturae est impossibilis ebenfalls als verdammt und unhaltbar ansehen, wenigstens so lange die impossibilitas im strengen Bajanischen Sinne gefaßt wird, was bei Noris und Berti nicht gemeint ist? Denn daß jener Satz bloß wegen acrimonia censurae verdammt sein soll, wird doch Herrn Linsenmann nicht in den Sinn gekommen sein, da keine censura darin ausgesprochen ist. Die contradictoria: Deus potuit . . . wird aber so lange nicht verifizirt, als nur Eins der Güter, welche zur verlorenen Beschaffenheit des ersten Menschen gehören, der Natur debitum ist, sei es die heiligmachende Gnade, oder die Freiheit von der Concupiscenz, oder sonst etwas. Es geht daher nicht an, hier bloß die unbedingte Gratuität der heiligmachenden Gnade ausgesprochen zu finden, wie man etwa mit Estius, dem hierin Neuere folgen, von dem anderen Satze: Integritas . . . fuit naturalis conditio, behaupten kann, die Freiheit von der Concupiscenz aber noch als debitum naturae festzuhalten; um so weniger geht dies an, als Bajus in dem cap. V. de peccato orig., woraus der fragliche Satz nach seinem eigenem Geständnisse genommen ist, **direct eben nur von der Concupiscenz** die Rede ist[11]).

11) Etiamsi talis quisquam homo a Deo creari *potuisse fingatur*, quales nunc nascimur, *sicut finxit Julianus*: nihilominus, quia quisque id natura est, quod a Deo conditus est, ideo *concupiscentia* in tali homine natura esset, non culpa, non poena, imo nec vitium, quod semper naturalium est ablatio bonorum, sed naturae donum nulli, verecundiae, nulli reprehensioni obnoxium etc. In seinen Apologien erklärte Bajus, er habe den qu. Satz, daß Gott den Menschen so schaffen können, wie er jetzt geboren wird, nicht geläugnet, was er in Bezug auf die heiligmachende Gnade gar nicht sagen kann. Für die Concupiscenz aber kann er dies in etwa sagen, weil seine Behauptung in der obigen Stelle sich selbst wieder aufhebt. Wenn näm-

Gehen wir nun zum zweiten Theile des Linsenmann'schen Buches über. Er enthält eine eingehende Darlegung des Bajanischen Systems mit Seitenblicken auf die aus ihm hervorgegangene Jansenistische Lehre und obligater Kritik.

Hier will ich gleich bemerken, daß der erste Theil der Darstellung: „Die wissenschaftliche Richtung" (besser wohl, die Erkenntniß-theoretischen Grundsätze) bis auf einige kritische Bemerkungen gegen Ende durchaus befriedigt. Da Bajus sich nicht principiell über diesen Gegenstand ausgesprochen hat, so hält sich der Verfasser mit Recht hauptsächlich an die Schrift des Jansenius: de ratione et auctoritate. Er würdigt nach Gebühr den „todten Buchstabendienst," in welchem Bajus sowohl, als Jansenius den Protestantismus noch überboten, indem sie den heiligen Augustin geradezu wie einen inspirirten Auctor behandelten, und diesem Götzenbilde nicht nur die ganze Energie der Vernunft, sondern auch mehr oder weniger die Auctorität der Kirche zum Opfer brachten. Vortrefflich sind die Bemerkungen (S. 85 f.) über die durch und durch jansenistische Denkweise Pascal's, eine heilsame Warnung für diejenigen, welche die pensées in Bausch und Bogen für ein classisches Werk christlicher Apologetik halten.

Der auf S. 97. anhebende „Aufbau des Systems" aber ist weit weniger befriedigend, und zwar im I. Hauptstück, das „die anthropologischen Grundfragen" enthält, am allerwenigsten. Im Allgemeinen vermißt man hier vielfach die Objectivität, die Ruhe und Umsicht des Historikers in der Auffassung sowohl, als in der Darstellung. Die theologische Kritik läuft öfter so sehr mit dem historischen Referate durcheinander, daß man die eigenen Ansichten des Verfassers von den referirten äußerlich kaum mit genauer Noth unterscheiden kann. Obgleich mit vielen vortrefflichen Auctoren bekannt, aus denen er die Lage und den Sinn der von Bajus bekämpften Theologie und der des Bajus selbst hätte verstehen und würdigen lernen können, gelingt ihm dieses doch nicht recht, weil seine Denk- und Redeweise der in Frage stehenden zu ferne steht und gewisse schiefe Ansichten, trotz des Strebens

---

lich die Concupiscenz in der Voraussetzung, daß Gott den Menschen mit derselben erschüfe, nicht nur nichts Böses, sondern sogar etwas Gutes sein würde, aber auch nur ihre innere Bosheit allein der Grund sein kann, weßhalb Gott den Menschen nicht mit derselben sollte schaffen können, so ist damit in der That die Möglichkeit der Concupiscenz im reinen Naturzustande ausgesprochen, aber nur auf Grund des nominalistischen Princips, das die Natur der Dinge als solche rein vom Willen Gottes abhänge, Gott also dem Menschen eine andere Natur geben und das gegenwärtig an sich Böse zu etwas an sich Gutem machen könne.

nach Objectivität, bei ihm von vornherein feststehen. Zu letzteren gehört vor Allem die fixe Idee des die späteren Scholastiker am Ende des sechszehnten Jahrhunderts („Bellarmin, Suarez, Bannez“!!) noch beherrschenden Nominalismus, deren Product unter Anderm der abgeschmackte Begriff des status purae naturae sein soll. Der verderbliche Nominalismus, der nach Lins. die Reaction von Seiten des Bajus und Jansenius provocirte, wird eben nichts Anderes sein, als die aristotelische Philosophie der ganzen Scholastik, aus welcher jene beiden alle Irrthümer, die sie zu verbessern berufen seien, herdatiren. Der heilige Thomas müßte dann der Führer der Nominalisten sein, weil Bajus gegen ihn in specie eines seiner Hauptbücher: De virtutibus impiorum, geschrieben hat. Die Verwunderung, in welche Linsenmann durch jene fixe Idee über die „Inconsequenz, Unfruchtbarkeit und Unklarheit“ der damaligen Theologen versetzt wird (bes. S. 133—134.), hat mich zuweilen auch etwas in Verwunderung gesetzt, und zwar in eine nicht sehr angenehme, besonders wenn er praktisch mich in die Alternative drängte, entweder an der Denkfähigkeit der größten Theologen der Kirche, oder an seiner eigenen Logik und historischen Kritik irre zu werden. Nicht angenehm berührt es, wenn er z. B. S. 126. f. einen auffallenden Respect äußert für die Argumente des Jansenius gegenüber der Inconsequenz der Scholastiker, d. h. des ganzen Chorus kirchlicher Theologen, die gegen jenen im Felde standen, ein Beweis, daß die blendende Dialectik dieses größten aller Sophisten, die die Erde getragen, auch heute noch wirkt; sie wirkt noch so sehr, daß L. z. B. an der „treffenden Satyre,“ womit Jansenius „den Zustand der reinen Natur nach den Theologen seiner Zeit zeichnet,“ nur die emphatische Ausdrucksweise etwas anstößig findet (S. 131—133.). Besser als aus Jansenius hätte der Verfasser aus den in Löwen und Douay selbst von den theologischen Facultäten dem Bajus gegenübergestellten Lehrfassungen sich und den Leser orientirt. Für die genetisch pragmatische Seite seiner Geschichte aber hätte er wenigstens ebenso viel, wie auf die zeitgenössischen Gegensätze, auf das wirkliche resp. vorgegebene Verhältniß der Bajanischen Lehren zu denen des heiligen Augustinus eingehen müssen, was jedoch sehr wenig geschehen ist. Eine Vergleichung der Bajanischen Auffassung des heiligen Augustinus mit der des Gregor von Rimini hätte Linsemann vielleicht auch auf den Canal hingewiesen, der Bajus seine aus Nominalismus und Idealismus gemischten Ideen zugeführt, oder vielmehr angebahnt haben mag.

Doch sehen wir uns die „anthropologischen Grundfragen“

etwas näher an. Sie betreffen die Vorstellung, welche Bajus von dem ursprünglichen Zustand des Menschen gehabt. Da heißt es nun gleich, diejenigen, welche Bajus eine Verwandtschaft mit Pelagius zuschreiben, hätten ihn gar nicht verstanden. Also auch die Bulle Auctorem fidei nicht, die in prop. 16. die auf den Urstand bezügliche Lehre der Synode von Pistoja als die Bajanische bezeichnet und doch als favens haeresi Pelagianae verurtheilt? Kommen in der That nicht Beide in der stolzen Lehre überein, der erste Mensch habe von Gott nichts mehr empfangen, als was seiner Natur unbedingt zukam, und durch diese natürliche Ausrüstung sei er im Stande gewesen, sich den Himmel zu verdienen? Freilich materiell, in Bezug auf die Elemente und den Inhalt jener Ausrüstung, gehen Bajus und Pelagius in der Wirklichkeit [12]) diametral auseinander; letzterer begnügt sich mit den in statu naturae lapsae (resp. naturae purae) vorhandenen Elementen, indem er noch dazu die Mängel derselben glorifizirt, und den Menschen in seiner ganzen Armseligkeit wie einen anderen Gott auf sich selbst stellen will; Bajus hingegen läßt dem ersten Menschen alle diejenigen Elemente zukommen, die wir im status naturae integrae und elevatae vorfinden; sein Stolz besteht darin, daß er Gott zum unbedingten Schuldner der Menschen macht, ihn verpflichtet, alle Armuth und Armseligkeit von Menschen ferne zu halten und denselben wie den geborenen Miterben seines Sohnes zu behandeln. Nur in dieser Weise haben Ripalda und fast alle Theologen bis auf Kleutgen herab den Bajanismus mit dem Pelagianismus parallelisirt. Daß ersterer „falscher Mysticismus“ ist, haben der Sache nach die meisten Theologen anerkannt und schärfer als Linsenmann bestimmt, indem sie den Grundirrthum darein setzen, daß Bajus die Befähigung und Bestimmung für die höchste mystische Vereinigung mit Gott im Jenseits durch die visio beatifica, im Diesseits durch die theologische, vom heiligen Geiste eingegossene caritas filialis vermessentlich als ein debitum, als Gegenstand eines unumgänglichen Bedürfnisses der Natur zugeschrieben habe (so die expos. doctr. Lovan. vom Jahre 1585; desgleichen die von Douay, Sua-

12) In der Wirklichkeit sage ich; denn Bajus und Jansenius schoben den Pelagianern einen guten Theil des katholischen Supernaturalismus zu und bekämpften an Pelagius eben dieses Element, wie sie umgekehrt die katholische Lehre der Scholastiker von der Adoption des Menschen u. s. w. als Pelagianismus verdächtigten. Von dieser colossalen dogmenhistorischen Lüge, die eine der Hauptstützen für die bajanisch-jansenistische Erklärung des heiligen Augustinus bildet, weiß uns indeß Linsenmann wenig zu erzählen.

rez, Ripalda [13]), Montagne, Kleutgen). Man wußte sehr wohl, daß Bajus ebenso viel und noch mehr Verwandtschaft mit den Manichäern habe, wie mit den Pelagianern, und der

---

13) Gegen Ripalda hätte Linsenmann wohl etwas galanter sein dürfen. Wenn derselbe auch mehr scharf- als tiefsinnig ist, so ist es doch sehr kühn, zu sagen, dieser durchbohrende Geist, der uns einen ganzen Foliobaud gegen Bajus geliefert, mache sich in der Beurtheilung des letzteren „sein Geschäft sehr leicht," und urtheile „durchaus oberflächlich und unrichtig" (S. 98.). Ripalda unterscheidet noch consequenter als Linsenmann den Bajus von Pelagius, wenn er (disp. IV. n. 13 sqq.) sagt, die dona sanctitatis iustitiae seien nach Bajus von dem Wesen und der Natur des Menschen reell verschieden, ihm von Gott zugelegt; hierin weiche Bajus nicht von der Theologie ab, während doch Pelagius sich bloß auf die wesentliche Kraft der Freiheit stützt. Linsenmann macht jenen Unterschied auch, aber er macht aus den von Ripalda constant als connatural bezeichneten Kräften oft wesentliche. Auch Kleutgen soll nach S. 149. die Lehre des Bajus schlecht kennen, weil er sie als Rationalismus und Pelagianismus charakterisire, während doch Kleutgen an der citirten Stelle (Th. d. V. Bd. II. S. 245.) ausdrücklich den Rationalismus des Bajus als einen in sein entgegengesetztes Extrem zurückfallenden Mysticismus schildert. Mit demselben Rechte könnte man dem heiligen Augustinus das Compliment machen, daß er den Manichäismus, den Urtypus des Bajanismus, schlecht kenne, wenn er (l. 2. contra duas epistolas Pelagianorum c. 2.) nach Aufzählung der Unterschiede, die zwischen jenem und dem Pelagianismus bestehen, in folgenden Worten ihre gemeinschaftliche naturalistische und rationalistische Tendenz schildert: Jam vero gratiam Christi simul oppugnant, baptismum ejus simul evacuant, carnem ejus simul exhonorant; sed etiam haec modis causisque diversis. Nam Manichaei meritis naturae bonae, Pelagiani autem meritis voluntatis bonae, perhibent divinitus subveniri. Illi dicunt: debet hoc Deus laboribus membrorum suorum, isti dicunt, debet hoc Deus virtutibus servorum suorum. Utrisque ergo merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Bei Bajus und Jansenius ist der Mensch freilich keine membrum Dei; er ist aus sich eine durchaus arme, unendlich weit von Gott entfernte Creatur, die keinen Schritt thun kann, um sich ihm zu nähern. Aber er hat die Pflicht und das Bedürfniß, sich Gott zu nähern und mit ihm zu vereinigen und zwar in der Weise, wie es faktisch durch die übernatürliche Gnade geschieht; die Pflicht sowohl, wie das Bedürfniß vermag der Mensch aus sich zu erkennen. Der im System liegende Stolz war eben der der anerkannten und eingestandenen Armuth, der Stolz aus Demuth, der später in dem Treiben der Jansenistischen Secte in so furchtbarer Weise praktisch wurde, daß man dem Teufel nicht mit Unrecht das Wort in den Mund legen konnte: hier habe er sein Meisterstück gethan. Pauperem superbum odit Dominus. Statt gegen die genannten Theologen hätte Linsenmann sich mit mehr Recht ereifern können gegen die Gegner des stat. nat. purae, die, um sich von Bajus zu unterscheiden, diesen zum nackten Naturalisten machen wollten, sogar auch gegen — sich selbst (s. unt. S. 294 f.)

Jesuit Alticoti schrieb ein eigenes Buch hierüber unter dem Titel: de antiquis et novis Manichaeis. Somit wäre es auch zu verwundern, wenn das, was an dem „falschen Dualismus zwischen Natur und Geist," den Linsenmann als den wahren Quellpunkt der Irrthümer des Bajus zuerst entdeckt zu haben glaubt, Wahres ist, nicht früher bekannt gewesen sein sollte. Das Wahre ist folgendes, wie ich es bereits vor fünf Jahren in meiner Vorrede zur neuen Ausgabe von Casini's Quid est homo auseinandergesetzt habe, ohne daran zu denken, daß ich damit eine neue Entdeckung vorbrächte. Gerade Ripalda sagt es mit wenigen Worten haarscharf disp. 3. sect. 4. n. 23.

Bajus denkt sich, wie auch L. (S. 101 ff.) richtig ausführt, den Menschen, wie er mit seiner Substanz als anima vivens aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, nicht als actuoses geistiges Princip, sondern bloß das empfängliches, an sich energieloses (*informe*) Subject alles wahrhaft geistigen, d. h. Gott zugewandten, religiös-sittlichen Lebens. Die Bestandtheile des menschlichen Wesens tragen keine eigentlichen Keime gottähnlichen Lebens in sich, sie lassen den Menschen noch geistig todt; das Leben kann ihm erst eingehaucht werden durch den Geist Gottes, der sich unmittelbar der Seele mittheilt. Da nun aber doch der Mensch unbedingt zu einem religiös-sittlichen Leben berufen sein muß, so ist auch die Inspiration des Geistes Gottes als eine von der Natur unbedingt erheischte Mitgift und Ergänzung derselben zu betrachten. So weit gehe ich mit Linsenmann zusammen. Aber in der Ableitung dieser Idee und der consequenten Verfolgung derselben weiche ich von ihm ab. Bajus ging von dem richtigen Gedanken aus, daß dasjenige Leben und diejenige Gottesgemeinschaft, wozu wir in der That berufen sind, nicht aus der geschaffenen Substanz als solcher hervorquellen könne, sondern durch eine innere höhere Formation und Belebung, vom heiligen Geiste derselben eingehaucht werden müsse. Hierdurch unterschied er sich ebenso sehr von den Pelagianern, die in der natürlichen Freiheit, als von den Manichäern, die in dem Wesen des Menschen als eines membrum Dei die Quelle jenes Lebens fanden. Diesen ächt theologischen und katholischen Gedanken versetzte er aber sofort mit dem Irrthum, daß es überhaupt kein anderes wahrhaft geistiges und religiös-sittliches Leben, als das in den theologischen Tugenden und der visio beatifica enthaltene, gebe und geben könne, daß dieses eben dasjenige sei, ohne welches die Creatur weder gut noch selig sein könne. Hierdurch wurde er nothwendig dahin geführt, das Verhältniß, in

welchem unsere Seele factisch zu der Mittheilung des übernatürlichen Lebens steht, auf alles geistig-sittliche Leben zu übertragen. Er mußte folgerecht die inspiratio Spiritus Sancti an die Stelle des höheren Vernunftlichtes (ratio superior bei den Scholastikern)[14]) und der damit in Verbindung stehenden sittlich-religiösen Willenskraft und der Vereinigung mit Gott setzen und behaupten, daß ihr Vorhandensein für die menschenwürdige Ausstattung des menschlichen Wesens ebenso nothwendig sei, wie nach katholischer und gesunder philosophischer Lehre die Vernunft- und Willensenergie. Nur das Bedürfniß, und zur Empfindung desselben eine kalte, todte Erkenntniß ihrer Nothwendigkeit, und ein ebenso ohnmächtiges, aber gebieterisches Verlangen nach ihr blieb als hohles Schema von der wesentlichen Gottähnlichkeit des Geistes zurück. Die Belebung durch den heiligen Geist war dem Menschen wesentlich nothwendig für die Erreichung seiner natürlichen, unabweislichen Bestimmung, aber darum keineswegs ein Wesensbestandtheil des Menschen, dessen Abgang den Begriff des Menschen aufheben würde, wie Linsenmann zuweilen vorschnell im flagrantesten Widerspruch mit dem von ihm selbst entdeckten

---

14) Es ist nämlich ungenau, wenn Linsenmann die vom heiligen Geiste, resp. der Integrität entblößte Natur oder Substanz des Menschen bei Bajus zu einem bloß „vegetativen Dasein" (S. 135.), „höchstens physischen Dasein" (S. 123.) macht, dem nur noch „ein Instinkt zukomme, wie das Thier ihn besitzt" (S. 104.). Nicht alle geistige Kraft, sowohl im Erkennen als Wollen, spricht Bajus jener ab; er gibt ihr vielmehr Alles, was nach den Scholastikern in das Gebiet der ratio inferior fällt, die Fähigkeit nämlich, alle geschaffenen Güter, auch die geistigen, zu erkennen und (selbst mit metaphysischer, bei ihm „philosophischer") Freiheit zu begehren (vgl. de lib. arb. c. 4. und de virt. imp. c. 4. und Linsenmann selbst S. 138.), insofern sie bona commoda nach Anselmischem Ausdruck, oder Gegenstände der Eigenliebe, cupiditas, nicht aber insofern sie bona omnino honesta, oder Gegenstände einer die ewige Ordnung Gottes berücksichtigenden Liebe sind, welche letztere bei Bajus mit der theologischen caritas zusammenfällt. Anderswo (S. 108.) hat Linsenmann das Richtige berührt, aber bei Schilderung der „Physis der Sünde (der Erbsünde)" S. 154 ff. fällt er wieder in die ungenaue Auffassung zurück, und zwar durch eine Anwendung der Begriffe „Geist, Persönlichkeit, Natur," die dem Bajanischen Sprachgebrauche und Gesichtskreise durchaus fern liegt. Denn auch die Concupiscenz, die nach Bajus den Erbsünder vollständig beherrscht, ist nicht bloß die sinnliche, sondern auch die geistige, was bei Jansenius (de statu nat. lap. 1. 2. c. 7 sqq.) nachdrücklich hervorgehoben wird. Nur ist diese verkehrte Geistesenergie ebenso wenig wahrhaftes geistiges Leben, wie das natürliche Bedürfniß des letzteren, des Bajus, der Natur an sich zuschreibt, wirkliches geistiges Leben.

Dualismus deducirt (S. 123. u. 124.)[15]). Nicht zum Menschsein, sondern zum Gut- und Glücklichsein war die inspiratio Spiritus Sancti nothwendig, dies aber in dem Grade, daß der Mensch ohne dieselbe in keiner Weise, nicht einmal unvollkommenen, gut und glücklich sein konnte, sondern durchaus schlecht und elend sein mußte. In letzterem Punkte vorzüglich liegt der Unterschied zwischen Bajus und der in der Kirche noch geduldeten, aber wissenschaftlich durchaus unhaltbaren Ansicht von Noris und Berti, indem letztere die inspiratio Spiritus Sancti beim ersten Menschen nebst den obligaten Gaben der Integrität, diese im gewöhnlichen Sinne, im Gegensatze zur heiligmachenden Gnade gefaßt, bloß zur vollständigen Erfüllung aller Bedürfnisse und Ansprüche der Natur verlangen, aber außer ihr doch etwas Gutes auch aus der Natur selbst hervorgehen und werden lassen[16]). Daß die iustitia originalis dem Menschen „wesentlich" sei, sagt

---

15) Dieses Mißverständniß ist nicht neu; schon Mattes sagte im Freib. Lex. Art. Gerechtigkeit urspr. S. 443. am Schlusse einer längeren Erörterung: „Der Irrthum der Jansenisten (des Bajus) bestand darin, daß sie aus der Unzertrennbarkeit der beiden Elemente der Creatur auf die Identität derselben schlossen." Das that Luther, aber Bajus und Jansenius waren doch ein wenig gescheidter. Vgl. die unten citirte Stelle des Jansenius. „Die Unzertrennbarkeit" nämlich ist, nach Mattes „der richtige Gedanke," von dem die Jansenisten ausgehen; Mattes selbst hatte ihn so formulirt: „Weil die Gnade, so argumentiren sie, dermaßen zur Gerechtigkeit des Menschen erforderlich ist, daß ohne sie von letzterer nicht die Rede sein kann, und weil ferner der Mensch mit der Bestimmung geschaffen wurde, gerecht zu sein, da er darin seine Vollendung hat, so war es Pflicht für Gott, jene Gnade dem Menschen zu verleihen."

16) Ich sagte, diese Ansicht sei wissenschaftlich unhaltbar, weil sie in die Bajanische zurückfällt, sobald mit den Bedürfnissen und Ansprüchen der Natur strenger Ernst gemacht wird. Freilich „denkt Bajus nicht bloß an eine rein natürliche Empfänglichkeit für das Uebernatürliche, ein natürliches Verlangen, über sich selbst hinausgehoben zu werden, ein menschliches Sehnen, das sich bloß mit dem Höchsten ganz zufrieden gibt" (L. S. 123.); er redet von einem Verlangen, das nothwendig erfüllt werden müsse von Seiten Gottes, und das sagen alle Gegner des status purae naturae mit ihm, nicht einmal immer mit sanfteren Ausdrücken. Aber darum braucht er noch nicht zu sagen und sagt auch nicht: „Die Uebernatur gehöre zum Wesen des Menschen," wie Linsenmann ihm unterschiebt, und darf man auch nicht glauben, damit schon der Censur zu entgehen, daß man die Uebernatur vom Wesen des Menschen ausschließt. Nur der Grad und die Art jener Nothwendigkeit kann einen Unterschied machen. Berti und seine Anhänger vertheidigen daher ihre Sache sehr schlecht, wenn sie die Bajanisch-Jansenistischen Irrthümer mit den Lutherischen zu identificiren suchen.

Bajus nirgends; im ganzen Buche de prima hominis iustitia, besonders im ersten und letzten Capitel, sagt er eher das Gegentheil; er rekurrirt stets nur auf die necessitas finalis, daher nennt er jene Gerechtigkeit immer nur natürlich, und diese Natürlichkeit erklärt er in dem propp. domn. selbst als ein *debitum naturae* (z. B. pr. 21. Exaltatio debita fuit . . ., et *proinde* naturalis dicenda); noch besser als Bajus selbst drückt Ripalda dessen Gedanken aus, wenn er die Gerechtigkeit, als eine von der Natursubstanz verschiedene, ihr zugelegte, aber doch von ihr erheischte Mitgift *connaturalis* nennt. So ist dem Bajus auch die Integrität nicht „der Vollbestand des Wesens," sondern die volle, unversehrte, connaturale, ursprüngliche Ausstattung des Wesens zur Erreichung der nothwendig zu erreichenden Bestimmung [17]).

---

17) Die eigenen Ausdrücke des Bajus sind folgende in Capitel 11. de prima hom. iust., dem wichtigsten in dieser Sache: Naturale non causae aut originis suae comparatione dicitur, sed rei, cui sic inest, ut ad naturalem eius integritatem pertineat *sitque eius absentia malum* . . . qua propter prima hominis iustitia . . . illi naturalis fuit, quia *sic* ad eius integritatem pertinebat, *ut sine ea non posset* (natura) *salva existere miseriaque carere*, . . . et generaliter quaecumque ad rei integritatem sic pertinent ut sine illis omnino esse non posset aut *bene esse non posset miseriaque carere.* Wenn Bajus in der bekannten Disputation vom 12. Nov. 1580 die These aufstellte: Creatus est homo ut opera bona faciat, quemadmodum avis ut volet: et sicut avis volare non potest fractis alis, ita nec homo bene operari potest confractis viribus: so behauptet er damit nicht, jene Kräfte seien dem Menschen wesentlich, sondern bloß, sie seien nothwendig zur Erreichung seiner Bestimmung, weil Spiritus Sanctus ei instar alarum est, quo in sublime ferebatur. Nicht von der Heiligkeit und rechten Verfassung des Geistes, sondern nur von einigen anderen niederen Theilen der Integrität, z. B. von der schmerzlosen Geburt des Weibes, behauptet Bajus mit Bestimmtheit, dieselben hätten ohne specielle höhere Einwirkung auf die Natur dem ersten Menschen eigen sein können. Wesentlich ist nach Bajus und Jansenius nicht der Besitz, sondern nur das Bedürfniß („exigentia") der Integrität, resp. die Erkenntniß und Empfindung dieses Bedürfnisses. Wie L. nach den von ihm S. 125. angeführten Erklärungen des Jansenius, deren sachliche Congruenz, deren Identität mit der Bajanischen Lehre er selbst anerkennt, noch davon reden kann, daß nach Beiden die Uebernatur zum Wesen des Menschen gehöre, ist vollends unbegreiflich. Die betreffende Stelle des Jansenius (de statu purae nat. lib. 1. cap. 15.) läßt kein Mißverständniß zu und darf wohl als classisch bezeichnet werden. Deßhalb lasse ich sie hier etwas ausführlicher folgen, und um so lieber, als darin die Ausgangspunkte des ganzen Systems, wie ich sie oben andeutete, ganz klar ausgesprochen sind:

Mihi videtur iuxta sancti Doctoris (Augustini) principia, utrum

Gehen wir nun mit Linsenmann näher auf die einzelnen Momente des Urstandes ein. Das Referat und die Kritik

---

que de illo amore Dei, *sine quo creatura rationalis recta et bona esse nequit*, citra contradictionem posse, dici *et naturalem esse et supernaturalem. Quod supernaturalis sit, nulla inter Catholicos controversia est.* Nam *uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam charitas Dei omnes naturae vires superat*, ita videlicet ut quamvis utraque sit actio creaturae, neutra tamen ex naturae principiis aut facultatibus, aut naturalibus ullis adiutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra omnes vires naturales creaturae per gratiam operari debeat, diffundendo charitatem, delectationem, et lumen in cordibus nostris. Qua doctrina nulla in Augustino certior est, non solum de statu naturae lapsae contra Pelagianos, ubi opera eius universa nihil aliud integrae multoque magis purae . . . Hoc igitur iacto certissimo fundamento, videndum superest, an et quo pacto ille amor Dei *naturalis* dici possit. Et quidem *non esse* eo sensu naturalem, quia sit *pars naturae*, nimis manifestum est; dilectio enim sicut et fruitio, hoc est beatitudo creaturae tam imperfecta quam perfecta, sunt actiones, unde non possunt esse partes creaturae rationalis. Perinde perspicuum est, *non esse* naturalem, quod *ex principiis naturae seu facultatibus naturalibus creaturae rationalis fiat*. Iam enim diximus omnes facultates naturae superare. Unde hallucinantur Lutherus et Calvinus, qui voluerunt iustitiam originalem, quae Augustino potissimum est iste de quo loquimur amor Dei, veluti finis omnium ceterorum bonorum, esse naturale bonum, quale est pecudi sanitas, vel aquae frigus quod ex ipsa naturaliter pullulat. — Quidam igitur hoc tantum sensu amorem Dei naturalem esse volunt, quod sit *naturae consentaneus*. Hoc autem ita explicant, quia naturam *ornat atque perficit*. Verissimum istud quidem est, sed rem non plene explicat. Sic enim etiam unio hypostatica naturalis dici posset . . . . Itaque dicendum arbitror dilectionem Dei dici posse creaturae rationali *naturalem, primo ex parte rationis*, quia ratio naturali lumine dictat, Deum solum super omnia creata esse diligendum, idque non indifferenti quodam dictamine quasi hoc esset naturae suae quoquo modo consentaneum, ornativum et perfectivum, ut illi, quos dixi, volunt, sed ita ut indicet id esse arctissimam, universalissimam, severissimamque obligationem . . . Secundo naturalis dici potest iste amor Dei *ex parte appetitus*, quod ita ostendi potest. Deus enim quantumvis eum non nisi per auxilium supernaturale sequi diligendo, vel consequi fruendo possimus, est tamen finis hominis naturalis, quo nec inferior ei nec superior dari potest . . . . Ex his igitur duobus capitibus facile intelligitur, longe aliter dilectionem Dei esse creaturae rationali naturalem, quam tantummodo quia ea consentanea est, vel quia ornat ac perficit eam. Est enim naturalis, quia natura ipsa dictat arctissimeque obstrictam se naturaliter sentit, uti eum humillime castissimeque diligat, et quia natura ipsa ad hoc appetendum condita est, et naturaliter inclinatur, etsi, neque quod dictat neque quod appetit, sibi ipsa dare possit. In Bezug auf die Freiheit von der Concupiscenz behauptet Jansenius es nicht so klar, daß sie durchaus übernatürlich sei ex parte

des Verfassers über die Bajanische Lehre von der Bestimmung des Menschen zur visio beatifica und zur theologischen Liebe gibt mir keine Klarheit darüber, wie er sich eigentlich zur ganzen Frage stellt. Darin unterscheidet er sich jedenfalls von Bajus, daß er „nach ächt thomistischer Auffassung" behauptet, „auch der natürliche Mensch trage eine immanente Neigung zum Guten, oder zu Gott in sich, die dem Menschen eben deßhalb zukommt, weil er Vernunftwesen ist" (S. 134.), und die deßhalb zum Wesen des Menschen gehört, während nach Bajus und Jansenius eben gar keine derartige Neigung, in specie also auch nicht diejenige, aus welcher heraus sich die theologische caritas entwickelt, dem Menschen kraft seines Wesens zukommt. Diese immanente, wesentliche Neigung zum Guten, oder zu Gott, also auch zur Liebe und zum Besitze Gottes, muß die Kraft, nach dieser Liebe und diesem Besitze wirksam zu streben, in sich schließen, wenn wir nicht wieder in den Jansenistischen Begriff des todten Geistes zurückfallen sollen; denn eine energielose Neigung, die keine activen Keime in sich schließt, nimmt auch Jansenius an. Wenn es nun aber keine andere Liebe Gottes gäbe, als die theologische caritas, und keinen anderen beseligenden Besitz Gottes, als den von ihr in der visio erstrebten, dann würde folgen, daß die Bestimmung und Befähigung zu beiden dem Menschen nicht nur natürlich, sondern wesentlich sei — ein noch schlimmerer Naturalismus, als der Bajanische. Gegen einen solchen machte Jansenius mit den Scholastikern gemeinschaftlich Front, indem beide die caritas (nicht bloß den Act, sondern auch die active Befähigung zu demselben, die Neigung des Willens, die zum Acte der caritas treibt) als donum. Sp. S. erklärten; beiderseits aber erkannte man in dieser Voraus-

---

principii. De st. nat. l. 1. c. 17. schließt er es nicht absolut aus, daß diese Freiheit durch übernatürliche Zügelung der ihrer Natur nach rebellischen Sinnlichkeit hervorgebracht werde. Wenn er aber in der Folge sich bemüht, die dem Erbsünder anhaftende Begierlichkeit als eine positive, ihm eingehauchte, oder vielmehr durch das Gift der ersten Sünde positiv erzeugte Qualität zu schildern, dann scheint er freilich für die Freiheit von dieser Qualität keine positive, noch viel weniger eine übernatürliche Qualität gebrauchen zu können, und von dieser Seite habe ich „Mysterien" S. 259. seine Lehre angegriffen. Hierdurch kommt natürlich ein schroffer Mißklang in das System hinein; es ist nicht mehr eine geistige Macht, welche die sinnlichen Kräfte bändigt, sondern diese sind ihrer Natur nach ebenso todt und energielos, wie die geistigen ohne übernatürliche Einwirkung, der Mensch also ohne die „integritas," oder die gratia conditoris ebenso wenig animalis als spiritalis.

setzung die Alternative, entweder mit der Läugnung einer von der caritas wesentlich verschiedenen Liebe Gottes auch jede aus dem Wesen quellende Hinneigung zu Gott aufzugeben, oder mit der letzteren auch eine natürliche Liebe Gottes annehmen zu müssen. Auf beiden Seiten war man hier gleich consequent, offen und entschieden. Bei Linsenmann ist aber weder diese, noch seine Position klar und durchsichtig dargelegt. Seine Darstellung macht den Eindruck, als habe die spätere Scholastik selbst dem Bajus darin Recht gegeben, daß er keine andere Bestimmung des Menschen, als die in der caritas und visio beatifica enthaltene zugibt und die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit und Seligkeit verwirft. Linsenmann erwähnt nicht einmal, daß die Bulle Pius V. in prop. 34. die Unterscheidung einer doppelten Liebe Gottes, einer natürlichen und einer übernatürlichen, ausdrücklich in Schutz nimmt, scheint aber auch kaum eine Ahnung von dem Sinne dieser durch die ganze Scholastik gehenden Unterscheidug zu haben [18]). Ebenso wenig

18) Sonst hätte er schwerlich die Thomisten, resp. sich selbst in den Wirrwar hineingearbeitet, der in folgenden Sätzen liegt (S. 133): „Die Behauptung des Satzes, der reine Naturzustand sei möglich, bot namentlich den strengeren Thomisten und Augustinern nicht geringe Schwierigkeiten dar. Wenn z. B. Bannez (in 2. 2. q. 23. a. 1.) behauptet, es gebe zwischen Gott und dem Menschen keine andere Freundschaft, als die übernatürliche Liebe (d. h. keine andere Liebe, die den hohen Namen der strikten, engen Freundesliebe „amicitia vera et propria!" verdiene); der Mensch, bloß als Object der Schöpfungsthätigkeit, stehe in keiner innigeren Beziehung zu Gott, als ein geschöpfliches Wesen überhaupt (was soll das heißen? doch nicht wie die Steine und Thiere, ohne Kraft und Beruf zur Erkenntniß und Liebe Gottes?): so war es gewiß nahe gelegt, zu behaupten, der status naturae purae sei unmöglich (nach dem wirklichen Bannez ist eben das Gegentheil nahe gelegt), d. h. wie die Augustiner sagten, es sei Gott angemessener und seiner würdiger, dem Menschen auf unmittelbare Weise zu Hilfe zu kommen, um ihn nicht der moralisch nothwendigen nächsten Gefahr, seine Bestimmung zu verfehlen, zu überlassen." Letzteres wäre freilich nicht nur würdiger und angemessener, sondern einzig würdig; zudem, wenn die übernatürliche Liebe die natürliche Bestimmung des Menschen ist, wäre ohne die unmittelbare Hilfe Gottes nicht bloß nächste Gefahr, sondern absolute Nothwendigkeit, die Bestimmung zu verfehlen, vorhanden. Bannez ist an diesem Mißverständniß sicher nicht schuld; sein betreffender Artikel ist ein Meisterstück von Logik und Klarheit und gilt mit Recht als classisch. Die Augustinenser, bes. Berti, hätten Linsenmann eher ad absurdum führen können, wenn er gezeigt hätte, indem sie ebenso wenig wie Jansenius die Möglichkeit einer anderen Liebe Gottes, außer der vom heiligen Geiste inspirirten übernatürlichen caritas zugeben, auch ganz dasselbe debitum für dieselbe annehmen müssen, welches Jansenius an-

bedenkt er ernstlich, was es heiße, wenn in so vielen Sätzen der Bulle das Anrecht auf die visio beatifica auf die gratia adoptionis zurückgeführt wird. Eine Adoption findet doch nur da statt, wo kein natürliches Recht auf die Erbschaft besteht; es scheint eine contradictio in adjecto, wenn man sagen wollte, derjenige könne oder müsse noch von einer Person zur Erlangung einer Erbschaft adoptirt werden, dem dieselbe, sei es auch nur Anstandshalber, nicht vorenthalten werden kann. An einer anderen Stelle (S. 110. Note) gibt Linsenmann zu, daß aus dem Begriffe der Adoption die Uebernatürlichkeit unseres Kindesverhältnisses zu Gott bewiesen werden kann. Aber hat er sich auch klar gemacht, daß jenes Verhältniß einen status servitutis voraussetzt, der nicht nothwendig aufgehoben werden und dem folglich eine ihm eigenthümliche Bestimmung entsprechen muß? Alle, die dem status purae naturae gram sind, gehen diesem Begriffe aus dem Wege, wenn sie nicht denselben für den sündelosen Menschen negiren [19]). Sie können sich gar nicht vorstellen, daß der unendliche Gott sein endliches Geschöpf noch in anderer Weise gut und glücklich müsse machen können, als dadurch, daß er es in seinen Schooß aufnimmt, seinen eigenen Geist ihm schenkt und es an dem unmittelbaren Genusse seiner Gottheit theilnehmen läßt, oder wie der Heiland sagt, es nicht mehr Knecht, sondern Freund nennt, und es auf seinem Throne sitzen, an seinem Tische essen läßt. Ein desiderium naturale visionis beatificae mag man immerhin annehmen und

---

nimmt und also mit unter die Verdammung fielen. Um sie davor zu retten, kann man nur sagen, sie fordern die theologische Liebe Gottes eben nicht zu allem dem, wozu sie Jansenius und Bajus fordern, nämlich nicht zu allem sittlich Guten (z. B. zur inneren sittlichen Güte des actuellen Verlangens nach der Seligkeit, der Menschenseele), so daß also nach ihnen der Mensch ohne jene Liebe zwar seiner natürlichen Bestimmung durchaus nicht positiv entspricht, aber doch auch noch nicht positiv von derselben abgewandt und durch und durch selbstsüchtig und böse ist. In der Richtung auf die Erreichung dieses Zieles ist also das debitum gleich streng, und nur insofern ist es schwächer, als es bei Jansenius zugleich noch nach einer anderen Richtung hin, somit auf einen doppelten Titel, gegründet wird.

19) Letzteres scheint bei Mattes der Fall zu sein (Freib. Lex. Art. „Kindschaft Gottes."). Nach ihm sind diejenigen Geschöpfe Kinder Gottes, die sich selbst als Geschöpfe Gottes erkennen; in höherem Sinne die Gerechten und Heiligen, welche „die schlechthinige Abhängigkeit von Gott im Leben und Handeln verwirklichen." „Von Anfang an ist der Mensch von selbst Kind Gottes;" jetzt ist seine Kindschaft eine restaurirte. Der Ausdruck filii adoptivi für die Geschöpfe ist „zwar nicht unrichtig, aber ungenau."

vertheidigen; daß dasselbe aber eine Anwartschaft auf die visio beatifica begründe, oder einen positiven Einfluß auf die Erreichung derselben habe, kann man nach der achtzehnten und zwanzigsten Censur der Bulle Auctorem fidei nicht mehr so leicht, wie zur Zeit Berti's, ohne große Gefahr behaupten [20]).

---

20) Vernehmen wir über diesen Gegenstand die Lehre, welche in der Declaratio Fac. Lovan. von 1585 nach der Intention der Bulle den Bajanischen Sätzen 21, 23, 24, 26 gegenübergestellt wurde:

Nam neque id verum arbitramur, humanae naturae sublimationem et exaltationem in divinae naturae consortium debitam fuisse primae conditionis integritati, proindeque naturalem dicendam fuisse, non supernaturalem; tantum abest ut absurdam censeamus illorum sententiam, qui hominem asserunt dono quodam supernaturali et gratuito supra naturae suae conditionem fuisse initio exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret: aut a vanis et otiosis hominibus secundum Philosophorum insipientiam excogitatum esse quod dicitur, hominem sic ab initio constitutum, ut per dona Dei naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et in Dei Filium adoptatus. Neque enim tantum honoris et gloriae aut humanae gloriae ratio postulat, aut simplicis cujuspiam innocentiae requirebat integritas: quasi videlicet aut non potuerit esse homo, nisi tam divina esset sapientia praeditus; aut nequiverit esse rectus, atque ab omni vitio liber, nisi tam praeclaris esset animi dotibus exornatus, tantaeque similitudinis ac societatis exellentia suo conditori propinquus

Itaque supra eum sensum, quem habere naturaliter de suo Conditore potuit, quia mente ac ratione praeditus erat: supraque eum affectum, quo de naturae viribus in suum benefactorem potuit assurgere, sapientiae divinioris infusum est lumen, quo illustrata mens hominis, non cognitione modo sublimiore, verum etiam praestantiore dilectione suo Conditori tamquam parenti et amico, velut unus cum eo spiritus, arctissimo societatis vinculo jungeretur. Ad eum vero finem ultimum, qui in Dei clara visione positus est, quo nihil homini contingere possit, aut sublimius ad gloriam, aut efficacius ad exuberans et inamissibile gaudium, quando suis natura viribus eniti aut pertingere potuisset, nisi magna dignatione Dei, et munifica planeque liberali ejus benignitate, eo fuisset destinata, ordinata et evecta? Nam et servili conditione facere hominem potuit, qui pro suis obsequiis aliam nullam mercedem exspectaret; ac tametsi non potuisset alicujus suae felicitatis fine frustrari, longe minoris tamen beatitudinis inseri potuit appetitus, ut sublimiore illa nulla molestia careret.

At nunc hominem Deus tanto honore et gloria coronare dignatus est, ut non servus tantum esset, sed et filius; nec vulgarem sibi finem haberet propositum, sed eum, quo exellentior, bonisque ad felicitatem pertinentibus cumulatior, ne fingi quidem posset. Eam autem institutionis humanae dignitatem etsi non improbanda quadam ratione possemus dicere naturalem, tum quia cum ipsa natura exorta est, quomodo et haec communis originis vitia natu-

Die Behandlung der Freiheit von der Concupiscenz, die dem ersten Menschen zukam, ist bei dem Verf. nicht besser gerathen. Wenn ich oben sagte, Linsenmann lese die kirchlichen Theologen des sechszehnten Jahrhunderts durch eine eigene Brille, oft genug auch durch die des Jansenius, und könne daher ihre Lehre weder verstehen, noch würdigen: so finden wir hier die besten Proben. S. 122. heißt es: „Die Theologen fast aller Richtungen (!) seiner und der späteren Zeit haben aus dem Nominalismus (?) [21]) die Voraussetzung

---

ralia esse dicuntur; tum quia naturae humanae apprime conveniunt, eamque et perficiunt et exornant: rectissime tamen supernaturalem quoque dixerimus, dicendamque arbitramur, quod humanae naturae longe exuperans facultatem, singulari beneficio et virtute Conditoris ei superaddita sit: quo factum est ut utroque sermone veteres uterentur, et, quam sanctus Leo Pontifex naturalem hominis appellavit dignitatem, Athanasius et eum secutus Cyrillus supernaturalem dicerent.

21) Waren St. Augustin und St. Thomas auch Nominalisten? Jener sagt (de pecc. mer. et rem. l. 2. c. 22.): Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat; von diesem vergleiche die bekannten Stellen quodl. 1. a. 8. in 2. dist. 31. q. 1. a. 2. contra gentes l 4. c. 52. Zu den prop. Baii 55, 78, 79 (nach der gegenwärtigen Zählung) sagt die Declar. Fac. Lovan. Folgendes: Cum autem explicatum sit, qualem quantumque Deus hominem suae gratiae beneficio prima ejus conditione reddiderit; non magnum jam fuerit concipere, qualem alioqui, hoc est, quanto inferiori gradu sorteque minore facere eundem potuisset. Talis enim fieri potuit, qualis nunc nascitur, non quod peccator aut vitiosus pravusque, qualis modo nascitur, institui a Deo potuerit, sed quia corpore quidem fragili et mortali, quod necesse esset temporum lapsu veterascere, infirmari ac emori; animo vero *tardo, hebeti, atque ad percipiendam veritatem difficili, facili autem ad errorem, et in voluptatem seu oblectamenta sensuum pendulo pronoque.*

Tametsi enim mori nunc poena peccati sit, neque naturae necessitate, quod Pelagiani volebant, in hominum genus irrepserit, sed ob transgressionis culpam, quae vitari ab homine integro potuisset, inflicta sit: potuit tamen sic hominum natura institui, ut ea in parte nihil distaret a pecore, et esset ei mortis molestia nullo praecedente peccato subeunda.

Verum quoniam gratuito Dei beneficio immortalis creatus est, tantoque prae ceteris animantibus honore donatus, ut posset, si vellet, nunquam mori, jure nunc ad suae culpae reprehensionem audit, „homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis." Itaque mortalitas, per quam mori necesse est, nunc quidem hominis est poena damnati, propter non conservatam primae conditionis dignitatem, quae, si ita Conditori visum esset, natura esse instituti potuisset; *ignorantia quoque difficultas*, quemadmodum Augustinus ait, *etiamsi essent primordia hominis naturalia, nec sit culpandus Deus esset.*

mit sich genommen, daß ohne die von Gott dem Menschen mitgegebene Integrität die Rebellion des Fleisches gegen den Geist, das Ueberwiegen der Sinnlichkeit das natürlicherweise Eintretende sein müsse: als ob nicht auch der natürliche Mensch einen Geist besäße, bestimmt, das sittliche Leben im Menschen herzustellen und die untergeordneten Kräfte seiner Natur sich dienstbar zu machen.“ Woher das „als ob?“ Sollten alle diese Theologen so beschränkt gewesen sein, um nicht zu begreifen, daß der Mensch eine sittliche Bestimmung haben und zur Realisirung derselben befähigt werden müsse, und dadurch hätten sie (wie der Zusammenhang andeutet) dem Bajus und Jansenius gerechten Grund zur Klage gegeben, sie, die gegen Jansenius so sehr auf der gratia sufficiens universalis selbst für den sündigen Menschen bestehen? Wahrlich, wenn ich Keinen gelesen hätte, würde ich das a priori nicht glauben. Die Theologen sagen, was jeder einfache Christ sagen würde: wenn der Mensch aus sich wegen seiner natürlichen Armseligkeit sich nicht der Sinnlichkeit gegenüber behaupten kann, so wird Gott ihm auf seine Bitte durch actuellen Beistand pro loco et tempore so viel Licht und Willensstärke verleihen, daß er der Begierlichkeit, sei sie auch noch so mächtig, gewachsen wird. Der Mensch der natura pura in der späteren und älteren Scholastik, war zwar ein armes und gebrechliches Geschöpf, aber kein auf die Straße verwiesenes Kind, um das Gott sich nicht weiter gekümmert hätte, mit dem nach der späteren Scholastik[22]) „Gott nicht einmal als Schöpfer und Erhalter der Natur einen geistigen Verkehr gehabt hätte, seinen Verstand erleuchtend und seinen Willen bewegend“ (S. 134. Note 3.). Wie die Scholastiker die berühmte Stelle des heiligen Augustinus de lib. arb. l. 3. c. 20. u. 22. von der ignorantia excaecans und der difficultas crucians, bei welcher noch immer Gott nicht culpandus, sondern laudandus wäre, so vergaßen sie nicht, was der Heilige sogleich darauf von Gott als dem adiutor perfectionis sagt[23]). Aber darnach fragt Linsenmann nicht: flugs

---

Im Sinne dieser Augustinischen ignorantia, und der obigen facilitas ad errorem ist es zu verstehen, wenn Ripalda bei Linsenmann S. 117. sagt: nostra et scholasticorum doctrina est, naturam posse condi cum juris naturalis ignorantia (d. h. naturalis conditio instituti hominis) et errore. Ist dann aber dieser Satz so schrecklich, wie er Linsenmann a. a. O. erscheint.

22) Vgl. als Gegenstück dazu S. 206., wo die Kraft der natura lapsa und pura im Sinne der späteren Scholastik unter dem Einflusse der allgemeinen göttlichen Vorsehung als eine wahrhaft stupende dargestellt wird.

23) Cf. Suarez de grat. l. 1. cap. 28., bes. n. 9. in Verbindung

hat er die sententia communis der späteren Theologie mit sich selbst in Widerspruch gebracht, wenn er schreibt: „Lessius spricht dem Menschen die Möglichkeit ab, ohne besondere Hilfe die göttlichen Gebote zu erfüllen; Molina theilt der ursprünglichen Gerechtigkeit die Aufgabe zu, die der Natur eingeborenen Defecte zu heben.“ (Beide thun das nicht allein, mit ihnen alle theologischen Schulen ohne Ausnahme.) „Deßungeachtet bleibt es in der späteren Theologie ein stehender Ausdruck: es sei communis sententia der Theologen, der Stand der bloßen Natur sei möglich“ (S. 133.). Könnte nicht ein Protestant ebenso gegen uns argumentiren: „Nach katholischer Lehre hat der Mensch auch im Stande der Gnade nicht die Möglichkeit, ohne besondere göttliche Hilfe alle Gebote zu erfüllen; deßungeachtet behauptet die katholische Lehre, der Mensch im Stande der Gnade sei wahrhaft gerecht und seiner sittlichen Bestimmung entsprechend eingerichtet.“ Doch die unerbittliche Kritik geht noch weiter. Nach Linsenmann (S. 134.) soll den älteren und neueren Vertheidigern des status purae naturae sogar die ächt thomistische Auffassung fremd, resp. schwer erschwinglich sein, „wonach auch der natürliche Mensch eine immanente Neigung zum Guten, oder zu Gott in sich trägt, die dem Menschen eben deßwegen zukommt, weil er Vernunftwesen ist;“ und weßhalb? weil „sie sich an die Vorstellung von der bloßen Natur, welcher der innere Zwiespalt und die Begierlichkeit natürlich sei, festklammern?“ Als wenn der Zwiespalt selbst nicht schon ein concupiscere spiritus adversus carnem voraussetzte; als wenn es keine immanente Neigung zu Guten geben könnte, wo eine andere daneben besteht, die mit ihr um die Herrschaft ringt, aber nach der Intention und mit der Hilfe Gottes, wenn nicht vernichtet, so doch gezügelt werden soll! Ich möchte den Vertheidiger des status purae naturae sehen, dem jene „immanente Neigung zum Guten“ nicht eine Capitalwahrheit wäre. Gerade auf sie stützen fast Alle einstimmig gegen Gregor von Rimini die Lehre, daß der Mensch in pura natura manches wahrhaft sittlich Gute ohne besondere Hilfe Gottes zu thun, selbst leichtere Versuchungen zu überwinden vermöge. Dagegen habe

---

mit proleg. IV. c. 1. et 2., bes. n. 15. Gerade auf Suarez soll die satyrische Zeichnung des Jansenius nach Linsenmann passen (S. 130.). Die meisten Scholastiker erwähnen das Vorhandensein des auxilium speciale nicht, weil es ihnen eben, die Nothwendigkeit vorausgesetzt, sich von selbst versteht. Denn die Lehre, daß Gott auch Unmögliches gebiete, war ihnen so unbekannt, daß sie selbst für den gefallenen Menschen dieselbe als eine Impietät betrachteten.

ich nicht entdecken können, wie Herr Linsenmann, der zwischen Gott als dem natürlichen und übernatürlichen Ziele des Menschen, keinen Unterschied macht, demgemäß keine opera steriliter bona zulassen will (S. 170.) und daher nur eine Art des moralisch Guten, sowie der Liebe Gottes annehmen kann, mit seiner immanenten, nicht connaturalen, sondern aus dem Wesen des Menschen entspringenden activen Neigung zum Guten die absolute Nothwendigkeit der Gnade des heiligen Geistes zur kleinsten, dem ewigen Heile entgegenstrebenden Regung erklären will. Auf die Darlegung seiner eigenen Consequenz darf man wohl bei einem Kritiker um so mehr dringen, als er selbst eine ganze Reihe der größten Theologen darüber zu Rede stellt und ihnen sodann das Compliment macht, sie unterschieden sich in der Frage der natura pura nur in so weit von Jansenius, „als sie den Begriff der göttlichen Freiheit mißbrauchen, um ihr die Weisheit abzusprechen.“ Jansenius hätte also die göttliche Weisheit besser gewahrt, als fast alle katholischen Theologen seiner Zeit[24])!

Doch genug hiervon. Ich habe mich nur deßhalb so lange bei dem Urstande des Menschen aufgehalten, weil hier eingestandener Maßen die Wurzeln der ganzen Bajanischen und Jansenistischen Lehre liegen, und zugleich die Darstellung Linsenmanns hier am Meisten einer Ergänzung und Berichtigung bedarf. Die Folgen dieser Mängel in der Auffassung der Wurzeln werden vorzüglich in Hauptst. 3. u. 4., welche die Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung behandeln, fühlbar. Weder ist die Lehre des Bajus hier ganz richtig und von der centralen Mitte aus aufgefaßt, noch die theologische Kritik vom rechten Gesichtspunkte aus geübt: geschweige, daß die früheren Darstellungen übertroffen wären. In den übrigen Partieen habe ich verhältnißmäßig weit weniger auszustellen. An fleißigem Studium fehlt es durchaus nicht, und manche Gesichtspunkte werden treffend ausgeführt und hervorgehoben, die aus anderen Darstellungen nicht hergeholt werden konnten. Aber die geistreichen Combinationen, die

---

24) Das Köln. Prov.-Conc. vom J. 1860 hat einen sehr beachtenswerthen Ausspruch gethan, wenn es p. I. c. 15. erklärt: A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent, *Dei sapientiam* et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia, aut immortalitatem corporis conferret. Nach dieser Censur des Concils, die man in Rom bei der Revision nicht mißbilligt hat, kann es nach den hierin geltenden Grundsätzen heut zu Tage kaum mehr als Verwegenheit bezeichnet werden, wenn man sagt, die Lehre Berti's 2c. verdiene eine theologische Censur.

Pragmatismus in die Geschichte bringen sollen, und die brillanten Abfertigungen, in denen sich der Verfasser gefällt, sind doch zuweilen zu wenig überlegt; sie machen das Buch zwar pikanter, aber darum noch nicht lehrreicher. Ist es z. B. ruhig überlegt, wenn der Verfasser S. 164. schreibt: „Indem einige (nicht die meisten?) spätere (nicht ebenso die älteren?) Theologen der scotistischen (nicht auch die große Mehrzahl der Thomisten?) Richtung das Wesen der Erbsünde nicht in einem positiven Verderbniß, sondern nur in der Privation zu erkennen meinten, fürchteten sie, den Stand der Sünde zu leicht zu nehmen, wenn sie nicht der puren Natur an sich jene Mängel zuschrieben, welche die Anderen als vulnera naturae auf Rechnung der Erbsünde schrieben" (freilich: das hatte aber schon St. Thomas gethan (vgl. S. contra gent. l. 4, c. 52.) in der Meinung, auf diese Weise das Dogma am besten zu vertheidigen; dasselbe thaten nach Linsenmann selbst S. 122. die Theologen fast aller (?) Richtungen; selbst Estius gesteht in 2. dist. 25. §. 6, daß die sententia communis der älteren und neueren Scholastiker das thue), „und so war nach dieser Seite hin die Folge der Erbsünde eine Bloßlegung der natürlichen Unreinheit des Menschen" (für diesen Ausdruck werde ich citirt)[25]). Von da aus war es kein weiter Schritt zu der (jansenistischen) Behauptung, daß diese natürliche Unreinheit des menschlichen Wesens, d. h. die Begierlichkeit und Sinnlichkeit eben dasjenige sei, was den Menschen in Gottes Augen mißfällig oder sündhaft erscheinen lasse." Man sollte meinen, der Weg sei hier sehr weit, nur der Schritt unseres Historikers ein sehr rascher. Jansenius hat sicher nicht geahnt, daß diejenigen Theologen, welche behaupteten, die in der Begierlichkeit als solcher liegende Unreinigkeit sei an sich nicht derart, daß sie den Menschen vor Gott mißfällig mache, ja sie sei dies so wenig, daß sie auch der schuld- und sündelosen Creatur, wie sie ursprünglich aus der Hand Gottes hervorgehe, anhaften könne, eben deßhalb ihm selbst so nahe stehen sollten, wenn er behauptet, die Begierlichkeit sei so böse an sich und verunstalte den Menschen derart, daß es gottlos sein würde, sie an einem neugeschaffenen zu denken[26]). Ist es ferner wohl überlegt, wenn S. 198. mit

25) Mysterien S. 265.

26) Mir verursachte natürlich diese Entdeckung meiner nahen Bekanntschaft mit Jansenius auch einige Ueberraschung; noch mehr aber überraschte mich die sehr zweideutige Citation aus S. 248. meiner „Mysterien," welche sich bei Linsenmann S. 151. findet. Daselbst werde ich für die Ansicht citirt, daß es ohne eine übernatürliche Erhebung der Creatur zur Gottähnlichkeit gar nicht zum Falle gekommen wäre:

großer Zuversicht gesagt wird: „Den tiefsten Gedanken, welcher der Unterscheidung beider Arten von Gnaden (sufficiens und efficax) zu Grunde liegt, hat er (Jansenius) so wenig, als seine thomistischen Gegner, erfaßt; den Gedanken, daß die Annahme einer gratia sufficiens das Anerkenntniß enthält, daß in der Seele des Menschen selbst ein Unterscheidungsgrund liegt. Weil nun im Menschen nicht aller freier Wille ausgelöscht, weil nicht alle guten Keime erstickt sind, weil nicht Einer wie der Andere weder absolut unwürdig, noch absolut würdig ist, so unterscheiden sich die Menschen selbst von einander in sittlicher Beziehung durch den Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, und diese Verschiedenheit, oder die größere Empfänglichkeit kann nicht ohne Bedeutung sein für die größere oder geringere Wirksamkeit der Gnade, welche allerdings absolut unverdient von Gott in zureichendem Maße gegeben wird." Das ist Herrn Linsenmann die „allein rationelle Auffassung" des Unterschiedes zwischen der gratia sufficiens und efficax; einen Artunterschied gibt es nach ihm schon deßhalb nicht, weil es zur Definition der Gnade gehört, ex se efficax zu sein. Wie sich diese efficacia ex se im theologischen Sinne mit der Abhängigkeit der Gnade von einer vor und außer ihr liegenden sittlichen Verschiedenheit der Menschen vertrage, begreife ich nicht [27]). Die Theorie scheint nur, zwar nicht aus der molinistischen (die Linsenmann S. 206. mit der nominalistischen in diesem Punkte zusammenstellt), so doch vielleicht aus der nominalistischen Scholastik entlehnt, von der Linsenmann sonst immer mit so großer Entrüstung spricht und deren Bekämpfung er selbst dem Bajus zum Verdienst anrechnet. In der That findet dieselbe S. 206. in mehreren hier einschlagenden Lehrpunkten wegen der Folgerichtigkeit ihrer Conclusionen aus „nicht unwahren Prämissen," trotzdem daß die Consequenzen, wie Linsemann sie darstellt, in's Weite gehen, einmal unerwartete Gnade. Jedenfalls kann ich nicht erkennen, daß in obiger „allein rationellen Auffassung" das Gesetz „der höheren speculativen Vermitte-

während ich mich doch categorisch gegen die dahin lautende Ansicht einiger Theologen erkläre, und zwar unmittelbar nach den von Linsenmann citirten Worten.

27) Man müßte denn die efficacia gratiae sich denken wie die Kraft eines Windes, die an und für sich im Winde liegt, aber doch nur wirkt und das Schiff treibt, wenn der Schiffer die Segel aufspannt. Allein beim Willen ist die Cooperation mit der Gnade eben dasjenige, was durch diese selbst erzielt und beeinflußt wird, und gerade in dem Einflusse auf die Cooperation des Willens besteht die efficacia gratiae.

lung" der gegensätzlichen Theorien in der Gnadenlehre, welches Linsenmann S. 209. aufstellt, zur Geltung kommen: das Gesetz nämlich „der richtigen Unterordnung des anthropologischen Elementes unter das theologische, so daß jenes, die Lehre nämlich vom freien Willen, nicht mehr als Gegensatz neben die Gnadenlehre gestellt, sondern als berechtigtes Moment unter und in die Gnadenlehre eingeordnet wird." Gerade hier wird ja, wenn ich überhaupt die Worte verstehe, der freie Wille neben und außer, sogar vor die Gnade gestellt.

Ich bedauere, nach dem Gesagten den Eindruck zurücklassen zu müssen, daß Linsenmann die Aufgabe, eine gründliche und geschichtliche Darstellung des Bajanismus aus den Quellen zu geben, nicht eben glücklich gelöst habe. Der Pragmatismus, der das historische Bild heben, und die theologische Kritik, die es verwerthen sollte, haben bei dem allzu subjectiven Standpunkte des Verfassers der Treue und Uebersichtlichkeit des Bildes sehr geschadet. Die Arbeit, scheint mir, hätte sich viel einfacher und mit besserem Erfolg herstellen lassen, wenn man die verdammten Sätze nach dem Inhalte gruppirt, aus den Schriften des Bajus ihren Sinn und Zusammenhang erläutert, und die Lehre, welche durch dieselben bekämpft werden sollte und kirchlicherseits ihr gegenüber festgehalten wurde, nach den Declarationen von Löwen und Douay, auseinandergesetzt hätte; die letzteren Documente würden auch zugleich schon die wichtigsten Anhaltspunkte zur Constatirung des äußeren Zusammenhanges und inneren Widerspruches der Bajanischen Lehrform mit der der hh. Augustinus und Thomas geliefert haben. Einen Versuch, wenigstens den inneren Zusammenhang der Bajanischen Sätze im Lichte des dualistischen Grundprincips kurz und bündig darzulegen, habe ich in der Vorrede zu Cassini's Quid est homo gemacht, und meine Ueberzeugung von der Richtigkeit des Resultates ist bis auf wenige untergeordnete Punkte durch die neue Darstellung nicht erschüttert worden.

Der freimüthige Verfasser wird die scharfe Kritik, zu der er mich veranlaßt hat, nur als einen Beweis meines ernsten Interesses für die Wichtigkeit der behandelten Frage und für seine, von nicht gewöhnlichen Gaben unterstützten, wissenschaftlichen Bestrebungen ansehen. Letztere werden nur dann mit dem Erfolge, den ich ihnen von Herzen wünsche, gesegnet sein, wenn er in die classische Scholastik, die ältere wie spätere, ehe er sie nach modernen Ideen von oben herab critisirt, sich liebevoll vertieft, und in der Dogmengeschichte, ehe er den Pragmatismus spielen läßt, erst über die Pragmata sich vollständig orientirt. Scheeben.

XXII.

Dr. Joachim Sighart.

Ein Lebensbild.

In dem Gnadenorte Altötting, in der Nähe des über tausend Jahre Trost und Segen verbreitenden Kirchleins der Gottesmutter, erblickte Joachim Sighart das Licht der Welt am 16. Januar 1824. Er war das jüngste von sieben Geschwistern. Sein Vater war daselbst in geringer Bedienstung angestellt und besaß nebenbei ein Schlößchen mit einem Gute. Derselbe starb schon ein Jahr nach der Geburt seines jüngsten Sohnes (1825) und hinterließ die noch junge Wittwe mit ihren sieben Kindern und mit wenig Vermögen. Die Mutter trug nun die Last der Erziehung allein, im festen Vertrauen auf Denjenigen, der sich selbst den Vater der Waisen und den Trost der Wittwen nennt. Eine treue Kindsmagd stand ihr zur Seite, eine redliche Seele, die sich mit ihr in die häuslichen Arbeiten theilte, die Kinder überwachte und sie mit Erzählung von unzähligen Geschichten und Märchen erfreute. Sighart bewahrte dieser treuen Magd sein Leben lang eine dankbare Erinnerung, sendete ihr in ihren alten Tagen regelmäßig eine Unterstützung zu und erzählte immer gern die Märchen, mit welchen sie ihn vor dem Schlafengehen unterhalten und zum Einschlafen gebracht hatte, nachdem das Nachtgebet von allen Kindern mit der Mutter und der Magd war gebetet worden.

In Altötting besuchte Sighart die Schule und als er kaum neun Jahre alt war, den Privatunterricht im Latein, den ihm ein Kapuziner ertheilte. Im Jahre 1833 zog die Wittwe mit ihren Kindern nach München. Einer ihrer älteren Söhne, Ernest, hatte schon die Studien begonnen und war als Zögling in das neuerrichtete Knabenseminar in Freising aufgenommen worden. Derselbe vollendete seine Studien und wurde zum Priester geweiht am 9. September 1840. Ein anderer ihrer Söhne widmete sich der Kunst. Ein dritter begab sich, nachdem er sich einige Jahre auf Studien verlegt hatte, zum Militär. In München fand die Wittwe große Hülfe bei ihrem Bruder und bei anderen Anverwandten, die Kinder fanden Gelegenheit, die nothwendigen Kenntnisse sich zu erwerben und für einen künftigen Beruf vorzubereiten.

Joachim besuchte das erste Jahr die Lateinschule in München, erhielt aber bald durch Verwendung seiner Lehrer und anderer Gönner einen Freiplatz an dem königl. Erziehungsinstitute zu Neuburg an der Donau. Dieses Institut war wenige Jahre vorher durch den Pädagogen Mengein reformirt und der Art gehoben worden, daß man es als das Muster einer Erziehungsanstalt pries. Als Sighart in die Anstalt eintrat, war der durch mehrere tüchtige Schulbücher rühmlich bekannte Professor A. Andreas Cammerer Vorstand derselben. Sighart sprach oft mit großer Liebe von diesem ernsten Director, der denn doch wieder so freundlich sein konnte und sich insbesondere der jüngeren Zöglinge mit väterlicher Sorgfalt und Liebe annahm.

Um den armen Waisen, der zugleich der Kleinste unter allen Zöglingen war, um Sighart, schien sich der Vorstand ganz besonders zu kümmern. Der Kleine war noch nie von der Seite der Mutter gekommen, und es stand zu befürchten, daß ihn in der ganz neuen und fremden Welt des Institutslebens Heimweh nach der Mutter und den Geschwistern befallen dürfte. Der Director ermuthigte ihn, hielt ihn an, während der freien Stunden den Unterricht in der Musik, worin er schon früher einige Kenntnisse erlangt hatte, zu besuchen und sich in der Musik zu üben. Der Director hatte besonders am Gesange seine Freude, und weil Sighart als Diskantist sich auszeichnete, so gewann er das Herz seines Vorstandes in ausgezeichneter Weise. Cammerer war nun fortwährend bemüht, dem lieben Sänger, den die Lehrer überdies als einen talentvollen und fleißigen Schüler rühmten, Gutes zu erweisen und ihm das Institut zu einer zweiten Heimath zu machen.

Nebst der Musik war das Zeichnen eine der vorzüglichsten Nebenbeschäftigungen des jungen Seminaristen. In diesen Zeichnungsstunden entwickelte sich allmälig seine vortreffliche Anlage zur Kunst, und hier ward der Grund gelegt zu seinen späteren so fruchtbaren Kunststudien. Die Hauptsache blieb ihm indessen fortwährend das Studium der Sprachen. Er gewöhnte sich schon frühe daran, lateinische Classiker ohne Hülfe eines Wörterbuches zu lesen. Den Sinn der ihm unbekannten Worte wußte er aus dem Zusammenhange zu errathen. Er blieb sein Leben lang ein Feind der Dictionäre, und ebenso wollte er nie etwas von einer Concordanz wissen. Man finde die Sache ohne diese Hülfsmittel, und gerade dieses Suchen sei äußerst lohnend, meinte er. Das mochte bei ihm angehen, der eines ausgezeichneten Gedächtnisses sich erfreute, und der nie etwas, was er gelesen hatte, vergessen zu

können schien. Bei seinen vorzüglichen Anlagen war es ihm ein Leichtes, die vorgeschriebenen Lehrgegenstände der Art zu bewältigen, daß er alsbald einen Platz unter den Ersten und in den letzten Jahren durchweg den ersten Platz unter seinen vielen Mitschülern behaupten konnte. Nebst der griechischen und lateinischen Sprache lernte er noch im Institute die französische und italienische und die Anfangsgründe des Hebräischen. Im Französischen und Italienischen erlangte er bald eine solche Fertigkeit, daß er sich schriftlich und mündlich leicht auszudrücken wußte. Später lernte er auch die englische und die spanische Sprache.

Von seinem Aufenthalte im Institute zu Neuburg sprach Sighart immer mit großer Liebe und Dankbarkeit. Schon als Knabe wußte er die große Wohlthat eines sorgenfreien, den Studien ungetheilt gewidmeten Lebens zu würdigen. Hatte er ja von Kindheit an mit eigenen Augen gesehen, was es heiße, unablässig mit der Noth zu kämpfen, und mußte ihm jede Erinnerung an die bedrängte Mutter mit den übrigen Geschwistern den Gedanken in der Seele erwecken: Wie gut hab' ichs im Vergleiche mit diesen!

Bei all' seinen vielseitigen Studien und Beschäftigungen fand Sighart im Institute noch Zeit und Gelegenheit, die meisten Werke der deutschen Classiker zu lesen, und selten konnte man eine bedeutendere Schrift derselben namhaft machen, über die er nicht Aufschluß zu geben vermochte. Bei seinem vortrefflichen Gedächtnisse war es ihm nicht schwer, eine große Menge classischer Stellen sich so eigen zu machen, daß sie ihm in seinem späteren Leben immer zu Gebote standen, wo er sie in seinen Vorträgen oder auch bei Unterhaltungen anführen wollte.

Aus dieser Zeit des Institutslebens stammen auch die ältesten Freunde des zu früh Dahingeschiedenen. Ueberall in Bayern und in Schwaben kann man unter Geistlichen und Beamten noch Männer finden, die es sich zur Ehre rechnen, im Institute mit Sighart Freundschaft geschlossen und an seinem Fleiße, an seinem regen Streben und an seinem kindlich frommen Wesen sich erbaut zu haben.

Am Schlusse des Schuljahres 1840/41 ward das Gymnasium absolvirt. Der damalige Professor der Theologie, Dr. Gratz in Dillingen (gegenwärtig Generalvicar in Augsburg), war Prüfungscommissär. Sighart war der Erste seines Curses und zugleich, wie man es nannte, gekrönter Dichter. Es besteht nämlich in Neuburg, dem Orte, wo der berühmte bayerische Dichter Balde viele Jahre verlebt und viele seiner vortrefflichen Oden gedichtet hat, eine „Balde-

stiftung," aus welcher alle Jahre demjenigen Schüler, der in der Poesie sich auszeichnet, eine Medaille geschafft und zuerkannt wird. Diese Medaille hat im letzten Jahre der sinnige, in Wahrheit poesiereiche Sighart erworben. Er hat sich auch einige Jahre später noch in diesem Gebiete versucht, allein er war bald ein zu strenger Kritiker geworden, als daß er seine poetischen Versuche einer weiteren Beachtung werth gehalten hätte.

Nach Ablauf der Institutsjahre kam Sighart an die Universität München. Er wohnte jetzt wieder bei seiner Mutter, die außer ihm noch mehrere Studirende in Kost und Logies aufgenommen hatte, und die für die Fremden ebenso, wie für ihren eigenen Sohn, mit mütterlicher Liebe besorgt war. Die beschränkte Wohnung war nun der Sammelplatz junger, strebsamer Studenten, die in Sighart ihr Vorbild und ihren Führer erkannten und in Gewinnung höherer Kenntnisse mit ihm wetteiferten. Mehrere derselben sind ihm schon vorangegangen in die Ewigkeit; andere leben noch in verschiedenen Berufskreisen, und eine kleinere Anzahl derselben, die nämlich in der Hauptstadt oder in deren Nähe angestellt sind, sammelte sich in Trauer an seinem Grabe.

Sighart hatte sich indessen nicht allein um das Studium zu kümmern, wie ehedem im Institute, er mußte auch mitarbeiten am Erwerbe dessen, was man zum zeitlichen Leben bedarf. Weil er sich gleich im Anfange seines Studiums der Philosophie und dann während der beiden Jahre seines philosophischen Studiums fortwährend mit besonderem Fleiße auf die classische Philologie verlegte, so gewann er das Vertrauen des Hofrath Thiersch in hohem Grade, und dieser erwirkte ihm in seiner freundlichen Theilnahme schon für das erste Jahr ein Staatsstipendium. Thiersch blieb auch in der Folge, als Sighart sich zur Theologie wandte, dem fleißigen und reichbegabten Schüler immer freundlich zugethan und behandelte ihn immer mit einer Auszeichnung, die dem bescheidenen Jüngling lästig ward.

Außer diesem Staatsstipendium, das nicht ausreichen konnte, erwarb der treue Sohn der bedrängten Mutter noch Vieles durch Instruiren. Sighart hatte eine ausgezeichnete Lehrgabe. Die Mutter war während ihres bisherigen Aufenthaltes in München mit mehreren höheren Familien bekannt geworden. In diesen Familien bedurfte man eines Hauslehrers, oder doch eines Instructors für einzelne Gegenstände zur Nachhülfe für die studirenden Söhne. Sighart fand bei denselben Zutritt. Durch sein bescheidenes, freundliches und liebenswürdiges Benehmen machte er sich bei den Eltern

beliebt und ward darum über die Söhne als Hauslehrer gesetzt. So kam er in das Haus des General Washington, in dem er die Erziehung der jüngeren Söhne nicht allein während des Schuljahres, sondern auch während der Ferien zu übernehmen hatte. In diesem Hause fand er Gelegenheit, sich im Sprechen der englischen Sprache zu üben und während der Ferien, die er gewöhnlich mit seinen Zöglingen auf dem Schlosse Notzing bei Erding zubrachte, die englischen Classiker zu lesen.

Diese Nebenarbeiten und das mit Vorzug betriebene Studium der Philologie hinderten den reichbegabten Jüngling nicht, sich in den zwei Jahren seines philosophischen Studiums mit den sämmtlichen Gegenständen der Philosophie vertraut zu machen. Man sollte glauben, diesem sinnigen, poesiereichen jungen Manne wäre das Studium der Chemie sehr ferne gelegen, und dennoch war es gerade dieses Fach, in das er sich so hineinarbeitete, daß er im Stande war, im zweiten Jahre seiner Universitätsstudien sich an die Lösung einer Preisaufgabe aus der Chemie zu machen und dieselbe wirklich zu lösen. Zu diesem Zwecke reichte die Theorie dieser Wissenschaft nicht aus, er mußte auch verschiedene Experimente machen. Es gelang ihm so vortrefflich, daß ihm der Preis zuerkannt wurde, und daß er in Folge dessen ein Jahr später unentgeltlich als Doctor der Philosophie promovirt werden konnte.

Als Sighart sein Studium in München begann, war die Zeit Schelling's und Franz v. Baader's schon zu Ende. Schelling war im Jahre 1841 einem Rufe des Königs von Preußen nach Berlin gefolgt, und Franz Baader war in demselben Jahre gestorben. Von den philosophischen Größen lebte und wirkte nur noch Görres und Schubert in der philosophischen Facultät. Beide waren Sighart's Lehrer. Vorzüglich war es Görres, der in dem jungen Lehrjünger der Weisheit große Gedanken weckte und durch seine geniale Encyclopädie der Wissenschaften demselben einen Blick in den organischen Zusammenhang aller Wissenschaften untereinander und ihrer Begründung in der ewigen Weisheit gewährte. Nebenbei studirte Sighart die Schriften Fr. v. Baader's, sowie die bis dahin erschienenen Schriften Schelling's und schöpfte daraus Anregung und Belehrung, während sein Glaube und sein gesundes Urtheil ihn gegen die Irrthümer dieser Systeme schützte.

Sehr anregend und begeisternd wirkten damals die Professoren Höfler und Lassaulx auf ihre Zuhörer. Sighart blieb diesen beiden Edeln, die bald darauf als das Opfer

einer Clique fallen mußten, sein Leben lang befreundet und sprach immer mit dankbarer Anerkennung von dem heilsamen Einfluß dieser Männer auf den Fleiß und die Gesittung der Universitätsstudenten. Man hatte nämlich in den Jahren, welche Sighart an der Universität verlebte, unter den Studirenden der Philosophie eine strengere Zucht einzuführen sich bemüht, zu diesem Zwecke Ephoren über dieselben aufgestellt und die Semestralexaminen vor einer Commission von Professoren zur strengen Pflicht gemacht. Der erste dieser Ephoren war Görres. Er ließ sich diese Aufsicht und Ueberwachung sehr angelegen sein, konnte aber keine sonderlich erfreuende Früchte seiner angestrengten Thätigkeit wahrnehmen. „Es ist mir, als hätte man mir eine Schachtel voll Flöhe mit geöffnetem Deckel zu bewachen gegeben, ich kann sie nicht hüten" — so sprach er sich über dies sein mühevolles Ephorengeschäft aus. Viele von den Studirenden meinten, es sei ihnen ihre academische Freiheit verkümmert, und fügten sich nur mit Widerwillen in die neue Ordnung. Für Sighart und für fleißige Studenten überhaupt hatte diese strenge Ordnung nur die Folge, daß ihnen mehr Anlaß und Gelegenheit gegeben wurde, mit ihren Lehrern zu verkehren. Sie fanden darin gar nichts Beengendes und Lästiges.

Die Gegenstände der sog. Elementarphilosophie, Logik 2c., die Sighart in der Folge zwanzig Jahre zu dociren hatte, trug damals Professor Erhart vor. Derselbe war früher ein ausgezeichneter Gymnasial-Professor und Rector gewesen und hatte erst in späteren Jahren es gewagt, als Lehrer der Philosophie aufzutreten. Er stand noch zum Theile auf dem Standpunkte der kritischen Schule und vermochte ungeachtet seiner Eingenommenheit für die Naturphilosophie denselben nicht zu überwinden. Da kam denn, zumal in der Moral- und Religionsphilosophie, so Manches vor, was dem kindlich gläubigen Gemüthe Sighart's und seiner Genossen ganz fremd klang. Sie wußten es auch mit dem Systeme und mit dem ganzen Wesen des verehrten Lehrers nicht zu vereinigen, denn Erhart war gläubiger Christ und hatte dessen kein Hehl. Dies erfuhren seine Schüler ganz besonders bei dem Tode des allbeliebten Universitätsprofessor Hocheder, wo sein Freund Erhart die ganze Trauerfeierlichkeit leitete. Es mußte nämlich eine Todesanzeige in öffentliche Blätter gedruckt werden. Einer der jungen Freunde brachte eine geschriebene Anzeige des Inhaltes: „N. N. ist, versehen mit den Tröstungen unserer heiligen Religion, in ein besseres Jenseits übergegangen." „Wozu solche dumme Phrasen?" entgegnete darauf Erhart. „Mein Freund ist als Katholik gestorben, und das

darf man schon veröffentlichen. Der höchste Richter hat ihn, versehen mit den heiligen Sterbsacramenten, in die Ewigkeit abgerufen. In diesem Sinne soll die Anzeige geschrieben werden." Mit diesen wenigen Worten hatte Erhard alle Zweifel an seiner Christlichkeit und Katholicität aus den Herzen seiner Schüler verscheucht, und Sighart sprach immer nur mit Liebe und Verehrung von diesem seinem Lehrer.

Im Anfange des Schuljahres 1843/44 begann Sighart das Studium der Theologie. Sein kindliches Gemüth war immer fromm gläubig geblieben, und die verschiedenartigsten Studien waren nicht im Stande gewesen, ihn in seinem Glauben auch nur im Geringsten wankend zu machen. Immer hatte er das große Glück gehabt, solche Lehrer und Gelehrte zu finden, denen die Religion als das Höchste galt, und die dies im Worte und durch die That aussprachen. Diese Männer geistlichen und weltlichen Standes waren seine Vorbilder, zu ihnen erhob er voll Ehrfurcht sein Auge, und ihnen ähnlich zu werden war das Ziel seines wissenschaftlichen und sittlichen Strebens.

Unter diesen Männern ragte in den Augen Sighart's und seiner Genossen Windischmann wie eine Ceder unter den übrigen Bäumen hervor. Derselbe hatte einige Jahre vorher die theologische Lehrkanzel, auf der er mit so großem Segen zu wirken begonnen, wieder verlassen, um Domcapitular zu sein. Dieser sein Rücktritt vom Lehrstuhl, zu dem ihn ein damaliger Freund genöthigt hatte, wurde nicht bloß von den Studirenden, sondern noch weit mehr von den Freunden des ausgezeichneten Lehrers bedauert. Der vortreffliche Orientalist war eben auch ein ausgezeichneter Theologe und ein Geistesmann, der mit einer höheren Macht, als die Ueberlegenheit im Wissen sie ihm geben konnte, die Zuhörer beherrschte, die Besseren aus ihnen an sich zog und ihnen ein Führer wurde, nicht allein auf der Bahn der Wissenschaft, sondern auch auf dem Wege der Frömmigkeit und Gottseligkeit.

An diesen Mann des Geistes und der tiefsten Gottesweisheit hatte, so scheint es, Sighart von der ewigen Vorsehung selbst eine Anweisung erhalten, der er willig und freudig folgte. Windischmann ward sein und seiner Genossen Gewissens- und oberster Studienrath. Die jungen Männer durften den in seinem Amte vielbeschäftigten und dennoch immer seinen geliebten Studien lebenden väterlichen Freund besuchen, ihm ihre Zweifel vortragen, ihn in all' ihren Angelegenheiten um Rath fragen, und sie verließen jedesmal belehrt und erbaut die Wohnung des hochverehrten, liebevollen Freundes der Studirenden.

Windischmann schärfte den in den Anfängen der Theologie schon begründeten Schülern vorzüglich das Studium der Summa des heiligen Thomas ein, machte sie aufmerksam auf die Parthien dieses unsterblichen Werkes, welche ihnen in Hinsicht auf das gesammte theologische Studium am meisten Licht geben konnten, und empfahl ihnen einen Auszug aus dem größeren Werke des Dominicaners Billuart, der die Lehre seines großen Meisters am klarsten gebe. Durch Windischmann wurde Sighart auch mit Albertus Magnus bekannt, für den er wegen seiner Allseitigkeit und Tiefe schon damals eine besondere Vorliebe gewann. Wir werden später noch sehen, welche Früchte ihm das Studium dieses tiefsinnigen Scholastikers getragen.

Unter den Lehrern der Theologie war es zunächst Döllinger, der durch seine kirchengeschichtlichen Vorträge den für die Kirche begeisterten Schüler am meisten fesselte und ihm ein Verständniß des göttlichen Pragmatismus in der heiligen Geschichte verschaffte. Schon als gewandter Philologe hatte Sighart das größte Interesse an der Erklärung der heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes; allein er fand in den geistreichen Erkärungen des göttlichen Buches durch die stets ihm freundlich geneigten Lehrer Haneberg und Reithmayr noch weit mehr, als der Philologe ahnen konnte. Reithmayr erklärte damals den Römerbrief. Dieser Brief mit den vom Lehrer gegebenen Erklärungen ward nun ihm und seinen Freunden das Grundbuch, auf das sie sich bei allen Fragen der Dogmatik und Ethik beriefen. Von der Erklärung des Hiob, die er bei Haneberg gehört hatte, wußte er noch viele Jahre später ganze Sätze zu sagen, obgleich er sich nie mehr mit diesem Studium befaßt hatte.

Aus den späteren Erzählungen Sighart's konnte man abnehmen, daß damals wirklich ein reges, edles Streben und sittlicher Ernst unter den Studirenden der Theologie herrschend war. Es haben sich auch mehrere seiner Altersgenossen in den verschiedenen Stellungen und Aemtern rühmlich ausgezeichnet. Die Mehrzahl derselben steht in der Seelsorge. Mit Vielen von ihnen blieb Sighart in schriftlichem Verkehre bis an sein Ende.

Vier Jahre hatte der treue Sohn wieder bei seiner Mutter gelebt, mit ihr die Sorgen des häuslichen Lebens getragen und sie in ihrer Verlassenheit getröstet. Jetzt kam wieder eine Zeit der Trennung. Obwohl in der Wohnung der Mutter schon wie ein Geistlicher lebend, mußte der Candidat der Theologie ein Jahr im erzbischöflichen Clerikalseminar zu-

bringen. Er begab sich also im Herbste des Jahres 1845 in's Seminar nach Freising. Die gute Mutter wollte, nachdem alle Kinder außer ihrem Hause Versorgung erhalten hatten, nicht mehr allein in München bleiben, und zog zu ihrem älteren Sohne Ernest, der etwas früher in Herzogsreuth, einem abgelegenen Orte im bayerischen Walde, hart an der böhmischen Grenze eine Expositurstelle erhalten hatte.

Im Clerikalseminar ward Sighart, der schon viele Jahre im Institute verlebt hatte, bald heimisch. Mit ihm war noch ein Alumnus eingetreten, der ebenso wie er schon den Doctorgrad in der Philosophie erhalten hatte, der fleißige und geschickte Geschichtsforscher Dr. Wimmer, der unserem Freunde Sighart schon mehrere Jahre vorangegangen ist in die Ewigkeit. Beide waren sowohl bei den Vorständen des Seminars, als bei ihren Mitalumnen sehr beliebt und wurden von letzteren wegen ihrer Kenntnisse und Freundlichkeit sehr verehrt. Sighart war hier die Gefälligkeit selber. Wo er einem seiner Genossen nachhelfen konnte in seinen Studien, da that er es mit einer Freundlichkeit und Herzlichkeit, als wäre ihm dadurch ein besonderer Gefallen erwiesen. Seine Frömmigkeit war Allen zur Erbauung. Alle Samstage ging er zur heiligen Beicht, und jeden Sonntag fand er sich am Tische des Herrn ein. Mehrere ahmten seinem Beispiele nach, Bei allen außergewöhnlichen Andachten war er gegenwärtig. und man sah es ihm an, daß es ihm ein tiefgefühltes Bedürfniß war, recht oft und recht innig mit seinem Herrn und Gott sich zu unterreden. Nie ist einem von den Mitalumnen eingefallen, die Aufrichtigkeit seiner innigen Andacht in Zweifel zu ziehen. Dabei war er fast immer heiter. Nur wenn er von dem einen oder anderen seiner Mitalumnen etwas gegen die Ordnung erfuhr, oder ein sicheres Zeichen von innerer Verkehrtheit und äußerer Rohheit an einem gewahrte, war er niedergeschlagen und traurig, und er hatte keine Ruhe, bis er den Fehlenden in der brüderlichsten Weise zurechtgewiesen hatte. Das ward bald allgemein bekannt, darum scheute man sich vor ihm fast mehr, als vor den Vorständen.

Während seiner Alumnatszeit, wenn nicht schon in München, begann Sighart auch seine schriftstellerische Thätigkeit, und zwar als Publicist. Er hat später oft über diese Stylübungen, wie er sie nannte, die er der Augsburger Postzeitung zusendete, sich lustig gemacht. Allein diese Versuche und Stylübungen waren für ihn durchaus nicht ohne Nutzen. Er gewöhnte sich daran, seine Anschauungen klar und correct zu Papier zu bringen, und der Lüge und der Entstellung der

Wahrheit mit Entschiedenheit entgegen zu treten und über den wahren Thatbestand sich auszusprechen, unbekümmert um die Folgen solcher Berichtigung. Daher kam wohl auch sein Muth, immer offen und unverblümt sich über Mißstände und Mängel auszusprechen, wo er von seinen Oberen gefragt wurde, oder wo er aus eigenem Gewissensdrange zu einer solchen Erklärung sich gedrängt fühlte. Die Art und Weise, wie er es vorbrachte, war immer so, daß Niemand sich von ihm verletzt fühlen konnte, wie schmerzlich es ihm auch sein mochte, die Wahrheit so offen vernehmen zu müssen.

Außer dem Studium der praktischen Theologie setzte Sighart während des Alumnatsjahres auch seine Kunststudien fort, die er in München schon vier Jahre lang, aber nur nebenher, betrieben hatte. Damals war ja in München das Kunstleben in seiner vollsten Blüthe, und wer nur offene Augen und einigen Kunstsinn hatte, der ward fast bei jedem Schritte, den er machte, genöthigt, neue Kenntnisse in diesem Fache sich anzueignen.

In Freising war es zunächst der alte Dom, der seine größte Aufmerksamkeit auf sich zog. Da sah er die verschiedenartigsten Baustyle in der sonderbarsten Vermengung, und es erforderte schon ein geübtes Künstlerauge, auch nur auszuscheiden, was einer jeden der hier sich darstellenden Kunstperioden angehöre. Sighart verlegte sich schon als Alumnus auf das Studium dem Domes, durchstöberte alle gedruckten Berichte über die in den verschiedenen Zeiten vorgenommenen Bauten am Dome und kam schon damals zu den 5—6 Jahre später im Programme veröffentlichten Resultaten seiner Studien.

So ging das Alumnatsjahr vorüber. Am 27. Juli 1846 wurde Sighart nach erhaltener päpstlicher Dispense wegen des noch nicht erreichten canonischen Alters zum Priester geweiht. Am Feste der Himmelfahrt Mariä feierte er seine Primiz in der Ludwigskirche in München.

Bald nach seiner Primiz erhielt Sighart von der oberhirtlichen Stelle eine Anweisung, als Hülfspriester nach Trostberg zu gehen und daselbst in der Seelsorge zu arbeiten. Sighart ging voll Freuden hin, fand daselbst eifrige Mitarbeiter, die ihn mit Freundlichkeit und Liebe aufnahmen und ihm in seinem neuen Berufe mit Rath und That Beistand leisteten. Das Leben auf dem Lande, der Verkehr mit den einfachen Leuten, der Umgang mit den Kindern und der Unterricht derselben, das viele Beichtsitzen an allen Sonn- und Festtagen — alle diese seelsorglichen Beschäftigungen waren

ihm bald so lieb und werth geworden, daß er nichts anderes mehr dachte, als in diesem schönen Berufe zu bleiben, und kein anderes Streben mehr kannte, als sich für diesen Beruf ganz tüchtig zu machen.

Allein seines Bleibens in Trostberg war nur eine kurze Zeit. Im Anfange des Schuljahres 1846/47 war der bisherige Docent der Philosophie am Lyceum in Freising, Dr. Martin Deutinger, zum außerordentlichen Professor an der Universität in München ernannt worden, und es mußte für denselben ein Nachfolger in Freising ausfindig gemacht werden. Windischmann war damals Referent der Studienangelegenheiten im erzbischöflichen Ordinariate. Der Erzbischof hatte den zu ernennenden Lehrer der Philosophie vorzuschlagen. Windischmann hatte seinen Sighart nie aus dem Auge gelassen. Er kannte seine vorzügliche Befähigung und seinen vortrefflichen Charakter. Sehr lieb wäre es ihm gewesen, wenn der junge Mann doch ein oder zwei Jahre das Leben der Seelsorge hätte verkosten können; allein das konnte jetzt nicht mehr geändert werden. Er kannte keinen, der für die vacante Stelle tüchtiger gewesen wäre, als Sighart. Deßhalb schlug er ihn als Docenten der Philosophie dem Erzbischofe vor.

Sighart erschrack, als er vernahm, was man mit ihm vorhabe; er machte Gegenvorstellungen, man möchte Rücksicht nehmen auf sein jugendlich Alter, er habe das dreiundzwanzigste Lebensjahr noch nicht vollendet u. s. w. Als er aber erfuhr, daß es der entschiedene Wille seines Oberhirten Carl August sei, daß er die Lehrstelle übernehme, fügte er sich in diesen höheren Willen und wurde der Regierung für die vacante Stelle vorgeschlagen. Es erfolgte alsbald seine Bestätigung von Seite der Regierung, in Folge welcher er als „Lehrer der theoretischen und praktischen Philosophie in der widerruflichen Eigenschaft eines Docenten der Philosophie" angestellt wurde. Zuvor mußte er, troß aller Remonstrationen, das unter dem Lola-Regiment wieder resuscitirte Lyceallehrer-Examen vor einer Commission der Universität machen. Sighart erhielt die Note der Auszeichnung.

Die Stellung Sighart's beim Beginne seines Lehramtes war eine überaus mühevolle, und nur eine Arbeitskraft, wie wir sie an Sighart sein Leben lang bewundern, konnte in derselben aushalten. Die Vorbereitung auf die Lehrvorträge am Lyceum nahm viele Zeit in Anspruch. Er hatte an mehreren Wochentagen zwei Lehrstunden zu geben. Dazu kamen noch die Repetitorien mit den Alumnen über alle Lehrfächer. Hatte Sighart auch sämmtliche Disciplinen der Theologie

mit größtem Fleiße studirt, so mußte er sich doch auf jede Wiederholungsstunde gerade so vorbereiten, als wenn er den Gegenstand zu dociren hätte. So kam es, daß ihn gar oft die Mitternachtsstunde noch an seinem Arbeitstische überraschte, ohne daß die vielseitige Vorbereitung für den folgenden Tag schon zu Ende gekommen wäre. Zu alledem kam noch, daß die Alumnen und Convictoren den freundlichen Repetitor, zu dem weitaus die Mehrzahl das unbedingteste Vertrauen hatte, in ihren persönlichen Anliegen und in ihren Studien vielfältig um Rath fragten und auf diese Weise ihm viele Zeit wegnahmen.

In dieser Stellung verharrte Sighart beinahe vier Jahre lang. Im Jahre 1849 bat er aus Gesundheitsgründen um Enthebung von der Repetitorstelle, die ihm auch unter Anerkennung seiner geleisteten Dienste gewährt wurde. Bald darauf, am 20. April 1850, erfolgte seine Anstellung als wirklicher Professor der Philosophie.

Jetzt war seine äußere Stellung geordnet und befestiget. Jetzt konnte er all' seine Zeit den wissenschaftlichen Forschungen seines Faches und seinem Berufe widmen. Jetzt nahm er auch seine liebe Mutter zu sich, die ihm sein kleines Hauswesen einrichtete und leitete zu seinem großen Troste und zur Freude der Mutter. Sie lebte noch dreizehn Jahre bei ihrem lieben Joachim, voll zarter Liebe um ihn bekümmert, mit mütterlicher Sorgfalt ihn pflegend und ganz glücklich und zufrieden, in seiner Nähe sein zu können. Acht Jahre lang war sie ganz wohl und unermüdet thätig. Allein im Jahre 1858 ward sie von einem Schlagflusse berührt, in Folge dessen sie an der linken Seite gelähmt blieb und zu ihrem größten Leidwesen nichts mehr arbeiten konnte. So lebte sie noch fünf Jahre, bei fast ungetrübtem Bewußtsein, ein Leben der Vorbereitung für die Ewigkeit, fast immer nur betend oder lesend, so lange das Auge ihr den nothwendigen Dienst nicht versagte. Mehrmal wiederholte sich der erste Anfall. Jedesmal hatte man ein plötzliches Ende zu befürchten. Der treuliebende Sohn litt in dieser beängstigenden Lage sehr viel. Als sie am 5. December 1863 in Gott selig verschieden war, schrieb ihr der trauernde Sohn auf das Gedenkblatt:

Ihr Leben ist ein gold'nes Blatt,
Auf das der Herr geschrieben hat,
Daß er noch heute ist zu preisen
Der Wittwen Vater und der Waisen.

Sighart hatte seine Wohnung im sogenannten Lerchenfeldhofe genommen, wo schon drei seiner Collegen seit mehre-

ren Jahren wohnten. Das Verhältniß zu denselben war schon vorher ein ganz freundliches und wurde nun ein sehr inniges. Man konnte sich zu jeder Stunde besuchen und befragen, und es war hier ein Communismus in Hinsicht auf den geistigen Besitz, wie er vielleicht selten zu finden ist. Jeder theilte mit gutwilligem Herzen mit, was er hatte. So lebte man siebenzehn Jahre in einem Hause zusammen, und es hatte den Anschein, die Vereinigung sei eine unauflösliche, wie die katholische Ehe.

In diesen neuen Verhältnissen entfaltete sich die Lehrthätigkeit Sighart's zur größten Fruchtbarkeit und lagerte sich ab in einer langen Reihe von schriftstellerischen Arbeiten. Vor Allem bearbeitete er die von ihm vorzutragenden Lehrgegenstände mit der ihm eigenen Klarheit, grenzte jeden derselben in gehöriger Weise ein, stellte den inneren Zusammenhang der einzelnen Disciplinen in klares Licht und erhob sich allmälig auf jenen Standpunkt, von dem aus er das Ganze zu beherrschen vermochte. Eine Anregung zu solcher idealen Auffassung hatte er schon als Student in den genialen Vorlesungen seines großen Lehrers Joseph Görres über die „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften“ erhalten, wie schon erinnert wurde. Er hatte alle Jahre Logik, Metaphysik, Psychologie und Geschichte der Philosophie zu lehren. Seine Zuhörer kamen von den Gymnasien her und hatten von all' dem noch kaum eine Idee. Sighart verstand es, dieselben in den Vorhof aller Wissenschaften auf eine freundliche Weise einzuführen und in ihnen Lust und Freude an den höheren Studien zu erwecken. Die Einfachheit und Klarheit seines Vortrages erleichterte das Verständniß, das gemüthliche und geistreiche Element, das er dazu gab, zog und regte an, die Gründlichkeit seiner eigenen Erkenntniß weckte und förderte die Zuhörer ungemein.

Daneben warf er sich mit begeisterter Energie auf das Studium der Kunst und gewann an den jungen Theologen einen weittragenden Wirkungskreis. Er las nämlich außer den genannten Disciplinen alle Jahre auch ein Collegium über Kunstgeschichte. Durch Fortsetzung des schon frühe liebgewonnenen Kunststudiums und durch den Gewinn aus seinen Reisen, die jetzt fast nur mehr durch seine Begeisterung für die Kunst angeregt waren und das Fortschreiten in dieser Wissenschaft zum Zwecke hatten, bildete er sich allmälig zum Meister in diesem Fache. So war er denn in den Stand gesetzt, seinen Zuhörern das Auge für die Schönheit, die sich in den Kunstwerken darstellt, zu öffnen, ihnen die unendlich mannigfaltigen Gestalten der Einen wahren Schönheit vorzufüh-

ren und zu erklären, sie in den Stand zu setzen, ächte Kunstwerke von unächten zu unterscheiden und sie für die christlichen und kirchlichen Ideale zu begeistern. Daß er besonders der mittelalterlichen Kunst und hier zumal ihrer Architectur mit der wärmsten Liebe zugethan war, ist eine bekannte Sache und bleibt immer ein Zeugniß für seinen gesunden Sinn, dem nur das genügen konnte, was innere Wahrheit und wahre Größe in sich trägt. Wenn jetzt die Geistlichen der Erzdiöcese in Sachen der für sie so wichtigen Kunst sich wesentlich besser als früher orientirt zeigen, und wenn die Begeisterung für die Ehre und Zier des Hauses Gottes in dieser Diöcese einen kaum geahnten Aufschwung und reife Früchte gewonnen hat, so ist dies namentlich der Lehrthätigkeit und den Bemühungen Sighart's zu danken.

Sighart fing nun an, die noch vorhandenen Denkmäler mittelalterlicher Kunst in der ganzen Diöcese aufzusuchen, zu beschreiben und solche, die der Verkümmerung oder dem Verderben preisgegeben waren, zu sammeln. Seine Schüler unterrichtete er nicht bloß darin, wie sie diese Denkmale der Vorzeit kennen lernen, sondern auch, wie sie dieselben dem drohenden Verderben entreißen könnten und sollten. Da wurde denn selten ein neues Schuljahr begonnen, vor dessen Anfang die ehemaligen Zuhörer dem geliebten Lehrer nicht das eine oder andere Kunstwerk, das sie auf dem Dachboden eines Meßnerhauses, oder unter dem Giebel eines Bauernhauses hängend, oder unter dem verschiedenartigen Gerümpel in einem Kirchenthurme gefunden hatten, mitbrachten und zum Geschenke machten. Sighart selbst benützte von da an seine Oster- und Herbstferien größtentheils zu Kunstreisen in Oberbayern und in den angrenzenden Gebieten. Was die Schüler nicht fanden, und was bisher von Niemand war beachtet worden, das wurde von ihm aufgestöbert. Dies ist der Anfang von Sighart's reichhaltiger Sammlung altdeutscher Kunstwerke.

Die ersten Resultate seiner kunsthistorischen Studien und der darauf bezüglichen Reisen theilte Sighart in dem Beiblatte zur „Augsburger Postzeitung" mit, deren fleißiger Correspondent er ungeachtet der großen Ueberbürdung mit Arbeiten fortwährend geblieben war. Als ihn dann im Schuljahr 1850/51 die Fertigung des Schulprogrammes traf, lieferte er die erste selbstständige Arbeit: „Der Dom zu Freising." Schon seit Jahren hatte er, wie bemerkt wurde, die sorgfältigsten historischen Forschungen zu diesem Zwecke gepflogen, und das Resultat derselben fand solchen Beifall, daß er dieses Programm noch in demselben Jahre in verbesserter und erweiterter Gestalt als ein gar ansprechendes Büchlein heraus-

zugeben veranlaßt wurde. Dasselbe erschien 1852 bei Krüll in Landshut mit artistischen Beilagen und hatte den Zweck, „die Liebe zum Studium der christlichen Kunst, ihrer Gesetze und Geschichte in weiteren Kreisen anzuregen und zu ähnlichen Versuchen zu ermuntern, indem so viele Stifte und Kirchen in Bayern noch der Würdigung und Schilderung harren. Denn dadurch würden sich allmälig die Steine sammeln zum Ausbau einer Kunstgeschichte Bayerns."

Daß er selbst der Mann sein werde, der diese große Aufgabe lösen und dieses Werk zu Stande bringen könne, hat er damals wohl selbst nicht geahnt. Kaum war die erste Arbeit vollendet, so unternahm er das Studium der Geschichte der Frauenkirche in München, und schon im nächstfolgenden Jahre war es ihm möglich, die Geschichte und Schilderung der Frauenkirche herauszugeben. (Landshut bei Krüll. 1853. Mit 6 Beilagen.) In diesem Werkchen hat er einen eingehenden Plan zur Restauration dieser Kirche vorgelegt. Das Büchlein kam in die Hände der Münchener Bürger und weckte das Verlangen nach einem würdigen Dome in der Hauptstadt Bayerns. Sighart's Entwurf ward auch zum größten Theile maßgebend bei Vornahme der Restauration, zu welcher die Münchener mit großem und anhaltendem Eifer beisteuerten. In der Vorrede zu dieser Schrift sagt er: „Bei der an allen Orten sich regenden Thätigkeit, die Denkmäler der christlichen Kunst aufzufinden, getreu zu schildern und ihre Kenntniß zu verbreiten . . . habe ich mir seit Langem vorgenommen, den Monumenten und Ueberresten der Kunst, die sich in meiner Heimath, Oberbayern nämlich, erhalten haben, nachzugehen, ihrer Erforschung meine Mußestunden zu weihen, und die Früchte dieser Untersuchungen und Wanderungen in Schrift und Bildwerk allmälig der Oeffentlichkeit zu übergeben . . . Wie der Dom von Freising am Eingange des großartigen Baues der mittelalterlichen Kunstentwickelung in Bayern prangt, so bildet die Frauenkirche den Schlußpunkt desselben, sie ist das letzte Monument, das die von unseren Landen scheidende Gothik aufgethürmt . . . Ist in diesem Bauwerke auch nicht mehr die Lieblichkeit, die Zierlichkeit und tiefsinnige Symbolik der romanischen Kunst, nicht mehr der Reichthum der Verhältnisse und Ornamente, die Schwunghaftigkeit und Leichtigkeit der edeln Gothik zu finden, so ist es doch noch aller Ehren werth ob seiner Kolossalität, seiner Massenhaftigkeit, seiner Einfachheit und Majestät, ob seiner ehemaligen Ausstattung durch die Hand der Kunst. Gerade als letzter großartiger Zeuge vom Wirken der Gothik in Bayern,

als Typus der letzten Entfaltung des gothischen Styls ist dieses wohl treuer Beachtung und Betrachtung würdig."

Nun war die Bahn gebrochen. Der unermüdete Arbeiter setzte das begonnene Werk fort. Ihm war es jetzt eine Herzensangelegenheit, „über sämmtliche noch erhaltene Denkmäler der alten Kunst in der ganzen Erzdiöcese eine Uebersicht zu geben, um durch diese Hinlenkung der öffentlichen Aufmerksamkeit auf sie zu ihrer Erhaltung und Beachtung anzuspornen, damit die noch immer währende Verschleuderung und Zerstörung ein Ende nehme. Zugleich wollte er auch zur Kenntniß und zum Verständniß der alten Kunstwerke eine kurze Anleitung geben, weil nur das Erkannte geliebt und geachtet wird." Darum hat er der Aufzählung der einzelnen Kunstwerke kurze Betrachtungen über den Charakter der christlichen Baustyle, der mittelalterlichen Sculpturen und Malereien vorangesandt.

Dies Büchlein hat wohl mehr, als je ein anderes, das Verständniß der christlichen Kunst in ihren verschiedenen Perioden bei uns gefördert. Alles ist so anschaulich, so faßlich, so klar dargestellt, daß selbst ein Mensch, der noch nie etwas über diesen Gegenstand gehört oder gelesen hätte, sich dadurch instruiren und für ein gründlicheres Studium der christlichen Kunst befähigen könnte[1]).

So schuf sich sein unermüdet thätiger Geist einen immer sich mehr erweiternden Kreis für seine Wirksamkeit, während er selber unaufhörlich an innerer Kraft gewann. Und so konnte der Inhaber großen geistigen Vermögens ohne Aufhören austheilen, indem sein innerer Reichthum von Tag zu Tag in großartigem Verhältnisse sich mehrte. Zu jener Kräftigung und zu dieser Bereicherung trug der Umstand viel bei, daß Sighart einen Lehrstuhl inne hatte, und daß immer ein Kreis lernbegieriger Schüler um ihn versammelt war, was bekanntlich in höchst anregender Weise auf den Forscher einwirkt und ihn außerordentlich fördert. Ebenso gewinnbringend war für ihn der unablässige, rückhaltlose, freundliche Verkehr mit seinen Collegen, vorzüglich mit Dr. Weinhart, der seit Jahren sich mit kunsthistorischen Studien beschäftigt hatte, für die Kunst einen feinen Sinn, in Allem einen sicheren Tact und immer den Muth hat, in aller Strenge Kritik anzuwenden, wo nicht allen Anforderungen der Aesthetik ein

1) Die mittelalterliche Kunst in der Erzdiöcese München-Freising, dargestellt in ihren Denkmälern von Dr. J. Sighart, Professor der Philosophie am Lyceum zu Freising. Mit einer Architecturkarte und sieben gravirten Tafeln. Freising bei Franz Ketterer. 1855.

vollkommen Genügen geschehen. Mit ihm verkehrte Sighart am meisten, mit ihm besprach er sich über seine Unternehmungen, ihn hörte er auch da mit freundlicher Gelassenheit an, wo er seine Ansicht nicht zur eigenen machen konnte.

Durch seine Erstlingsarbeiten wurde Sighart unter Anderen mit dem rühmlichst bekannten Professor der Nationalöconomie in München, Dr. Riehl, bekannt. Dieser gründliche Kenner des mittelalterlichen Lebens und der mittelalterlichen Kunst war der Erste, der das ausgezeichnete Talent Sighart's zu würdigen und demselben auch in höheren und weiteren Kreisen Anerkennung zu verschaffen wußte. Beide verbanden sich zur innigen, treuen Freundschaft, und Sighart verhehlte es nie, wie viel er dem Einflusse seines lieben Freundes zu danken habe.

Der tiefste Grund der höchsten Begeisterung Sighart's für die christliche Kunst lag, wie jede Zeile, die er hierüber geschrieben, bezeugen wird, in seinem zarten, frommen Sinne für alles Heilige, in seiner tiefen Ehrfurcht vor allen normalen und correcten Kundgebungen des inneren Lebens der Kirche. Eben darum konnte sich diese Begeisterung nicht auf eine einzelne Entfaltung des unendlich reichen inneren Lebens der Kirche beschränken. Mehr als alle Denkmäler aus Stein galten ihm die lebendigen Repräsentanten dieses Lebens in heiliger Wissenschaft und in gottgeheiligtem Leben. Schon im Beginne seiner kunsthistorischen Schriftstellerthätigkeit, in den Jahren 1850—1852, hatte er mit seinem Collegen Dr. Jocham viele Zeit und Mühe auf die Verbesserung einer älteren Uebersetzung der Schriften jener bewunderungswürdigen heiligen Frau verwendet, die in dem Gebiete des höheren Seelenlebens eine so tiefe und umfassende Kenntniß an den Tag gelegt hat, daß sie von keinem vernünftigen Psychologen ignorirt werden kann, wenn er je in dieses Gebiet sich einlassen will. Diese Schriften der heiligen Theresia waren zwei Jahre lang ein Gegenstand seines eifrigsten Studiums, so viel ihm seine Berufsgeschäfte dazu Zeit ließen. Nebstdem las und übersetzte er damals zur eigenen Belehrung und Erbauung auch mehrere von den Schriften des großen, von Franz von Sales so sehr gerühmten Lehrmeisters des inneren Lebens, des Spaniers Johannes von Avila.

Nach Beschreibung der mittelalterlichen Kunstdenkmäler in der Erzdiöcese wendete er seine Kraft und Thätigkeit einem lebendigen Denkmale, dem Leben eines der größten Männer des Mittelalters, dem Bischof Albertus Magnus, zu. Er glaubte, damit nicht auf ein wesentlich verschiedenes Gebiet sich begeben zu haben. „Denn wenn nach dem Aus-

spruche eines ehrw. Schriftstellers unseres Jahrhunderts, J. M. Sailer, ein heiliger Mensch der wunderbarste Dom, die lieblichste Natur, das sinn- und glanzreichste Gemälde ist, wenn das Leben des Guten eine Himmel und Erde entzückende Musik und das vollendetste Gedicht zu Ehren des Allerhöchsten ist, so habe ich in dem Lebensbilde des Albertus Magnus wieder nur die Schilderung eines großartigen Kunstwerkes unternommen, welches durch das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit zu Stande gekommen. Denn Albertus ging nicht bloß mit dem Lobe des Guten, sondern mit der Ehrenkrone des Heiligen hinüber. Und wirklich mahnt seine ganze Erscheinung und gewaltige Wirksamkeit in jenem wunderbaren dreizehnten Jahrhundert . . . gar sehr an unsere Cathedralen des Mittelalters. Denn wie diese in Mitte eines Meeres von Bauwerken alle weit überragend und in zahllosen Baugliedern zum Himmel strebend prangen, so stand er da in Mitte der Zeitgenossen in Bezug auf die Ausdehnung und Verzweigung seiner Wissenschaft Alle übertreffend um die Schulter und drüber, nach dem Ausdrucke eines alten Biographen, wie Saul einst um so viel alle Männer Israels überragte." So rechtfertiget der Selige die Uebernahme dieser Arbeit in seiner Vorrede zum Albertus Magnus.

Dieses Werk erschien im Jahre 1857 in Regensburg bei Manz [2]) und fand ungetheilten Beifall. Es erfolgte alsbald eine Uebersetzung in's Französische. Sighart ist mit Begeisterung für den großen Mann des Mittelalters und mit sichtender Sonde dem Leben und Wirken desselben nachgegangen, hat den Stamm geschichtlicher Wahrheit von der üppigen Fülle der Sagengebilde befreit und die bisher zu wenig gewürdigte Bedeutung dieser großen Erscheinung an's Licht gestellt. Der greise Schubert, der ehemalige Lehrer Sighart's, hatte eine außerordentliche Freude an diesem Buche und citirte es öfters in den populären Schriften, die er in seinen alten Tagen herausgab. Er hatte aber auch schon früher, vielleicht der Einzige unter den Naturforschern der letzten Zeit, die Verdienste Alberts des Großen zu würdigen gewußt und öfters erklärt, derselbe habe manche Geheimnisse der Natur gekannt, die man jetzt nicht mehr kenne, und ein tieferes Eingreifen in seine Studien müßte die Naturwissenschaft außerordentlich fördern.

2) Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft. Nach Quellen dargestellt von Dr. Joachim Sighart, Professor der Philosophie am Lyceum zu Freising. Mit Porträt (nach Fiesole) und zwei Kunstblättern in Farbendruck. Regensburg 1857.

Ueber seinen Studien und wissenschaftlichen Arbeiten hat Sighart nie vergessen, daß er Priester sei, und die Seelsorge als das Allerwichtigste, um dessen willen die Weihe ertheilt wird, von keinem Ordinirten bei Seite gelegt werden dürfe. Wir haben schon erinnert, welch' einen segensvollen Einfluß er während der vier Jahre, da er die Repetitorstelle im Clerikalseminar versah, auf die Seminaristen ausübte. Obgleich der unmittelbare und häufige Verkehr mit denselben nach seinem Austritte aus dem Seminar nicht mehr möglich war, so kamen doch die jungen Leute auch jetzt noch gar oft zu ihm, um sich mit ihm in ihren wichtigsten Lebensfragen zu besprechen, und immer war es eine größere Anzahl derselben, die ihn zu ihrem Beichtvater erwählten.

Außerdem predigte er abwechselnd mit seinen Collegen vor den Studirenden, und auf seinen kunsthistorischen Reisen auf dem Lande, wo er an Sonn- und Festtagen bei befreundeten Pfarrern eingekehrt war. Zudem hatte er 17 Jahre lang noch specielle Seelsorge zu üben. Es war ihm nämlich schon i. J. 1850 die Beichtvaterstelle in dem neuerrichteten Filialkloster der armen Schulschwestern zu St. Clara in Freising übertragen worden, die in der Folge, als mit dem Kloster eine Bewahranstalt für arme Waisenkinder verbunden wurde, viele Zeit in Anspruch nahm. Die armen Waisenkinder waren ihm sehr am Herzen gelegen, und er spendete vielfältig nicht bloß geistlichen Trost, sondern auch leibliche Hülfe.

Vor Allem war es die Förderung der Studirenden, sowohl in sittlicher als wissenschaftlicher Beziehung, was er als seine Lebensaufgabe erkannte. War ihm ein Studirender empfohlen, so behielt er fortwährend ein wachend Auge für ihn; er ging zu seinen Lehrern, um sich nach dessen Fleiß und Fortschritte zu erkundigen, er besuchte ihn in seiner Wohnung, wo er am wenigsten erwartet wurde, um sich zu überzeugen, daß er Ordnung halte im Lernen und im Leben. Sehr viele arme Studirende genossen Unterstützung bei ihm.

Wo er immer Mißstände gewahrte, oder wo er bessere Zustände zu Stande zu bringen hoffte, war er nicht ruhig, bis das Verkehrte abgeschafft, das Rechte zu Stande gebracht war. In dieser Hinsicht hatte er einen Muth und eine Zähigkeit, die man nur bewundern konnte. Niemand stand ihm zu hoch, daß er ihm nicht seine Meinung gesagt hätte, und so ungelegen er auch immer kommen mochte, so war er doch immer wieder mit seinem Caeterum censeo zur Hand. Er konnte noch nachgeben für den Moment, er konnte sich zurückziehen, allein es geschah nur, um die Zeit mitarbeiten

zu lassen, um neue Kräfte zu sammeln und um sich des Durchdringens um so mehr zu versichern. Jedem Rückzuge folgte immer nur ein um so entscheidenderer Sieg. Er wußte aber auch jeden Tadel in einer so bekümmerten und freundlichen Weise vorzubringen, daß er nie verletzte, wie lästig er auch fallen mochte; und seine Vorschläge wurden immer mit solcher Bescheidenheit vorgetragen, daß man von einer Anmaßung, die seiner Seele ganz fremd war, nie etwas verspüren konnte, wenn man gerecht sein wollte.

Als im Anfange des Jahres 1853 in Freising ein katholischer Gesellenverein gegründet wurde, war er der eifrigste Theilnehmer an demselben. Er gab Lehrstunden im Zeichnen und hielt in den Abendstunden belehrende und erheiternde Vorträge an die Gesellen. Drei Jahre lang brachte er jeden Sonntag Abend in diesem Vereine zu, und er war wohl die Seele des Vereines. Später, als sein Herzübel mehr überhand nahm, war es nicht mehr möglich, daran persönlich Theil zu nehmen; indessen versah er noch lange die Einzelnen, die zu ihm kamen, mit Vorlagen zum Zeichnen und unterstützte sie auf mannigfaltige Weise.

So lebte Sighart seinem Berufe als Lehrer und Priester in stiller Zurückgezogenheit, im traulichen Verkehre mit seinen Collegen, die zugleich seine aufrichtigen Freunde waren, voll Begeisterung für die kirchliche Kunst und eifrigst bemüht, dieselbe durch seine Schriften zu fördern, als i. J. 1860 von Seite des Königs Maximilian II. der ehrenvolle Auftrag an ihn erging, „die Geschichte der bildenden Künste im Königreiche Bayern“ zu schreiben. „Hatte ich,“ so schreibt er in der Vorrede zu diesem Werke, „seit Jahren, einer Mahnung Kugler's folgend, die Kunstbestrebungen und Kunstschätze Altbayerns zum Gegenstande meiner speciellen Studien und Schilderungen gemacht, so habe ich hier die Forschung auf alle Theile des heutigen Bayerns ausgedehnt, auf das ganze Gebiet zwischen den Alpen und dem Thüringerwalde, zwischen dem Böhmerwalde und der rauhen Alpe, zwischen dem Fichtelgebirge und den Vogesen.“ „Da steigerte sich,“ wie sein Freund Dr. Hyacinth Holland es ausspricht, „seine Thätigkeit in's Unglaubliche; der höchste Wunsch seines Herzens war erfüllt. Ohne seiner Lehrthätigkeit wesentlichen Abbruch zu thun, durchzog Sighart das durch den königlichen Auftrag begrenzte Terrain, pilgerte durch alle Städte, Märkte und Dörfer, suchte vom höchsten Bergkirchlein bis zur letzten Klosterruine alle noch irgend interessanten Ueberreste der Kunst auf, begleitet von einem Zeichner, Meister Weiß in Landshut, welcher alle noch unbekannten Werke in stylgetreuen

Scizzen copirte. Dazu suchte er in den Bibliotheken, durchmusterte die Schätze der Miniaturen und Handzeichnungen, und stöberte in Archiven nach kostbaren Rechnungen, Aufschreibungen und gleichzeitigen Documenten. Die so gewonnene Ausbeute ordnete er dann mit musterhafter Schönheit des Vortrages und übersichtlicher Klarheit. So entstand das oben angedeutete zweibändige Werk, welches in den Jahren 1862 und 1863 (Literarisch-artistische Anstalt der Cotta'schen Buchhandlung in München) erschien, ausgestattet mit vielen (200) trefflichen Illustrationen in Holzschnitt und mit einer staunenswerthen Fülle von bisher unbekannten Künstlernamen, welche mit und neben ihren meist glänzend geschilderten Werken der Vergessenheit entstiegen. Das Register der Steinmetzen, Maler und Metallarbeiter allein ist gegen den früheren Bestand wohl um ein Drittel vermehrt."

Die Uebernahme einer solchen Arbeit hätte offenbar jeden noch so ausgedehnten Urlaub gerechtfertigt; allein Sighart blieb auf seinem Posten und versah denselben ohne jede Unterbrechung. Nur einen freien Tag in jeder Woche hatte er sich ausgebeten, die auf denselben treffenden Stunden auf andere Tage verlegend. Es war dies der Mittwoch. Derselbe war nun drei Jahre lang dem Studium in der königl. Hofbibliothek in München gewidmet. In aller Frühe begab er sich jedesmal auf die Eisenbahn und, in München angekommen, brachte er jeden Augenblick der ihm so knapp zugemessenen Zeit in den Räumen der Bibliothek zu, unermüdet arbeitend und weder um Speise, noch um Trank sich kümmernd. Erst wenn die Bibliothek geschlossen wurde, verließ er den Ort seiner Thätigkeit, und nachdem er ein verspätetes Mittagmahl bei einem Freunde genossen hatte, trat er den Rückweg nach Freising an. Drei volle Jahre lang arbeitete er nach so vielen Vorstudien und Vorarbeiten unaufhörlich am diesem Werke. Die Oster- und Herbstferien waren den Wanderungen gewidmet. Auch die Reise nach Berlin war im Jahre 1862 im Interesse dieser Arbeit gemacht worden.

Das prachtvoll ausgestattete Werk fand allgemeine und große Anerkennung, und die königliche Academie der Künste und Wissenschaften in München nahm den Verfasser desselben als correspondirendes Mitglied auf am 18. Juli 1863. Als correspondirendes Mitglied der Academie lieferte er im darauffolgenden Jahre eine Abhandlung über ein Wachstafelbuch aus dem Kloster Polling in den Denkschriften der gelehrten Societät. Außerdem arbeitete er als sehr thätiges Mitglied an der in Würtemberg erscheinenden Zeitschrift „Kirchenschmuck," und lieferte auch für die in anderer Hinsicht

leider vom Geiste Sighart's abweichende „Bavaria" alle Artikel über Kunstgeschichte und über die Kunstdenkmäler der Gegenwart.

Mitten in diesen Arbeiten traf ihn ein harter Schlag, der ihn wie viele Andere tief verwundete. Sein Gönner und väterlicher Freund, Dr. Windischmann, hatte schon den Sommer über viel gelitten und mehr als einmal dem Tode in's Antlitz geschaut; und dennoch hatten die Freunde noch immer die Hoffnung gehegt, die noch ungebrochene Kraft des von Natur aus rüstigen Mannes würde die Krankheit noch gänzlich überwinden. Allein plötzlich kam am 23. Aug. 1861 die Trauerkunde, Windischmann sei verschieden. Sighart wußte den Werth dieses Mannes zu schätzen, er wußte, wie viel die Studienanstalt Freising, wie viel die ganze Diöcese ihm verdanke, und beweinte mit vielen Anderen diesen Verlust als einen unersetzlichen. Er entwarf ein Lebensbild des Seligen und legte es als eine Blume auf sein Grab [3]).

Durch seine Studien und durch die veröffentlichten Arbeiten war Sighart eine Kunst-Autorität in Bayern geworden. Kein Sonnta verging, an dem nicht einer oder mehrere Künstler von München kamen, um sich mit ihm über die ihnen obliegenden Arbeiten zu berathen, oder um ihn zu bitten, daß er ihnen Arbeit verschaffe, oder sich für sie verwende. Auch während der Woche ward er von Künstlern in Anspruch genommen. Die Geistlichen der Diöcese legten ihm, wo sie neue Altäre bauen oder Kirchenreparaturen vornehmen wollten, ihre Pläne vor, oder sie baten ihn, daß er ihnen Pläne entwerfe und die Restauration leite. Selten fand der geplagte Mann den ganzen Tag über eine ruhige Stunde. Seine vielen Arbeiten konnte er größtentheils nur in den Stunden der Nacht fertigen. Zu dem kamen dann noch die vielen Gutachten, die er, vom Erzbischöflichen Ordinariate dazu aufgefordert, zu geben hatte, wo nämlich die Pfarrer ihre Restaurations- oder Baupläne unmittelbar an die oberhirtliche Stelle eingesendet hatten.

Wenn man bedenkt, daß dieser Mann schon in seinen Studienjahren, dann während seines Aufenthaltes im Clerikalseminar und auch während der letzteren Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit sehr oft von einem bedenklichen Herzleiden heimgesucht wurde, kann man nur staunen über die Masse der von ihm gefertigten Arbeiten und über die fast ununterbrochene Thätigkeit in seinem Lehrerberuf. Die Last des letzteren fühlte er ganz besonders, wenn es sich

3) Dr. Friedrich Windischmann, ein Lebensbild. Augsburg bei Kranzfelder. 1861.

traf, daß er an einem Tage zwei Vorlesungen zu halten hatte. Anhaltendes Reden schien ihm am schwersten zu fallen und sein Uebel am leichtesten aufzuwecken. Die Thätigkeit am Schreibtische und selbst eine andauernde Bewegung des Körpers durch Gehen und Fahren schien nicht so nachtheilig auf ihn einzuwirken. Im Gegentheile, er kam von seinen Reisen insgemein neugekräftigt zurück. Als er im Herbste 1864 eine Reise nach Rom und Neapel unternehmen wollte, riethen ihm Viele von diesem Unternehmen ab; allein er kam neugestärkt an Gemüth und Körper zurück, voll Freuden über das große Glück, die heilige Stadt und den heiligen Vater gesehen zu haben. Zweimal hatte er das große Glück, den Stellvertreter Christi, den Vater der Christenheit zu sehen. Er war voll Lobes von der himmlischen Freundlichkeit des hohenpriesterlichen Greises und hatte seine größte Freude, von ihm erzählen zu können. Ebenso rühmte er die herablassende Güte seines ehemaligen Oberhirten, des Cardinals Reisach, der seinen lieben Sighart mit besonderer Auszeichnung behandelte. Den Erwerb aus seinem Aufenthalte in Rom legte er in einem lieblichen Büchlein nieder, das er „Reliquien aus Rom" betitelte[4]).

Diesen Titel, der beim ersten Anblicke etwas Anderes versprechen dürfte, erklärt er uns selber. „Die reichen Römer hatten bei ihren üppigen Mahlzeiten zu ihren Füßen zahlreiche Sclaven, die ohne Unterlaß des Winkes ihres Gebieters harrten. Was dann vom überreichen Mahle der Herren übrig geblieben, das fiel dieser beutegierigen Schaar zu. Diese Ueberreste des Herrentisches, diese Leckerbissen der armen Sclaven nannte man Reliquien oder Analekten . . . Das ewige Rom ist eine Göttertafel, an der seit Jahrhunderten die größten Geister voll Seligkeit gesessen und sich gelabt haben . . . Das Hauptmahl, das steht fest, ist bereits aufgezehrt von den in diesen Wissenskreisen gebietenden Herren. Doch scheint mir, daß einige Reliquien, einige Analekten immer noch übrig geblieben sind. Wo eine so endlose Fülle von verschiedenartigen Gerichten aufgetragen ist, kann der ganze Vorrath unmöglich je aufgezehrt werden. Einige Stückchen und Brosamen werden immer noch vorliegen für uns Spätgeborene und für alle noch Kommenden. Solche übriggebliebene Brosamen aufzulesen, auf solche mehr unbeachtete Gegenstände in Rom hinzuweisen, ist der Zweck dieser

4) Reliquien aus Rom. Zur Kunstgeschichte und Volkskunde. Gesammelt von Dr. J. Sighart. Augsburg 1865. Kranzfelder'sche Buchhandlung.

Zeilen und Schildereien." Dies Büchlein enthält in der bei Sighart gewohnten freundlichen Darstellung sehr viel Interessantes über die socialen Zustände in Rom, über den Charakter des römischen Volkes und über das vielgelästerte Priesterregiment. Auch für die Kunstgeschichte bietet dasselbe höchst wichtige Beiträge und selbst Neues, das sein Künstlerauge beachtet und der Beachtung anderer Kunstverständiger empfohlen hat.

Auf seiner Rückreise in die Heimath besuchte Sighart zum letzten Male seine in Paris verehelichte Schwester, bei der er mehrere Tage sich aufhielt, um die Kunstdenkmäler dieser Stadt zum zweiten Male zu besehen. Sechs Jahre früher (1858) war er das erste Mal in Frankreich, in Paris gewesen.

So lebte denn Sighart wieder seinen Studien und seinem Lehrer- und Schriftsteller-Beruf in Freising. Zweimal hatten sich seine Freunde in München die Hoffnung gemacht, ihn an die Universität zu bringen, allein jedes Mal vergebens. Sighart war ein Bayer, war gläubiger Christ, war Priester der katholischen Kirche, und Männer mit diesen Eigenschaften wollte man nicht neu anstellen. Einmal wäre es all dem ungeachtet doch zu Stande gekommen, da erinnerte man sich, daß man noch einen Carriere habe, der von all' diesen mißliebigen Eigenschaften nichts an sich hatte, und der doch eine leere Stelle ausfüllen und eine disponible Besoldung beziehen könnte. Somit blieb Sighart in Freising. Nun wurde im Frühjahre 1866 eine Domcapitularstelle in München erledigt. Sighart's Freunde in München waren der Meinung, die Befreiung von den anstrengenden öffentlichen Vorträgen könnte dem eifrigen Lehrer erwünscht und für seine Gesundheit vortheilhaft sein. Seine Freunde in Freising befürchteten, er werde in München theils durch die vielen Arbeiten seiner neuen Stellung, theils durch anderwärtige Geschäfte zu sehr in Anspruch genommen werden, und die für seinen leidenden Zustand so nothwendige innere und äußere Ruhe werde ihm gänzlich mangeln. Deßhalb mißriethen sie ihm, eine Veränderung seiner bisherigen Stellung in diesem Sinne. Er selbst war mehr entschlossen zum Bleiben, als zum Wandern, und er erschrack ernstlich, als er die Nachricht erhielt, die Mitglieder des Domcapitels hätten ihn am 23. Juni 1866 zu ihrem Collega erwählt. Die Erledigung der zu besetzenden Stelle war nämlich in einen jener drei Monate gefallen, in welchen das Recht der freien Wahl den Domcapitularen zustand. Diesen war nämlich daran gelegen, eine so tüchtige Arbeitskraft, wie sie in Sighart allgemein anerkannt war,

für ihr Collegium zu gewinnen, und zumal Denjenigen in ihrer Mitte zu haben, der seit Jahren in der wichtigen Angelegenheit der Kirchenrestaurationen in der ganzen Diöcese das letzte entscheidende Wort gesprochen. Die bisherigen Collegen sahen ihn mit doppelt schwerem Herzen scheiden. Fürs Erste waren sie durch ein zwanzigjähriges Beisammensein mit ihm so zusammengewachsen, daß sie sich nur im Zusammenleben mit ihm als Theile desselben Ganzen, als Lehrer an derselben Anstalt denken konnten. Fürs Zweite konnten sie sich der Furcht nicht erwehren, die neue Stellung und der Aufenthalt in München würden die Nägel zu einem zu früh gezimmerten Sarge sein. Er selber schien es leichter zu nehmen. Bis zum Jahresschlusse blieb er noch in Freising, vollendete die vorzutragenden Lehrgegenstände und löste sich allmälig von der gewohnten Weise des Daseins ab. Seine Freunde tröstete er damit, daß er gewiß oft wiederkommen werde, und daß er auch in München zu finden sei. Die Liebe sei an keinen Ort gebunden und an das leibliche Scheiden müsse man sich gewöhnen.

Sighart trat im Herbste 1866 in sein neues Amt ein und widmete sich mit dem größten Eifer und ebenso großem Geschicke seinem neuen Berufe. Allein die Arbeiten im Ordinariate waren nicht das Einzige, was ihn beschäftigte. Eine lange Reihe von Künstlern erkannten ihn als ihren Führer und Schützer und beanspruchten Unterstützung in ihren Arbeiten und Rath und Verwendung für sich und ihre Werke. Dazu kamen zahlreiche gesellschaftliche Verbindungen, sowie seine Betheiligung am Kunstverein und am katholischen Casino. Der Winter hatte kaum recht begonnen, so las man in öffentlichen Blättern immer wieder die Anzeige, daß Dr. Sighart einen Vortrag halte, jetzt im Kunstverein, jetzt im Casino, jetzt bei einer anderen Versammlung.

Auf die Warnung eines Freundes vor solcher übermäßiger Anstrengung schrieb er am 27. Dec. 1866 ... „Ich wäre diese Woche gerne nach Freising zur Mission gegangen, aber es ging nicht bisher ob der vielen Geschäfte und Verrichtungen. Am Samstag habe ich Vortrag im Casino, am Sonntag muß ich im Kunstvereins-Ausschuß sein. Du sagst zwar, ich soll „Nein" sagen lernen, aber ich mag wenig gemein haben mit dem Geiste, der verneint. Und bisher konnte ich nicht abschlagen. Wenn der alte edle Ritter R....... kommt und bettelt, ebenso Graf A..., kann ich doch nicht sagen: Ich will nicht. Es ging bisher in Gottes Namen! Weit unangenehmer sind mir manche Referate..."

In demselben Briefe bemerkte er noch: „Meine clerikale

Uniform, Hut und Mantel, sind noch in Freising. Wenn mein Nachfolger sie ablösen will, so verwende den Erlös für den Bonifaciusverein, dem ich, wie du weißt, immer gewogen war."

Schon während des Winters hatte sich, wie auch früher in Freising, heftiges Herzklopfen eingestellt. Einmal war es in einer bisher noch nicht gekannten Weise andauernd geworden. Da saß er jedesmal Stunden lang ganz bewegungslos im Lehnstuhl. Jedes Wort, das er sprechen wollte, verursachte ihm neue Beengung. War der Anfall vorüber, so blieb er einen ganzen Tag lang gänzlich ermattet und niedergeschlagen. Je länger die Zeit des Leidens dauerte, desto größer ward die nachfolgende Schwäche. In den letzten Jahren seines Aufenthaltes in Freising waren die Anfälle seltener geworden.

Indessen war der Winter mit seinen vielen Arbeiten vorübergegangen und Jedermann erwartete, der Frühling und Sommer würden den lieben Freund auf's Neue stärken. Er hatte sich zum Erstaunen leicht in die neuen Verhältnisse hineingelebt, und er gestand auch offen, daß er recht gerne in München sei. Ueberall fand der Liebenswürdige freundliches Entgegenkommen und aufrichtige Verehrung und Liebe. Sein Hochwürdigster Oberhirt wußte, welch eine Perle er an dem jungen geistlichen Rathe hatte und war ihm in besonderer Huld gewogen. Die Collegen achteten und liebten ihn, und zeigten dies bei jedem Anlasse.

Schon Wochen lang war Sighart von wiederkehrenden Anfällen seines Leidens verschont geblieben. Auf einmal, am Feste der Himmelfahrt des Herrn, befiel ihn ein so heftiges Herzklopfen, wie man es kaum noch bisher bemerkt hatte, und dauerte drei Tage lang. Er hatte sich kaum von diesem Anfalle erholt, so kam am heiligen Pfingstfeste das Uebel in einer so heftigen Weise, wie man es bisher noch gar nicht gesehen. Es verging eine ganze Woche, es vergingen mehrere Wochen, ohne daß man im Geringsten eine Linderung verspüren konnte. Der Kranke saß unablässig in seinem Lehnstuhle, ohne der Wohlthat eines erquickenden Schlafes auch nur eine Stunde lang zu genießen, und fast ohne jegliche Nahrung. Die Beängstigung wurde oft so groß, daß man ihn auf seinem Stuhle in die Nähe des offenen Fensters bringen mußte, damit er wieder etwas Luft einathmen konnte. Dabei war er so geduldig, so ergeben in den heiligen Willen Gottes, so voll Sehnsucht nach dem seligen Heimgange, daß man sich nur erbauen konnte.

Gegen Ende des Monats Juni, da man täglich die Trauerkunde von seinem Hinscheiden erwartete, sendete er einem Freunde ein Bildchen, auf das er mit zitternder Hand kaum leserlich geschrieben hatte:

Das Herz
Drängt himmelwärts

Joachim Sighart
ἐκ γένους τῶν ἀνελπίδων.

„Er schaute wiederholt dem Tode in's Angesicht, ja bei aller Ergebung in den Willen Gottes sehnte er sich darnach. Die Aehre, sich neigend schon von der Fülle goldener Körner, war noch nicht vollkommen reif für die himmlische Scheuer." Gegen sein und Aller Erwarten erholte er sich noch einmal. An seinem Namenstage (18. August) konnte er zu seinem großen Troste das erste Mal wieder nach zehnwöchentlicher Unterbrechung die heilige Messe feiern. Die Aerzte riethen jetzt einen Aufenthalt auf dem Lande. Sighart begab sich gegen das Ende des Monats in das nahegelegene Pasing zu seinem Freunde Wörnzhofer und blieb bei ihm bis gegen Ende October. Hier erholte er sich von Woche zu Woche der Art, daß man wieder die freudigsten Hoffnungen schöpfte. Nach München zurückgekehrt, wohnte er wieder den Rathssitzungen bei und unterzog sich den Arbeiten. Die Collegen riethen ihm Schonung und er schonte sich wirklich.

Am Allerseelensonntag (3. Nov.) wollte er noch dem Drange seines Herzens Rechnung tragen und eine Pflicht kindlicher Pietät erfüllen. Er hatte während seines Aufenthaltes in Freising das Grab seiner inniggeliebten Mutter, der er so Vieles verdankte, wohl unzählige Male besucht. Auch im vorigen Jahre war er um dieselbe Zeit nach Freising gekommen, um am Grabe der Mutter zu beten. Ohne Jemanden von seinem Vorhaben etwas zu sagen, verließ er am bezeichneten Tage um halb zehn Uhr seine Wohnung, um noch einmal das Grab der Mutter zu besuchen. Er kam sehr erschöpft in Freising an, ging zuerst auf den Gottesacker, kam dann in das Klösterlein, an dem er sechszehn Jahre lang die Beichtvaterstelle versehen hatte, und aß etwas Weniges zu Mittag. Die große Freude, welche die Nonnen und die armen Kinder über dies Wiedersehen an den Tag legten, belebte und erquickte ihn sichtbar. Sobald seine Freunde von seiner Anwesenheit gehört hatten, besuchten sie ihn im Klösterlein. Sie wollten es verhindern, daß er den Domberg besteige und sich etwa schade. Allein er ließ sich es nicht neh-

men. Er wollte den Dom, den er vor sechszehn Jahren beschrieben, noch einmal sehen; er wollte in dem Hause, in dem er so viele Jahre in Frieden und Eintracht gelebt, noch einmal einkehren; er wollte das Zimmer, in dem er so viel gearbeitet, noch einmal betreten. Mühevoll und langsam ging es den Berg hinan. Getröstet und froh weilte er ein paar Stunden im ehemaligen Heimathshause, um dann von demselben und vom Domberg und Freising Abschied zu nehmen — auf immer. Ob er das dachte, wissen wir nicht; allein wer ihn sah, ward der Ueberzeugung, er sehe ihn das letzte Mal. Die Freunde begleiteten ihn zum Bahnhofe — zum letzten Male. — Er kam glücklich nach Hause zurück und blieb der festen Meinung, dieser Ausflug habe ihn viel mehr erfrischt und gehoben, als daß er ihm geschadet hätte. Man merkte auch wirklich in der nächsten Zeit keine größere Schwäche, und es stellte sich kein Herzklopfen ein. Er lebte noch drei Wochen in der gewohnten äußersten Schonung, ohne daß man eine Aenderung verspürte. Jetzt kam plötzlich wieder ein Anfall. Am 29. November hatte er in der Frühstunde zum letzten Male das heilige Opfer dargebracht, am Abende lag er schon todtkrank darnieder. Drei volle Wochen lag er auf seinem Schmerzenslager, den Kelch des Leidens voll Ergebung austrinkend. Seiner Umgebung verbarg er nach Kräften die ganze Bitterkeit seines Leidens. Jede Erleichterung benützte er, um Andere in dem Gedanken zu bestärken, daß doch noch besser werden könne. Acht Tage vor seinem Hinscheiden, als ein Freund von der Ferne ihn noch einmal besuchte, beklagte er es, daß derselbe bei so schlechtem Wetter den Weg gemacht, und klagte über zeitweise Betäubung und Verwirrung im Kopfe. Indessen war er doch bei vollem Bewußtsein. Tags zuvor hatte er nochmals die heil. Sterbesacramente empfangen. So litt er fort bis zum 20. December. Er hatte nur mehr für Gebete ein Ohr und ein Verständniß. Herr Domcapitular Dr. Rampf war viele Zeit bei ihm und betete mit ihm. Am bezeichneten Tage Abends dreiviertel sieben Uhr übergab er seine kindlich fromme, gottliebende Seele in die Hände seines Schöpfers. Er verschied unter dem Gebete des ihm beistehenden Priesters.

„Möchte unser Ende sein, wie das Ende dieses treuen Dieners des Herrn!"

So hat der edle Freund gelebt, so ist er dahingeschieden. Es ist dies wohl nur ein Umriß seines äußeren Lebens; allein selbst in diesem treten uns so viele erhebende Momente entgegen, daß wir an einem überaus reichen inneren,

durch Gottes erbarmende Liebe getragenen und durch göttliche Gnade geheiligten Leben gar nicht zweifeln können. Sein innerer Adel prägte sich im Aeußeren so wahrnehmbar und unzweideutig aus, daß ein Jeder, der für den wahren Werth eines Menschen und für eine höhere geistige Weihe noch ein Organ bewahrt hat, ihm beim ersten Anblicke gut sein und ihn lieben mußte.

„Er war ein Liebling Gottes und der Menschen. Sein Andenken bleibe unter uns im Segen.“

Jocham.

XXIII.

Das Leben der gottseligen Katharina Emmerich.

Von P. Schmöger.

Nach langer Vorarbeit und Erwartung ist Ende vorigen Jahres der erste, die Jahre 1774—1819 umfassende Band des Lebens dieser Begnadigten von P. Schmöger, dem Herausgeber des von 1858 — 1860 erschienenen Lebens Christi nach den von Clemens Brentano aufgeschriebenen Gesichten der Emmerich, erschienen[1]). Wenn je ein Buch mit Sorgfalt und Liebe geschrieben wurde, so ist es gewiß dieses Buch, das auch sicherlich, wie die Betrachtungen der gottseligen Emmerich selbst, seinen gesegneten Weg durch die deutschen, ja durch alle christlichen Lande finden wird.

Das Erste, worauf es bei einer solchen Lebensbeschreibung ankommt, ist historische Sicherheit der Thatsachen. In dieser Beziehung dienten als wichtigste Quelle die Originalakten der im Jahre 1813 über Emmerich geführten kirchlichen Untersuchung, welche von dem damaligen münsterischen Generalvikar, Clemens August von Droste Vischering mit der größten Umsicht dirigirt und von den zuverlässigsten Männern geführt wurde. Wenn P. Schmöger im Hinblick darauf sagen kann: „Durch sorgfältige Benutzung der Unter-

1) Das Leben der gottseligen Katharina Emmerich von P. K. E. Schmöger, aus der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Erster Band. Vom Jahre 1774—1819. Mit Erlaubniß der Ordensoberen und mit Approbation des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Limburg. Mit einem Stahlstich von Steinle. Freiburg i. Br. bei Herder. 1867. Dedicirt ist das Werk Sr. Em. dem Cardinal Reisach. Das Porträt der Emmerich, das auf einer, wie Kundige versichern, sehr ähnlichen Zeichnung Brentano's beruht, ist ein Kunstwerk Steinle's und Keller's.

suchungsakten, welche Clemens Brentano nie zu Gesicht bekommen hatte, wurde es dem Verfasser möglich, seiner Darstellung so gewichtige Zeugnisse zu Grunde zu legen, wie sie in höherem Grade keine Lebensgeschichte einer anderen ähnlich begnadigten Persönlichkeit besitzen kann" — so hat er zugleich durch die wörtliche und ausführliche Mittheilung aller irgend wichtigen Bestandtheile dieser Akten, dem Leser selbst vollständige Einsicht in die Quellen gestattet und eigenes Urtheil ermöglicht. Freilich sind dadurch manche Wiederholungen und Breiten unvermeidlich geworden und ist in der zweiten Hälfte des vorliegenden Bandes, wo diese Untersuchungen in extenso gegeben werden, der Fluß und die Formschönheit der Darstellung, welche die erste Hälfte auszeichnet, in etwas beeinträchtigt worden; aber dennoch glauben wir, daß der Verfasser gut daran gethan hat, die Akten selbst so vollständig als möglich mitzutheilen. Ist das Werk, das zugleich als Quelle dient, vollendet, so steht ja nichts im Wege auch ein kürzeres Leben der Begnadigten zu schreiben und darin die Rücksicht auf die Darstellung mehr in den Vordergrund treten zu lassen. Uebrigens bieten uns diese Aktenauszüge nicht blos den Vortheil, selbst historische Critik üben zu können, sondern sie stellen uns auch sowohl die Emmerich selbst, als ihre ganze Umgebung so unmittelbar und treu, so frei von jeder subjectiven Zuthat vor Augen, wie es keine schriftstellerische Leistung in dem Grade thun könnte. In dieser Beziehung sagt Bischof Dupanloup in seinem Vorworte zu Gabuels Leben Holzhausers gewiß mit Recht: „Ein anderer Punkt, den die Verfasser von Lebensbeschreibungen recht in's Auge fassen sollten, ist der, daß in solchen Büchern die Allgemeinheiten wenig Werth haben, während die Einzelnheiten fast Alles sind. Denn die einzelnen Züge sind es, die uns erbauen und uns ein klares Bild vor Augen stellen ... Einzelnzüge also, bestimmte und zahlreiche Thatsachen! Sie müssen aber, so weit es möglich ist, von den Zeitgenossen erzählt werden ...

Denn diese haben den Betreffenden gesehen und gekannt, und sie sprechen von ihm mit einem Ausdrucke, wie es andere nicht vermögen. An die Berichte solcher Augenzeugen muß man sich halten und sie mit ihren eigenen Worten wiedergeben, die da kostbarer sind, als Alles, was der beredteste Schriftsteller schaffen kann. Thatsachen also verlange ich und noch mehr Worte aus dem Munde des Heiligen selbst. (Doupanloups redet zunächst von Lebensbeschreibungen der Heiligen); denn die Worte sind es, die uns ein Bild der Seele geben. Man muß also möglichst den Heiligen selbst reden lassen ..." Dieser Anforderung hat P. Schmöger in hohem Grade entsprochen.

Nächst den Untersuchungsakten, waren eine Quelle die Aufzeichnungen Brentano's, über das, was er von der Emmerich selbst und von den Zeugen ihres Lebens erfahren hätte. Wir werden ohne Zweifel im zweiten Bande über die Natur und Zuverlässigkeit der Brentano'schen Aufzeichnungen, über deren Treue sich der Verfasser bereits früher im Leben Christi ausgesprochen, ausführlichere Mittheilungen und Erörterungen empfangen. So viel ist gewiß, daß seine in diesem Bande enthaltenen Mittheilungen nicht nur das Gepräge schlichtester Wahrheit an sich tragen, sondern auch durch die trockenen Untersuchungsakten volle Bestätigung empfangen. Eine dritte Quelle sind die Erhebungen, welche P. Schmöger selbst noch an Ort und Stelle über die Emmerich machte und an Flugschriften und Notizen aus dem Anfang des Jahrhunderts zumal von 1813 zusammenbrachte, wobei ihm namentlich zwei, nun verewigte Verehrer der Begnadigten, Domdechant Krabbe in Münster und Geheimer Ober-Regierungsrath Aulike in Berlin behilflich waren.

Von dem Leben der Emmerich, wie es uns P. Schmöger darlegt, in kurzem Auszuge ein entsprechendes Bild zu geben, ist unmöglich; denn gerade darin besteht der Vorzug dieser Biographei, daß wir der Begnadigten auf allen Schritten und Tritten ihres äußerlich so einfachen, innerlich

so reichen Lebens folgen, und daß uns dasselbe meistens durch die eigenen Worte der Emmerich und ihrer Zeitgenossen, ihrer Geschwister, Bekannten, ihrer Genossinen in der Welt und im Kloster, ihrer Vorgesetzten, Seelsorger und Beichtväter geschildert wird. Das muß man vollständig lesen, und können wir nur sagen, daß diese Lektüre einen unvergleichlichen Genuß und Gewinn darbietet.

Katharina Emmerich ist am berühmtesten durch ihre betrachtenden Gesichte über die gesammte heilige Geschichte, die Geschichte der Kirche bis auf den heutigen Tag eingeschlossen, eine Beschauung, welche in ihrer frühesten Kindheit begann und bis zu ihrem Tode fortdauerte, und von welcher Görres wohl mit Recht urtheilt, daß sie „im Ganzen das wunderbarste, reichste, umfassendste, tiefsinnigste und ergreifendste Gesicht sei, das sich je in dieser Art mystischer Auffassungsweise gebildet[2].“ Dazu kommt ihre Stigmatisirung und ihre gleichfalls schon in früher Kindheit beginnenden mystischen Krankheiten und Leiden, die sie stellvertretend und sühnend für Andere übernahm. Was uns aber mehr noch als dieses interesirte, ist der durch P. Schmögers urkundliche Darstellungen, wie uns scheint, vollständig geführten Beweis einer das gewöhnliche Maß weit übersteigenden durch und durch ächten Tugend und Frömmigkeit, welche die Begnadigte während ihres ganzen Lebens bewährte.

Es scheint keinem begründeten Zweifel zu unterliegen, daß sie die Taufgnade bis zum Tode unversehrt bewahrt hat. Durch übernatürliches Licht und die Erziehung schlichter frommer Eltern geführt, war ihr Herz vom ersten Erwachen des Bewußtseins an auf Gott gerichtet und wurde von Tag zu Tag mehr in ihm befestigt; ein wunderbares Verständniß und ein mächtiger Zug der Liebe zog sie immer mehr zu allem Heiligen und Göttlichen hin. Schon als ganz kleines Kind war sie still und sanft. Ihre Seelenreinheit und Un-

2) Mystik, B. 2. S. 348.

schuld war so ernst und stark, daß sie schon als dreijähriges Kind zu beten pflegte, Gott möge sie jetzt sterben lassen, damit sie ihn nicht später mit einer Sünde beleidige. Nach dem Zeugnisse Obergs sprach sie, wenn sie zum Ausgehen die Schwelle des Hauses überschritt, voll Eifer: „Mögtest du doch gleich todt vor der Thüre niederfallen, so beleidigst du Gott nicht." Dazu kam von Kindheit an ein Verlangen nach Leiden und eine merkwürdige Freudigkeit in den Leiden, die ihr reichlichst zu Theil wurden, verbunden mit freiwilligen beständigen Abtödtungen und stets zunehmenden Strengheiten, zunächst nicht für sich, sondern für Andere, für die Armen, die Sünder, die Leidenden, die Abgestorbenen. Und ebenso war es auch mit ihrem fast ununterbrochenen Gebete, das gleichfalls meistens mit vielen Abtödtungen verknüpft war, wie sie denn schon als Kind in merkwürdig beharrlicher Weise das Wachen und das nächtliche Gebet übte. Die nächste Quelle dieses ihres Eifers in Gebet oder Abtödtung war ihr christliches Mitleiden und ihr unbefangener felsenfester Glaube, daß durch Gebet und Leiden Alles von Gott zu erlangen sei und ohne diese nichts. Sie pflegte schon als Kind, oft mit augenblicklichem Erfolge, zu beten, wenn sie andere Kinder krank und weinend sah, Gott möge ihr diese Leiden auferlegen und jene davon befreien. Sie pflegte dann zu Gott zu sagen: „Wenn ein Armer nicht bittet und flehet, so bekommt er keine Gaben. So hilfst du, o Gott, auch jenen nicht, die nicht beten und nicht dulden wollen. Siehe, ich rufe und bete für sie, die es selbst nicht thun wollen." Bei jeder Mahlzeit that sie sich in aller Weise Abbruch, suchte das Schlechteste zu bekommen und aß überhaupt so wenig, daß es unbegreiflich schien, wie sie bestehen könne. Dabei sprach sie in ihrem Herzen: „Ich gebe es dir, o Gott, damit du es den Armen zuwendest, die es am Nöthigsten haben." Sah sie an einem Kinde üble Gewohnheiten und Fehler, so betete sie nicht nur um dessen Besserung, sondern legte sich auch eine Buße für dasselbe auf und begehrte von Gott, für das

Kind die Buße tragen zu dürfen. Als sie im späteren Alter darüber Rechenschaft geben mußte, wie sie dazu gekommen sei, gab sie die Antwort: „Ich kann nicht sagen, wer es mich gelehrt; aber es liegt dies schon im Mitleiden. Ich habe immer gefühlt, wir alle seien in Jesus Christus ein Leib; und wie der Finger meiner Hand schmerzte mich das Wohl des Nächsten. Von Kindheit an habe ich die Krankheiten anderer auf mich erfleht. Ich hatte dabei die Meinung, Gott sende keine Leiden ohne besondere Ursache, und es müsse damit immer etwas bezahlt werden. Daß das Leiden manchmal so stark auf Einen drücke, das dachte ich, komme daher, weil Niemand mithelfen wolle, ihn aus den Schulden zu bringen. Da betete ich dann zu Gott, er möge mich für ihn bezahlen lassen, und bat das Jesuskind, daß es mir helfe; und ich hatte dann bald Schmerzen genug." Wie ernst, ja heroisch aber Katharina in diesem ihrem Eintreten für andere war, zeigte das Kind bei mehreren Anlässen auch durch die äußere That. Sie war einmal in einem fremden Hause bei einem kranken Kinde mit dessen Mutter, als der betrunkene Vater hereinkam und ein Beil nach der Frau schleuderte, das dem kranken Kinde den Kopf zu zerschmettern drohte. Rasch trat Katharina in den Wurf, so daß das Beil ihr eigenes Haupt streifte, dadurch aber von der Wiege abgelenkt wurde. Als sie einmal Kinder beim Spiele die Schamhaftigkeit verletzen sah, gerieth sie nicht blos in die heftigste Trauer, sondern warf sich auch sofort in Nesseln und bat Gott, er möge diese Schmerzen als Buße für die Sünde annehmen. Ein besonderes Mitleiden hatte sie auch mit den Juden, wegen ihrer Verblendung. Nicht minder eifrig als in Werken der geistlichen, war sie auch in Werken der leiblichen Barmherzigkeit. Was sie als Kind nur immer verschenken konnte, gab sie den Armen und war unermüdlich in allen ihr möglichen Hilfeleistungen. So hatte sie schon früh ein ganz besonderes Geschick Wunden zu verbinden, und bald pflegte sie mit heroischer Selbstüberwindung, um die Kranken

zu schonen, bei solcher Gelegenheit Wunden und Geschwüre auszusaugen. Wir werden später sehen, wie sie jedesmal Alles, was sie jahrelang erspart hatte, um ihre Klostermitgift zusammen zu bringen, immer wieder an Armen verschenkte und so das zum Opfer brachte, was ihr auf Erden das theuerste war. Bezüglich der Tugend der Reinigkeit legte später ihr Gewissensführer Overberg das Zeugniß ab: „Anna Katharina hat von Kindheit an nie eine Regung der Sinnnlichkeit empfunden und hat sich niemals über eine Unreinheit, selbst nicht in Gedanken anzuklagen gehabt." Es war das vorzüglich die Frucht ihrer von Kindheit geübten äußerlichen und innerlichen Abtödtung in Allem. Allein derselbe gewiß überaus zuverlässige Beurtheiler bezeugt von ihr auch jene weit höhere und vollkommenere Reinheit des Herzens von jeder Anhänglichkeit an irdische Dinge, der vorzüglich die Anschauung Gottes verheißen ist. Er sagt: „Von ihrem sechsten Jahre an kannte Anna Katharina keine Freude, außer in Gott, und kein anderes Leid und Betrübniß, als darüber, daß dieser gütigste Gott von den Menschen beleidigt werde. Als sie angefangen der Abtödtung und Enthaltung sich zu befleißen, erwachte in ihrem Herzen solche Liebe Gottes, daß sie zu beten pflegte: Auch wenn es keinen Himmel, keine Hölle und kein Fegfeuer geben würde, wollte ich dich, o mein Gott, doch über Alles aus meinem ganzen Herzen lieben."

Die einzig sichere Erprobung wahrer Heiligkeit ist Demuth und Gehorsam; bei einer Person aber, die der außerordentlichsten Gnadengaben sich rühmen konnte, wird Alles darauf ankommen, ob sie hierin vollkommen erfunden wird. Auch in dieser Beziehung scheint die Emmerich die sorgfältigste Prüfung ihres Lebens, wie sie uns durch P. Schmögers Werk ermöglicht wird, glänzend zu bestehen. Alle Zeugen und alle Umstände ihres Lebens stimmen darin überein, daß nichts ihr fremder war, als geistlicher Stolz, als feine Eitelkeit und Selbsttäuschung, als Ueberspanntheit, Schwärmerei, Unnatür-

lichkeit, als Eigenwillen und Ungehorsam, als Unredlichkeit und Falschheit irgend einer Art. Sie hatte von Natur einen lebhaften und munteren Charakter und eine bis in ihr Alter ungetrübt fortbestehende kindliche Unbefangenheit. Die göttliche Vorsehung hat sie stets in Verhältnisse gesetzt, die für ungesunde Frömmigkeit und geistliche Eitelkeit keinen Boden und keine Nahrung boten. Ihre Eltern, fromme und derbe westphälische Bauersleute liebten sie, aber hielten sie sehr streng. Wegen ihrer Lebhaftigkeit, noch öfter aber aus Anlaß ihres innerlichen Lebens und ihrer übernatürlichen Zustände, die man nicht kannte und nicht verstand, wurde sie oft zurecht gewiesen und gestraft. Sie hielt sich daher für sehr schlimm und für jeder Bestrafung würdig. Sie hat darüber später auf Befragen folgendes Bekenntniß abgelegt: „Ich war von Jugend auf hitzig und eigensinnig und bin deßhalb oft von den Eltern bestraft worden. Die Abtödtungen meines Eigensinnes kosteten mich die größte Mühe. Da mich nun die Eltern oft tadelten, aber niemals lobten, so hielt ich mich für das schlechteste Kind in der Welt, und mir war oft sehr bange, als möchte ich übel bei Gott stehen." Ihre Beichtväter in ihrer Jugend waren schlichte Männer, die, wie ihre ganze Zeit und Umgebung, von Nichts weiter entfernt waren, als von Ueberschwänglichkeit. Aber mehr noch als durch die äußeren Verhältnisse wurde sie durch die innerliche Führung und Erziehung, die ihr Gott angedeihen ließ, frühzeitig zur wahren Demuth geführt, so daß sie die Vernichtung jeder Regung des Eigenwillens durch vollkommenen Gehorsam, und die Erlangung der Aufrichtigkeit und Herzenseinfalt von Kindheit an bis zu ihrem Tode zum Mittelpunkt ihres ganzen inneren und äußeren Lebens machte. Sie konnte später das Geständniß ablegen: „Der Gehorsam war meine Stärke und mein Trost. Durch den Gehorsam konnte ich freudig und fröhlich beten, konnte mit Gott sein und mein Herz blieb frei." Ueber die kleinsten Sünden empfand sie die heftigste Reue und legte sich die empfindlichsten Bußen auf.

So faßte sie in ihrem fünften Jahre den Vorsatz und hielt ihn, nie mehr von einem Apfel zu essen, weil sie nach einem Apfel im Garten des Nachbars verlangt hatte, und als sie einst eine Bäuerin, die ihren Eltern übel nachgeredet, im Vorübergehen nicht gegrüßt hatte, wurde sie sogleich von heftiger Reue ergriffen, lief der Bäuerin nach und bat sie wegen ihrer Unfreundlichkeit um Verzeihung. Als sie zum erstenmale beichtete, bat sie Vater und Mutter flehentlich, ihr doch zur vollkommenen Erkenntniß ihrer Sünden behilflich zu sein. Das Kind sprach damals die merkwürdigen Worte: „Ich will keine Heimlichkeit, keine Falte in meinem Herzen. Käme ein Engel zu mir, an dem ich eine Falte sähe, ich müßte sagen, er hat einen Theil am bösen Feind, der in den Winkeln und Falten der Herzen sich verbergen will.“

Ueber ihre erste hl. Communion bezeugt Overberg: „Anna Katharina hat bei der ersten hl. Communion nicht viel von Gott erfleht; sie betete vornehmlich dafür, daß er sie zu einem recht guten Kinde machen möge, daß er sie ganz so werden lasse, wie er sie haben wolle .... Von diesem Tage an wurde ihr Streben nach Entsagung und Abtödtung noch ernster und gründlicher als früher, denn sie hatte die feste Ueberzeugung, daß es ohne Mortification unmöglich ist, sich Gott vollkommen zu ergeben. Es war ihre Liebe zu Jesus Christus, die sie hierin unterwies, weßhalb sie sagte: ich habe oft erfahren, daß die Liebe zu Geschöpfen manchen Menschen zu großen und mühseligen Werken bewegen kann; warum sollte die Liebe zu Jesus nicht viel mehr vermögen? Ihre Augen tödtete Anna Katharina ab, indem sie dieselben niederschlug oder abwendete, wenn etwas Schönes und Angenehmes oder Dinge zu sehen waren, welche die Neugierde reizen konnte ... War etwas Liebliches oder Neues oder Anziehendes zu hören, so dachte sie: nein, ich gebe dazu meine Ohren nicht her ... Die Zunge tödtete sie ab, indem sie verschwieg, was sie gerne hätte sagen wollen, und Solches nicht aß, woran sie einen Wohlgeschmack gefunden hätte. Als die Eltern dieß bemerk-

ten, nahmen sie es für Eigensinn und nöthigten durch Vorwürfe Anna Katharina, dann und wann von solchen Speisen zu genießen . . . Dem inneren Gefühle versagte sie manche Freude, die sie ohne Gefahr hätte empfangen dürfen. Ihren Leib peinigte sie mit Nesseln, mit Stricken und Bußgürteln. Sie bediente sich lange Zeit eines doppelten Kreuzes von Holz zur Schlafstätte, oder legte über zwei längere Stücke Holz zwei Querbalken, um darauf ihrer kurzen Nachtruhe zu pflegen."

Anna Katharina war ungewöhnlich geschickt und fleißig in allen Haus- und Feldarbeiten, wie auch später in weiblichen Arbeiten. Durch ihre Gebete und Gesichte wurde sie daran nicht gehindert, vielmehr, wie es scheint, gefördert. Schon im fünften oder sechsten Lebensjahre erhielt sie in einem Gesicht den Beruf zum Kloster. Von da an hatte sie das feste Vertrauen, es werde so geschehen. Dieser Ruf wiederholte sich von Zeit zu Zeit und ging damit eine Vorbereitung und Führung durch die merkwürdigsten Erleuchtungen und Belehrungen über den Ordensstand Hand in Hand. Als sie zwölf Jahre alt war, kam sie zu einem ihr verwandten Bauern, der gleichfalls Emmerich hieß, in Dienst. Dessen Ehefrau legte über die Emmerich in der Untersuchung von 1813 folgendes Zeugniß ab: „Als Anna Katharina zwölf oder dreizehn Jahre alt war, wohnte sie in meinem Hause und hütete die Kühe. Sie betrug sich gegen Alle im Hause artig und gefällig, und ich habe nie an ihr etwas auszusetzen gefunden. Wir haben uns immer sehr freundlich mit einander betragen. Sie ging nie zu einer Lustbarkeit, sondern lieber nach der Kirche, denn sie war sehr andächtig, sehr fleißig, sehr getreu und stille für sich. Von Jedem redete sie gut und sagte immer, sie wolle es auf der Welt nicht gut haben, sie trug keine Hemde, sondern einen rauhen wollenen Rock. Sie war sehr gutherzig und fastete viel, und entschuldigte sich dann, sie wäre eben zum Essen nicht aufgelegt. Wenn ich ihr anrieth, doch ihr Vorhaben, ein Nönnchen zu werden, aufzugeben,

weil sie all das Ihrige zusetzen müßte, so antwortete sie: davon müßt Ihr nicht sprechen, sonst bin ich Eure Freundin nicht. Das muß ich thun und will es thun.“ Wegen ihrer Schwächlichkeit kam sie darauf, nachdem sie einige Zeit bei den Eltern gewesen, zu einer Nähterin, Elisabeth Krabbe in Koesfeld, in die Lehre. Sie blieb hier zwei Jahre. In der Untersuchung sagte die Elisabeth Krabbe von ihr aus: „So lange sie bei mir war, hat sie sich immer recht gut aufgeführt; sie war sehr fleißig, auf mein Wort immer willig, ohne zu widersprechen. Sie war ohne viel Reden und mehr stille für sich.“ — Als einzig tadelhaft fand die Nähmeisterin, „daß sie gern in ihrer Kleidung fein war.“ Overberg befragte später die Emmerich, ab sie wohl in ihrer Jugend eitel in Kleidern gewesen. Sie gab zur Antwort: „Ich war immer gern ordentlich und reinlich in der Kleidung, aber nicht wegen den Menschen, sondern wegen Gott ... Sich reinlich und ordentlich kleiden, ist auch gut für die Seele. Auch wenn ich am finsteren Morgen zur heiligen Communion ging, kleidete ich mich so gut, wie am hellen Tage, denn es sollte für Gott und nicht für die Welt sein.“

Von ihrem 17 — 20 Jahre war Emmerich bei einer anderen Nähterin in Koesfeld als Gehilfin, um durch Fleiß und Sparsamkeit sich die nöthige Mitgift für ein Kloster zu ersparen. Allein wie viel sie auch sparte, die Mitgift kam nie zusammen: denn sie gab immer Alles wieder den Armen, öfters selbst die Kleider vom eigenen Leibe. In dieser Zeit boten die Eltern und Geschwister Alles auf, sie von den Klostergedanken abzubringen; nöthigten sie auch einigemal an weltlichen Vergnügungen Theil zu nehmen, was ihr große Seelenschmerzen verursachte. Auch verheirathen wollten sie dieselbe. Sie sagte hierüber folgendes vor Overberg aus, und enthält diese Aussage zugleich — sicher unbewußt für Emmerich selbst — eines der schönsten Zeugnisse für ihre Demuth, ihren Gehorsam und ihre Losschälung von allem Eigenwillen und eigenen Urtheil. „Die Eltern, sagte sie,

sprachen mir auch vom Heirathen, wovor ich einen großen Widerwillen hatte. Es kam mir aber der Gedanke, der Widerwille möchte wohl in dem Abscheu vor den Beschwerden des Ehestandes seinen Grund haben. Wäre es jedoch der Wille Gottes, daß ich heirathen sollte, dann müßte ich, dachte ich, die Beschwerden mir gefallen lassen. Hierauf fing ich an, Gott zu bitten, Er möge den Widerwillen vor dem Heirathen mir nehmen, wenn es sein Wille sei, daß ich meinen Eltern nachgebe und in den Ehestand trete. Da wuchs aber mein Verlangen noch mehr, in das Kloster zu gehen. Ich habe auch meinem Pfarrherrn und dem Beichtvater meine Verlegenheit gesagt und sie um Rath gefragt. Beide sagten mir, wenn ich keine Brüder und Schwestern hätte, welche für die Eltern sorgen könnten, so dürfte ich wider Willen derselben nicht ins Kloster gehen. Nun aber, da die Eltern mehrere Kinder hätten, behielte ich meine Freiheit hierin. Ich blieb also standhaft in meinem Vorsatz."

In ihrem 18. Jahre empfing sie mit ungewöhnlicher Tröstung und Stärkung die hl. Firmung durch den damaligen Weihbischof Kaspar Max von Droste-Vischering. Die Versuche der mitgiftlosen und stets mit Krankheiten heimgesuchten Anna Katharina, bei den Augustinerinen in Bokum, dann bei den Trappistinen in Darfeld, endlich bei den Clarissen in Münster einzutreten, blieben ohne Erfolg. Letztere wollten sie nehmen, wenn sie zuvor das Orgelspiel erlerne. Sie trat deßhalb in Dienst bei Cantor Söntgen in Koesfeld. Aber hier war Armuth und Elend zu Haus. — Katharina anstatt das Orgelspiel zu lernen, verrichtete die schwersten Arbeiten und gab Alles her, was sie für ihre Mitgift zusammen gebracht, nämlich 20 Thaler und mehrere Stücke Leinwand im Werthe von 80 Thaler, ja machte Schulden, verschenkte das letzte, was sie besaß — und hungerte mit der armen Familie. Ihre Mutter brachte öfters Lebensmittel und Katharina sprach zu ihr: „Vergelt's Gott, Mutter! ich habe selber nichts mehr. Es ist aber der Wille Gottes gewesen, die armen Leute

durch mich zu erhalten. Gott wird nun sorgen. Ich habe Alles gegeben und er wird wohl wissen, wie er uns hilft." Ihr Wille und ihr Vertrauen, in's Kloster zu kommen blieb unerschütterlich. Und endlich ging ihr Wunsch und zwar durch diese arme Cantor's-Familie in Erfüllung. Eine Tochter, Clara Söntgen kam auch zum Entschlusse Nonne zu werden. Die Augustinerinen vom Agnetenberg in Dülmen wollten dieselbe als Orgelspielerin aufnehmen, diese aber erklärte nur dann einzutreten, wenn sie auch die Katharina Emmerich mit ihr aufnähmen. Nach langem Widerstreben geschah es endlich, man sah aber die Aufnahme der ganz armen und kranken Anna Katharina mehr nur als eine Last für das Kloster an. Kurz vor ihrem Eintritt empfing sie in einer Vision die Dornenkrone, deren Blutungen aber erst später begannen.

Wir wollen hier aus der Menge der mitgetheilten Zeugnisse noch einige hervorheben, die uns besonders geeignet scheinen, um den sittlichen Charakter der Emmerich zu beleuchten. Sie sind alle den Untersuchungsakten von 1813 entnommen. Ihr ältester Bruder sagt u. A. von ihr: „Sie sprach wenig von weltlichen Geschäften, sondern suchte gewöhnlich uns Uebrigen in Glaubenssachen und guten Sitten zu unterrichten, erzählte uns gehörte Predigten oder Geschichten der Heiligen und suchte uns durch ihre Lehren zum Guten anzuhalten. Gegen alle Menschen war sie überaus gutherzig, so daß sie weggab, was sie verdiente. Sie litt durchaus nicht, daß man von den Fehlern Anderer sprach . . . Wenn Andere sie tadelten, so sagte sie: es wäre dieses gut. Und wenn wir sagten, wie sie bei solchen Beleidigungen so gelassen und liebevoll sein könnte, so antwortete sie: Dieß muß so sein, und das könnt ihr auch wohl, wenn ihr nur wollt." Aehnlich sagt die Zeugin Anna Gertrud Schwering: „Sie redete nie von den Fehlern Anderer und äußerte wenig von weltlichen Geschäften. Sie war immer fleißig in der Arbeit. Gegen Andere war sie gelassen, nie mürrisch, und

gutherzig war sie, so viel sie ihrem Vermögen nach sein konnte. Ich habe an ihr nie etwas tadelhaftes gefunden." Hören wir noch P. Jakobus Reckers, Professor an der Lateinschule in Koesfeld: „Ich war ungefähr drei viertel Jahre lang der Beichtvater der Jungfer Emmerich unmittelbar vor ihrem Eintritt in's Kloster. Außer dem Beichtstuhl kam sie nur zuweilen zu mir, um meinen Rath und meine Beihilfe auszubitten, in ein Kloster zu gelangen. Einfachheit, Gutherzigkeit und Redlichkeit waren mir an ihr besonders auffallende Charakterzüge. Zu ihrem Tadel weiß ich nichts zu sagen, als daß sie, um ihrem Hange zur Wohlthätigkeit Genüge zu leisten, zuweilen wohl gekauft hat, was sie nicht gleich bezahlen konnte. Zu ihrem Lobe muß ich sagen, daß sie alle Morgen, so oft es ihr möglich war, der heiligen Messe beiwohnte, gewöhnlich an allen Sonn- und Feiertagen beichtete und kommunicirte, daß man sie in der Stadt allgemein für eine sehr gute und andächtige Person gehalten hat, daß sie bei mehreren anscheinlichen Täuschungen ihrer sehnlichen Hoffnungen, einmal in ein Kloster aufgenommen zu werden, immer erbauliche Ergebung in den Willen des Herrn hat blicken lassen."

Von dem Kloster Agnetenberg sagt uns der Verfasser: „In geistlicher Beziehung befand sich beim Eintritte Anna Katharina's Agnetenberg in einem ähnlichen Zustande, wie die meisten ärmeren Frauenklöster jener Zeit in Münsterlande. Die pünktliche Beobachtung der heiligen Ordensregel war nicht mehr in Uebung, ja die Regel selbst war in Vergessenheit gerathen. Die ehedem so streng geschlossene Klosterpforte stand Besuchern ohne Unterschied offen, und das Stillschweigen, der Segen und der Friede eines Ordenshauses, ward kaum gehalten. Die Frauen lebten mehr wie Gäste, die sich zufällig zusammengefunden und für die noch übrige Lebenszeit so gut als möglich eingerichtet hatten, als wie Glieder einer durch Regel und Gelübde eng verbundenen und zu einem vollkommenen Leben verpflichteten geistlichen Familie.

Gewohnheit und Bedürfniß hielten zwar eine gewisse Ordnung und gute Sitte noch aufrecht; aber nur das Kleid, nicht die größere Frömmigkeit unterschied die Ordensfrauen von den gewöhnlichen Christen in der Welt." Von einer höheren Anforderungen irgend entsprechenden Leitung im Noviziat war keine Rede. Aber Gott leitete und erzog sie. Anna Katharina war und blieb die Letzte im Kloster und wurde zu den mannigfaltigsten Diensten verwendet. — Ihre Schmerzen und Krankheiten nahmen stets zu. Durch eine stürzende Last wurde sie tödtlich verletzt und trug Zeitlebens die Folgen. Von Seiten des bösen Feindes wurde sie viel geplagt. Ihre Gnadengaben, so die Gabe der Thränen, ihre häufigen Extasen, die man nicht verstand, wurden für sie eine Quelle der größten Bitterkeiten. Sie wurde oft ungerecht beschuldigt und gänzlich verkannt. Es war dieß bei ihrem lebhaften Gerechtigkeitssinn für sie eine schwierige Prüfung; aber sie bestand dieselbe und ertrug ohne sich zu entschuldigen gutwillig alle Zurechtweisungen und Strafen. Dabei war sie stets zufrieden, überaus glücklich wegen ihres heiligen Standes, der ihr als ein himmlischer und paradiesischer Stand erschien, am meisten glückselig wegen der Nähe des Heilandes im Sakrament, zu dem stets ihr Herz und selbst, so viel möglich, wo sie auch sich befand, ihr Angesicht hingewendet war. — Ihre Dienstfertigkeit und Liebe gegen Alle, am meisten gegen die, von welchen sie zu leiden hatte, war unerschöpflich, eben so ihre Liebe, und so weit es ihr vergönnt war, Wohlthätigkeit gegen die Armen. Alle Fehler ihrer Mitschwestern ertrug sie mit vollkommener Geduld, darauf bedacht, alles Fehlerhafte zu bessern, zu ersetzen, zu sühnen. „Ich mußte weinen," bezeugte Emmerich später, „wenn ich sah, wie jene an mir sich ärgerten, für die ich gerne mein Leben gelassen hätte. Wer sollte nicht weinen, wenn er sich im Hause des Friedens, unter Gott geweihten Personen, abgeschieden von den Händeln der Welt, als den Stein des Aergernisses fühlt, und nicht helfen und nicht hindern kann, daß er

Allen zum Anstoße wird? Ich mußte weinen über die Armuth, das Elend und die Blindheit dieses Lebens, das in der Nähe der überfließenden Gnade des heiligsten Erlösers mit geschlossenem Herzen verschmachtet."

Overberg aber legte folgendes Zeugniß ab: „Anna Katharina hatte ihre Mitschwestern so lieb gehabt, daß sie gern für jede ihr Blut hätte vergießen mögen. Obwohl sie wußte, daß mehrere derselben ihr nicht wohlgesinnt waren, so that sie ihnen doch, was sie vermochte, zu Gefallen. Es war ihr immer die größte Freude, wenn eine einen Liebesdienst von ihr begehrte, weil sie dann hoffte, die Mitschwestern würden nun zufriedener."

„Gott ließ es zu, daß sie von der Oberin und den Mitschwestern mißkannt wurde, indem diese Alles, was sie that, für Heuchelei, auch für Schmeichelei und Hoffart nahmen und ihr als solches vorwarfen. Anfangs suchte sie sich zu entschuldigen; da es aber nichts half, sagte sie nichts weiter, als: „ich will mich bessern." Wenn sie ihre Mitschwestern sah, außer und insbesondere in der Kirche, mußte sie allezeit weinen. Sie wurde wegen dieses Weinens oft gescholten, weil man es als ein Zeichen von Unzufriedenheit und Eigensinn ansah. Am meisten wurde sie getadelt, wenn sie unter der heiligen Messe weinte. Die Leiden, welche ihr von Seiten der Mitschwestern kamen, waren um so empfindlicher, weil sie im Geiste sah und hörte, welche Gesinnungen diese im Herzen hatten, was sie heimlich mit einander über sie redeten, oder wie sie überlegten, auf welche Weise sie verdemüthigt und von ihrer Laune und Trägheit geheilt werden sollte."

Als später 1813 in der Untersuchung die ehemalige Oberin, Novizenmeisterin und fünf Ordensschwestern von der geistlichen Obrigkeit vernommen wurden, wußten sie von Emmerich nur Gutes zu sagen, und gaben einmüthig das Zeugniß: „Anna Katharina war immer sehr verträglich, sie war sehr friedsam, im Umgange sehr demüthig, nachgiebig, gar nicht zanksüchtig und ungemein dienstfertig. In Krankheiten war

sie ungemein freundlich und artig, gottergeben und geduldig. Bei erfahrenen Kränkungen war sie sehr bald und gerne versöhnt, und wieder gut, bat um Verzeihung, wenn sie ein wenig aufgebracht war; sie haßte nie und war sehr nachgiebig." So erhielt sie auch bezüglich des Gehorsams von Oberin und Novizenmeisterin das beste Zeugniß. Am 13. November 1803 legte Anna Katharina die Gelübde ab. Acht Jahre später am 3. Dezember 1811 wurde das Kloster aufgehoben. Es schien der Emmerich leichter, daß die Seele vom Leib, als daß sie von ihrem Kloster sich trenne. Sie blieb noch bis in's Frühjahr 1812, nachdem bereits alle anderen ausgezogen, im Kloster, krank, fast sterbend. Sie wäre ganz verlassen gewesen, wenn nicht ein alter emigrirter französischer Priester, Abbé Lambert, der seit zwölf Jahren im Kloster Messe gelesen und fast allein die Gnaden und Tugenden der Emmerich einigermaßen würdigte, sich ihrer mit einer alten Magd angenommen hätte. Selbst alt, krank und arm, hielt er es für seine Pflicht, der Emmerich als eines Werkzeuges Gottes sich anzunehmen. Er nahm sie in seine Wohnung auf und gab ihr eine kleine ebener Erde unmittelbar an der lärmenden Straße liegende Kammer. Sie war so krank, daß sie die Sterbsacramente empfing. Ein Exdominikaner P. Limberg war jetzt, nach dem Tode des kurz verstorbenen Augustiners P. Chrysanthus, ihr Beichtvater. Sie erholte sich wieder, so daß sie im Jahre 1812 noch einigemal die Kirche besuchen und noch, um Befreiung von ihren unsäglichen Schmerzen zu erflehen, einen Wallfahrtsgang in die s. g. Eremitage machen konnte. Am 3. Januar 1813 nahm man zum erstenmal die blutenden Stigmata der Hände bei einer Extase wahr; am 13. sah sie zum erstenmale, bei Reichung der Communion, der Beichtvater. „Ich meldete dieß," erzählt P. Limberg; „Herrn Lambert, der in demselben Hause wohnte. Er kam alsogleich in das Stübchen zu Anna Katharina, und die Blutung wahrnehmend, sagte er zu ihr: „„Ma Soeur, Du mußt nicht meinen, Du bist eine Katharina Senensis.""

Als aber die Wunden bis zum Abende nicht vergingen, sagte er zu mir am andern Tage: „„Pater, dieß darf kein Mensch wissen! Das muß unter uns bleiben, sonst erleben wir viel Verdruß und Spektakel!““ Anna Katharina selbst redete nie davon und verbarg die Stigmata aufs Sorgfältigste. Aber es blieb nicht verborgen. Dr. Wesener, Kreisphysikus von Dülmen, der davon gehört, bot der Emmerich seine ärztlichen Dienste an, in der Ueberzeugung, es beruhe die Sache auf natürlichen Ursachen und Täuschung. Eines anderen überführt, nahm er mit dem Dechant Rensing von Dülmen im März 1813 die erste Untersuchung vor, und Rensing sendete das Protokoll an das Generalvikariat. Darauf kam der Generalvikar Droste mit Overberg und Medicinalrath von Druffel und stellten eine dreimalige Untersuchung an. Zum Schluß wurde sie dem Medicinal-Chirurgen Krauthausen zur sorgfältigen Ueberwachung und Heilung der Wunden übergeben. Die Emmerich machte auf alle genannte Personen den Eindruck der vollkommensten Redlichkeit und Demuth. Zuletzt sagte ihr der Generalvikar: „man dürfe schon wünschen, an den Leiden des Heilandes und den Schmerzen seiner Wunden Theil zu haben, nicht aber an den äußeren Wundmalen selbst. Da versetzte sie: „Gerade die äußeren Wundmale sind mein Kreuz.“ Der Generalvikar Droste ertheilte dem Arzte Krauthausen, dem Dechanten und dem Beichtvater, der Umgebung der Emmerich die strengsten und umsichtigsten Weisungen. Der Arzt nahm seine Kur und seine Beobachtungen vor, Emmerich, unterwarf sich Allem mit unbedingtem Gehorsam, obwohl sie an Seele und Leib dadurch unsäglich litt. Auch der französische Ober-Polizei-Commissär von Münster stellte mit der armen Nonne eine Untersuchung und Verhör an, ob sie nicht von politischen Dingen rede und prophezeihe. Darauf folgte ein neuer Besuch und protekollarische Aufnahme durch den Generalvikar und Overberg. Die Besuche mehrten sich nun. Auch ein protestantischer Arzt, Dr. Rehfuß, stellte eine Untersuchung

an. Er schöpfte daraus die Ueberzeugung, daß hier etwas Uebernatürliches vorliege. Hierauf folgte eine dritte Untersuchung durch Droste und Overberg, worüber eine mit Zeichnungen versehene genaue Aufzeichung vorliegt. Die Geduld, der Gehorsam der Emmerich blieb sich stets gleich, wie andererseits die Ekstasen und die Blutungen der Stigmata. Der General-Vicar erklärte nach seiner letzten Untersuchung dem General-Commissär der Polizei: „Die Jungfer Emmerich wünscht einzig und allein, von der Welt vergessen zu sein, um sich ungestört nur damit zu befassen, was für sie allein Interesse hat. Sie begehrt nichts, ja sie nimmt nicht einmal etwas an. Sie wünscht, daß von ihr auch nicht geredet werde. Ich bin geneigt zu glauben, daß die Welt bald aufhören wird, an sie zu denken. Obwohl ich nicht den Schatten eines Truges wahrnehmen kann, so werde ich doch immer ein wachsames Auge haben." Die Ueberwachungen und Untersuchungen gingen ununterbrochen fort. Alle nur denkbaren Möglichkeiten wurden untersucht, ja der nur auftauchende Verdacht, daß Emmerich selbst oder daß Abbé Lambert die Stigmata künstlich verursacht, wurden in peinlichster Genauigkeit erledigt. Seit der Stigmatisirung lebte Anna Katharina ohne mehr Speise zu sich zu nehmen. Auch dieß war Gegenstand der minutiösesten Untersuchungen. Die Kuren zur Heilung der Wunden und die Versuche Speise zu nehmen, denen sich Emmerich stets gehorsam unterwarf, verursachten ihr die fürchterlichsten Schmerzen; alle Speisen mußte sie unter entsetzlichen Qualen erbrechen. Ihre Geduld ermüdete nicht. Mehr als Alles quälten sie aber die Besuche und das Bekanntwerden bei den Leuten. Wie sehr sie alle übernatürlichen Erscheinungen verbarg, zeigte sich namentlich, als in dieser Zeit ihre alte Mutter sie besuchte. Anna Katharina bat Gott, er möge doch ihre Mutter vor jeder Neugierde und Eitelkeit bewahren. Ihr Gebet wurde wunderbar in der alten Frau erhört und sie zeigte ihrer Mutter weder die Wunden, noch sprach sie ein Wort mit ihr über alle diese

Dinge. Endlich wurde die Emmerich vom 10. bis 20. Juni abwechselnd von zwanzig hiezu verpflichteten Bürgern von Dülmen Tag und Nacht bewacht. Auch dem unterwarf sie sich willig. Das Leben ohne Nahrung, die Ekstasen und Blutungen der Wunden, zumal am Freitag, bestanden nach wie vor. Jeder Zweifel mußte schwinden. Die kirchliche Untersuchung wurde endlich geschlossen. Aber die Quälereien durch Untersuchungen hörten nicht auf. Neben ihnen kamen nun auch Besuche tröstlicherer Art, wie Stolbergs und Sailer's; Overberg kehrte von Zeit zu Zeit wieder. Im September 1818 besuchte sie Clemens Brentano zum erstenmal. 1817 starb ihre Mutter bei ihr. Sie hatte ihr vor ihrem Bette ein Lager bereiten lassen, um ihr im Tode beizustehen. Im Jahre 1821 starb in hohem Alter der fromme Abbé Lambert. Wir können in das Einzelne dieser Periode dem Verfasser nicht folgen. Nur das wollen wir hervorheben, daß Emmerich sich stets gleichblieb — stets derselbe Gehorsam, dieselbe Abgestorbenheit gegenüber Schmach und Ehre, dieselbe Flucht und Scheu vor Berührung mit den Menschen und jeglichem Bekanntwerden, dieselbe unerschütterliche Geduld in ununterbrochenen Schmerzen und Leiden. Namentlich hatte sie auch von einer Schwester, die sie bei sich hatte, einer unverständigen und eigensinnigen Person, Namenloses zu leiden. Dr. Wesener wollte daher dieselbe endlich entfernen. Aber sie gab es nicht zu. Sie erflehte dieser Schwester viele Gnaden, so daß dieselbe zuletzt ein anderer Mensch wurde. Aber nicht blos auf sie, auf alle, die mit ihr in Berührung kamen und guten Willens waren, übte sie einen wundersam heiligenden Einfluß aus und führte nicht wenige, wie Dr. von Druffel, Wesener, Brentano zum Glauben zurück. Bis in's Kleinste erwies sie sich stets als gehorsames Kind der Kirche; alles unkirchliche schwärmerische Wesen, namentlich den damals auftretenden Magnetismus und das Treiben eines Goßner und Boos ꝛc. verwarf sie aufs Entschiedenste. In allen Beziehungen, in denen wir sie treffen, finden wir sie tadellos,

einfältig, mit heiligem Ernste und mit überirdischer Weisheit nach den Grundsätzen des Christenthums denken, reden und handeln. Dieses Resultat scheint uns das Buch des P. Schmöger über jeden Zweifel sicher zu stellen und bildet diese erprobte Tugend und Frömmigkeit der Emmerich die sichere Grundlage zur Würdigung jener mystischen Erscheinungen, wovon das ganze Leben derselben erfüllt ist. Wir wollen diese Seite ihres Lebens, worin vorzüglich die Bedeutung dieses westphälischen Bäuernmädchens besteht, nach dem Erscheinen des zweiten Bandes im Zusammenhang in's Auge fassen. Obwohl die Kirche über die Katharina Emmerich ein Urtheil nicht ausgesprochen, so scheint es uns doch nicht vermessen zu sein, wenn der Verfasser der Ansicht ist, daß dieselbe wahrhaft von Gott in außerordentlicher Weise begnadigt war und den Beruf hatte, in einer allem übernatürlichen Leben entfremdeten Zeit zur Stärkung und Wiedererweckung des Glaubens der Frömmigkeit, zumal in Deutschland Großes zu wirken. Viel Segen ist von ihr ausgegangen und geht noch von ihr aus. Wenn der Verfasser diese Bedeutsamkeit der Emmerich gebührend hervorhebt, so gibt er nur der Wahrheit Zeugniß und Gott die Ehre. Allein wir glauben es im Interesse der Sache aussprechen zu sollen, daß wir nicht blos die deßfallsigen Reflexionen sparsamer wünschten, sondern daß auch in einigen Stellen des vorliegenden ersten Bandes die Emmerich als Typus der leidenden und erniedrigten Kirche ihrer Zeit und ihr Leiden als ein sühnendes und stellvertretendes in Ausdrücken dargestellt wird, welche von dem Scheine einer Ueberschwänglichkeit nicht freigesprochen werden können und deßhalb geeignet sind, Anstoß zu erregen und der Absicht des Verfassers ferne liegende Mißdeutungen hervorzurufen. Möge der hochverdiente Verfasser im zweiten Bande, dem wir mit großem Verlangen entgegensehen, jeden Anlaß zu solchen Mißverständnissen oder Vorwürfen ferne halten.

XXIV.

Die kirchlichen Zustände in der Erzdiöcese Freiburg.

III.

Einen neuen Zankapfel warf man unter die Katholiken und gläubigen Protestanten durch die gewalsame Art und Weise, wie den Volksschulen ein neues Lesebuch aufgedrängt werden sollte. Es waren in der Volksschule Badens verschiedene Lesebücher im Gebrauche, zwar von ungleichem Werthe, aber keines unbrauchbar für seinen Zweck. In den unteren Klassen der katholischen Schulen wurden in früherer Zeit nach der Fibel die Erzählungen von Jais und von Christoph von Schmidt gebraucht. Dieselben sind bekanntlich vorzüglich gut erzählt, und namentlich haben die erstern einen großen Werth wegen der Natürlichkeit der Verhältnisse, die den Kindern vorgeführt werden. Alles ist in ihnen aus dem Leben gegriffen, so wie im Büchlein, Vater, Mutter, Kinder, Geschwister, Meistersleute und Dienstboten sind, so sind sie auch in der Wirklichkeit. Für Landschulen dürfte sich kaum ein besseres Material zur Erzielung der Lesefertigkeit vorfinden, welches zugleich so ansprechend wäre, und so veredelnd auf das Herz einwirkte. In neuester Zeit wurden die ersten Stufen des Lesebuches von Bumüller und Schuster gebraucht. Für die zwei ersten Schuljahre hat auch Bodenmüller ein vortreffliches Lesebüchlein ausgearbeitet, das die dreizehnte Auflage erlebt hat. In den oberen Klassen war so ziemlich allgemein der süddeutsche Schulfreund eingeführt worden, der, wenn man die Pflege des ästhetischen Gefühls und das phonetische Lesen, das diesem Gefühle seinen Ausdruck gibt, in das Auge faßt, seine unbestrittenen Vorzüge hat. Es war also kein eigentlicher Mangel an Lesebüchern vorhanden. Hätte man eine Verschiedenheit derselben für die

Zwecke des Unterrichtes nicht für förderlich gehalten, so hätte man einfach sich auf das Bumüllersche Lesebuch vereinigen können, oder man hätte den Direktor des katholischen Schullehrerseminars in Ettlingen, Joseph Bodenmüller, dessen Büchlein für das erste und zweite Schuljahr wir oben erwähnt haben, veranlassen können, demselben weitere Stufen für die Mittel- und Oberklassen der katholischen Schulen folgen zu lassen. Es beliebte aber einem Mitgliede des neuen Oberschulraths, Herrn Pflüger, ein Lesebuch in Angriff zu nehmen, welches in katholischen, protestantischen und israelitischen Schulen eingeführt werden und deßhalb alles vermeiden sollte, was nicht nur auf eine Confession, sondern auf das Christenthum überhaupt sich bezog, und das deßhalb im eigentlichsten Sinne des Wortes ein nicht christliches genannt werden kann, insofern die Worte Christus und Christ, mit Christian nur unter den Wörtern, welche mit „Ch" geschrieben werden, vorkommen, sonst aber nirgends auch nur eine Spur des christlichen Sinnes hervortritt.

Nun ist es aber ein eingestandenes, offenes Bestreben einer Partei in Baden, deren Glieder in die maßgebendsten Kreise sich erstrekt, die Confessionsschulen in Communalschulen zu verwandeln. Aus diesem Grunde bildet man anstatt der alten Oberkirchenräthe, denen die Volksschulen unterstanden, eine gemischte Oberschulbehörde und gemischte Mittelaufsichtsbehörden, wenn man sich gleich noch nicht an den Unterbau wagte und den confessionellen Charakter der einzelnen Schulen noch theilweise wahrte. Doch gestattete man die Verschmelzung der Confessionsschulen auf Verlangen der Gemeinde. Schon diese Maßregeln hatten unter den Katholiken böses Blut erregt, und es wäre von der Klugheit geboten gewesen, im Augenblicke Alles zu vermeiden, was den Anschein gewährte, als ob man wirklich darauf ausgehe, die Schulen ihres confessionellen Characters zu entkleiden. Hätte die Regierung für die Schulen confessionelle Lesebücher fertigen lassen, so hätte sie doch wohl sich darauf berufen und manche Vorwürfe

unter Berufung auf diese Thatsache von sich abweisen können. Allein man beachtete diese dem Gewissen der christlichen Eltern schuldige Rücksicht nicht, und es erschien das genannte Lesebuch und zwar zuerst die Mittelstufe. Die erste Stufe und die dritte Stufe sollen folgen. Es lag am Tage, daß man die Mittelstufe nur deßhalb zuerst erscheinen ließ, um die Einführung des ganzen Lesebuches zu sichern.

Nach dem Gesetze vom Jahre 1834, das in dieser Bestimmung noch nicht abgeändert wurde, hat keine Behörde das Recht, ein Lesebuch einzuführen, als das Ministerium des Innern. Der Oberschulrath legte das Buch deßhalb dieser Behörde vor, stellte aber nicht den Antrag, dasselbe einzuführen, sondern beantragte blos dessen Empfehlung. Der Antrag erhielt die Genehmigung und der Oberschulrath säumte nun nicht, die Anschaffung desselben mit dem Beisatze „ausdrücklich" zu empfehlen. Die Kreisschulvisitaturen forderten nun die Lehrer und Ortsschulräthe zur Einführung auf und zwar in einer sehr kategorischen Weise. Einzelne, wie z. B. die Kreisschulvisitatur Baden, machten die Lehrer geradezu für die Einführung verantwortlich, und es lag offen am Tage, daß Lehrer, in deren Schulen bei kommender Visitation das Lesebuch in den Händen der Kinder sich nicht vorfand, keineswegs des Wohlwollens der beaufsichtigenden Behörde sich zu erfreuen haben sollten. Die Kreisschulvisitatoren veranstalteten Lehrerconferenzen, hielten auf derselben Umfrage, welche Lehrer das Buch bereits eingeführt hätten und erklärten geradezu, daß sie einen Schluß ziehen würden auf das Ansehen, dessen ein Lehrer in der Gemeinde sich zu erfreuen habe, je nachdem ihm die Einführung gelinge oder nicht.

Unterdessen hatte aber das Erzbischöfliche Ordinariat sich unterm 5. Dezember 1867 Nr. 10773 an das Ministerium des Innern gewandt und unter Darlegung der Wichtigkeit, die das Lesebuch für den Zweck der religiös-sittlichen Bildung hat, gegen das von dem protestantischen Oberschulrathe Pflüger ausgearbeitete protestirt, und die Einführung eines

confessionslosen Lesebuches in die Schulen aller Confessionen lediglich durch die Staatsbehörde als einen Eingriff in die religiöse und persönliche Freiheit bezeichnet. Zugleich wandte es sich aber auch in einer Ansprache, welche von der Kanzel verlesen wurde, an die katholischen Eltern, ermahnte sie, ihre Elternpflicht gewissenhaft zu erfüllen, und die Einführung dieses Lesebuches, welches von dem Oberhirten nicht gutgeheißen, vom Ministerium aber nicht befohlen, sondern nur empfohlen sei, zu verhindern.

Der an die Staatsbehörde gerichtete Protest blieb, wie alle übrigen, unbeachtet. Die Aengstlichkeit vieler Lehrer einerseits und charakterlose Wohldienerei anderseits hatte unterdessen in vielen Orten das Lesebuch eingeführt. Wo liberalisirende und kirchenfeindliche Ortsschulräthe das Heft in der Hand hatten, wurde es von diesen als eine Demonstration eingeführt. An vielen Orten erfuhren die Ortsschulräthe erst durch die Ansprache von der Kanzel, daß die Einführung beabsichtigt werde, und erfuhren auf geschehene Erkundigung zu ihrem größten Erstaunen ebenfalls, daß das Buch hinter ihrem Rücken vom Lehrer schon angeschafft worden sei. Ja, es kam vor, daß in einem Ort der Lehrer in einer Ortsschulrathssitzung unter die gefaßten Beschlüsse auch die Anschaffung dieses Lesebuches aufgenommen hatte, obwohl hiervon in der Sitzung gar keine Rede war. Er hatte demnach das Protokoll gefälscht. Die Ansprache des Ordinariats verfehlte ihre Wirkung nicht und es trat ein Widerstand ein, so daß an manchen Orten die Kinder es entweder nicht annahmen, oder die angenommenen Exemplare wieder zurückbrachten. Zank, Hader und Zwietracht war wieder einmal gesäet worden und reichlich aufgegangen. Die Sache kam in der Kammer zur Sprache und der gegenwärtige Staatsminister, Herr Dr. Jolly, erklärte, daß das Lesebuch nicht eingeführt, sondern nur empfohlen sei, daß aber da, wo der Ortsschulrath die Einführung beschlossen, die Eltern verpflichtet seien, das Buch anzuschaffen, und daß jede Widersetzlich-

keit strafgerichtlich zu verfolgen sei. Demgemäß wurden an einigen Orten Eltern gestraft, welche die Anschaffung verweigerten und eine Anzahl Geistlicher, welche auf der Kanzel nach gefaßter Beschlußnahme des Ortsschulraths, noch gegen das Lesebuch gesprochen, in Untersuchung genommen. Wir müssen nun sehen, wie dieser Streit sich weiter verläuft. Bis jetzt ist das Buch nur noch in einer kleinen Anzahl Schulen zu finden.

Unterdessen hat die Staatsregierung die jungen Geistlichen, welche zwar nach bestandenem Pfarrconcurs von der Kirchenbehörde zur Uebernahme eines Pfarramtes für fähig erklärt würden, aber die von ihr vorgeschriebene wissenschaftliche Prüfung nicht bestunden, von den Listen der Bewerber um Pfarreien gestrichen, und auch in dieser Hinsicht haben wir zu gewärtigen, was die Kirchenbehörde beschließen wird.

Ende Dezembers wurde das neue Schulgesetz in beiden Kammern vorgelegt. Die mit der Berichterstattung beauftragte Commission der zweiten Kammer ging noch weiter, als die Regierung gegangen war. Sie strich im ganzen Gesetzentwurf das Wort „christlich," um eine Verschmelzung der Judenschule mit den christlichen zu ermöglichen. Der §. 21, welcher den Aufsichtsbeamten der Kirchen das Recht zuerkennt, die Interessen der Kirchen beim Religionsunterrichte zu vertreten, wurde gestrichen. Den Corporationen wurde das Recht, Privatschulen zu errichten, nicht zugestanden, sondern es bedarf für jeden einzelnen Fall eines eigenen Gesetzes, wenn eine Corporation eine Schule errichten will. Der Lehrer ist zum Ertheilen des Religionsunterrichtes nur verpflichtet, wenn er vom Staate beauftragt wird, und der Staat behält sich vor, diesen Auftrag zurückzunehmen. Die Gemeinden wurden noch mehr belastet, als im Regierungsentwurf beantragt war. So wurde das Schulgesetz von den Kammern angenommen, und erscheint nächstens im Regierungsblatte „verböſert," aber nicht verbessert.

Der Herr Erzbischof aber, im Hinblicke auf alle gegen-

wärtigen und noch in der Zukunft bevorstehenden Wirren, beschloß seinen Clerus zu vernehmen, und gab denselben auf, in jedem Dekanate einen Vertreter zu wählen und denselben zu einer Generalconferenz abzuordnen. Diese Conferenz tagte am 17., 18. und 19. Dezember zu Freiburg, und es wohnten derselben die Mitglieder des erzbiischöflichen Ordinariats, die Vertreter der Landcapitel und einige von der Kirchenbehörde besonders berufene Geistliche bei. Der hochwürdige Herr Domdekan, Generalvikar und präconisirte Bischof von Leuka, Herr Lothar Kübel, päsidirte. Die Versammlung faßte in nachstehenden vierzehn Punkten ihre

Beschwerde

zusammen:

1. Das Ausnahmsstrafgesetz gegen die Kirchendiener vom 9. Oktober 1860 versucht die Rechtsvertheidigung der Kirche zu beeinträchtigen. Das Gesetz vom gleichen Datum über die Civilehe und über die Ausübung der Erziehungsrechte in Bezug auf die Religion der Kinder schädigt die Wirksamkeit der Kirche und die freie katholische Religionsübung. Der §. 11 des Gesetzes vom 9. Oktober 1860 verbietet die Einführung religiöser Orden ohne die stets widerrufliche Genehmigung der Staatsregierung, ist also ein Eingriff in das den Katholiken zustehende allgemeine Vereinsrecht und in die Gewissensfreiheit.

2. Die neueste projectirte badische Gesetzgebung will die obligatorische Civelehe einführen, den Katholiken den Besitz, die Verwaltung und Verwendung der katholischen Wohlthätigkeits-Stiftungen entziehen und dieses katholische Vermögen als Staatsgut behandeln. Solche Gesetze sind nicht bloß feindselige Acte gegen die Kirche und die Katholiken, sondern eine offene Verletzung der katholischen Religionsübung und des Eigenthums der Katholiken.

3. Im Gegensatz zu jener staatlichen Bevormundung der Kirche hebt die Regierung jede Verbindung des Staates mit der Kirche, insoweit sie letzterer förderlich ist, auf. So wird der Kirchenbehörde das seither geübte Portofreithum entzogen.

4. Außer diesen gesetzlichen Beeinträchtigungen der kirchlichen Freiheit und Wirksamkeit hat aber die Großherzogliche Regierung durch faktisches Vorgehen gegen die Kirche eine Reihe beklagenswerther Conflicte hervorgerufen.

So hat die Großherzogliche Regierung seit 1864 Bewerber um Pfründen freier Collatur ohne Angabe eines Grundes wegen angeblicher feindseliger Haltung derselben gegen die Regierung von der Erlangung eines Kirchenamtes ausgeschlossen.

Dieses Verfahren und die staatliche Verordnung vom 6. September 1867 über die Staatsprüfung der Geistlichen widerspricht nicht nur dem Wortlaut und Geist der getroffenen Vereinbarung von 1861, sondern involvirt eine Verletzung der Rechte des Bischofs wie der Geistlichen als Priester und Staatsbürger.

5. Entgegen dem bestehenden Recht hat die Großherzogliche Regierung eine Reihe katholischer Cult- (Pfründe- und Bruderschafts-), die sämmtlichen katholischen Schulstiftungen, eine Reihe reichlich dotirter katholischer Spitalfonds der seitherigen katholischen Verwaltung und Verwendung mit Gewalt entzogen. Sie hat diese katholischen Stiftungen confessionell gemischten Staats- und Gemeinde-Behörden zur Verwaltung und Verwendung überwiesen. Der katholischen Kirche und den Katholiken hat die Großherzogliche Regierung keinerlei Mitwirkung und Controle über die Erhaltung und die katholische, stiftungsgemäße Verwendung dieser katholischen Stiftungen gestattet.

Diese Maßregeln sind widerrechtliche Eingriffe in das Eigenthum, den Besitz und Genuß der katholischen Religionsgesellschaft.

6. Die Großherzogliche Regierung hat das Vermögen des Klosters Adelhausen in Freiburg der seitherigen katholischen Verwaltung und Verwendung mit Gewalt entzogen. Sie hat diese katholische Stiftung der confessionell gemischten, politischen Gemeindebehörde Freiburg zur Verwaltung und Verwendung überwiesen. Diese Maßregel ist ein Eingriff in das Eigenthum, den Besitz und Genuß der katholischen Religionsgesellschaft.

7. Die protestantische Kirchenbehörde resp. die protestantische Confession ist dagegen in Besitz, Genuß, in der Verwaltung und Verwendung der protestantischen Kirchen- und Wohlthätigkeitsstiftungen mit Recht belassen worden. Kraft der verfassungsmäßigen Parität haben die Katholiken und ihre kirchverfassungsmäßige Kirchenbehörde das gleiche Recht.

8. Die verfassungsmäßige Parität ist auch dadurch verletzt, daß inhaltlich des Staatsbudgets für 1868 und 1869 ein jährlicher Staatsbeitrag von 60,000 fl. für den protestantischen Cult, dagegen zu katholischen Cultbedürfnissen nur ein solcher von 22,000 fl verwilligt wird. Abgesehen von der Verpflichtung des Staates, aus dem säkularisirten

katholischen Kirchenvermögen die Domkirche hinlänglich zu dotiren und den Aufwand zu katholischen Cult- und andern katholischen Anstalten zu unterstützen, befinden sich in Baden noch einmal so viel Katholiken als Protestanten.

9. Sie hat den Katholiken wiederholt untersagt, von dem allgemein bestehenden Vereins- und Versammlungsrecht Gebrauch zu machen. So hat die Großherzogliche Staatsregierung den Katholiken in Pfullendorf in der neuesten Zeit verboten, sich zu dem Höchstderselben angegebenen Zwecke zu versammeln, den Rechtsweg behufs der Vindication des ihnen von der Regierung entzogenen Spitalfonds zu betreten.

10. Die Großherzogliche Regierung hat die ihr untergebene Staatsanwaltschaft, trotz aller Vorstellungen der Kirchenbehörde, keine Anklage erheben lassen gegen die antikatholische Presse, welche fort und fort zum Haß und zur Verachtung gegen die katholische Religion, Kirche und ihre Diener aufgereizt hat.

Dagegen werden wegen Verletzung der Strafgesetze die Katholiken und die katholische Presse seit Jahren durch Vermittelung der Staatsanwaltschaft gerichtlich verfolgt.

Die der katholischen Religion gehässige Presse wird theilweise von Großherzoglichen Beamten geleitet, durch Verleihung von amtlichen Verkündigungen dem katholischen Volke aufgenöthigt.

Diese Handlungen und Vorgänge geben Zeugniß von einem privilegium odiosum für die Katholiken und einer Nichtbeachtung der ihnen zustehenden Justizgewährung und Rechtsgleichheit.

11. Die Großherzogliche Regierung beruft an die katholische Universität Freiburg, entgegen ihrem Stiftungszwecke, nur äußerst selten einen wirklich gläubigen Katholiken als Lehrer.

Kraft bestehenden Vertrages soll die Directorstelle des paritätischen Lyceums in Mannheim, welches theilweise aus katholischen Kirchenmitteln dotirt ist, alle zwei Jahre zwischen einem katholischen und protestantischen Professor alterniren. Ungeachtet aller Vorstellungen der Kirchenbehörde an die Großherzogliche Regierung ist aber seit einem Decennium ein Protestant Director dieser Anstalt.

Wie überhaupt einflußreiche Verwaltungsstellen selten mit gläubigen Katholiken besetzt werden, so sind an den katholischen Lyceen und andern mittlern katholischen Schulen häufig solche katholische Laien zu einflußreichen Stellen berufen worden, welche mit ihrer Kirche zerfallen sind, obgleich ein Theil von solchen Schulen stiftungsgemäß mit geistlichen Professoren zu besetzen sind. Dagegen werden an die protestan-

tischen mittlern Schulen, welche ihrer Stiftung oder dem Herkommen gemäß mit protestantischen Geistlichen zu besetzen sind, mit Recht protestantische Geistliche berufen oder in ihrem seitherigen Lehramt belassen.

12. Das von der Regierung empfohlene und in vielen katholischen Schulen von den staatlichen Schulbehörden eingeführte unkatholische Lesebuch des Oberschulraths Pflüger verletzt die katholische Erziehung und Bildung.

13. Das der II. Kammer durch ihre Schulcommission vorgelegte Schulgesetz führt die ausschließliche Herrschaft des Staates über die Schule und die gesammte Erziehung und Bildung ein und verbietet der Kirche, Privatschulen zu halten. Es macht vermittelst des Lehr-, Lern- und Schulzwangs, durch die staatliche Centralisation und Schablonisirung des Schulwesens jede freie Entwicklung desselben unmöglich und mißachtet die Aufgabe und das Ziel der Schule. Es entzieht den seitherigen katholischen Pfarrschulen ihren katholischen Charakter, indem es die Kirche von der Schule ausschließt, dieselbe einem unkatholischen Geiste und unkatholischen Behörden überantwortet. Dieses neue Schulgesetz verletzt die Rechte der Familie und der Kirche und ist die Repristination des der absoluten Staatsallmacht entsprungenen verwerflichen Grundsatzes: „Wer die Herrschaft hat, gebietet über die Religion."

Dieses Gesetz treibt zu Misch-Schulen an und führt in letzter Linie dahin, die Katholiken, die katholischen Gemeinden, die katholischen Lehrer, Eltern und Kinder ihrer Kirche und ihrem katholischen Glauben zu entfremden.

14. Wir halten uns für verpflichtet, öffentlich und auf Grund des westphälischen Friedens und des Reichsdeputations-Hauptschlusses Verwahrung einzulegen gegen die Beeinträchtigung der durch diese Verträge gewährleisteten freien Religionsübung und der berührten Rechte der Kirche, resp. der badischen Katholiken.

Nachdem diese Beschwerden zusammengestellt, die Tragweite erkannt und die Gefahr, in der die katholische Kirche Badens sich befindet, allseitig besprochen worden, einigten sich die Vertreter des Klerus zu folgenden

Resolutionen:

1. Sollte das berührte Uebereinkommen von 1861, insbesondere betreffs der Pfründebesetzung und der darin enthaltenen Zusagen der Großherzoglichen Regierung von Hochdieser nicht erfüllt werden, so hal-

ten wir auch die Kirche durch das Uebereinkommen von 1861 nicht mehr gebunden.

2. Deßhalb und da die Großherzogliche Regierung die Trennung des Staates von der Kirche öffentlich ausgesprochen hat, erscheint jede Mitwirkung der Großherzoglichen Regierung über kirchliche Verhältnisse, welche aus den seitherigen Verträgen und den auf der Verbindung von Staat und Kirche beruhenden Gesetzen abfließen, rechtlich unbegründet und aufgehoben.

3. Die Staatsgewalt kann über kirchliche Verhältnisse nicht einseitig bestimmen. Die Kammer ist als eine politische, confessionell gemischte Versammlung nicht berechtigt, das wohlerworbene Recht der Katholiken zu alteriren oder über religiöse Anlegenheiten rechtsverbindliche Beschlüsse zu fassen.

4. Die Kirche, die Geistlichen und die Katholiken unterstehen den Staatsgesetzen in allen bürgerlichen und politischen Verhältnissen, aber gerade so, wie alle Staatsbürger. Sie sind deßhalb auch befugt, die allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte, das allgemeine Vereins- und Versammlungsrecht, die allgemeine Religions- und Unterrichtsfreiheit auszuüben.

5. Die Kirchengewalt übe deßhalb, ungeachtet der rechtlich nicht mehr bestehenden staatlichen Bestimmungen, die der Kirche zustehenden Rechte und Pflichten aus. Sie verwalte die kirchlichen Angelegenheiten selbstständig und übe die kirchliche Jurisdiction in allen kirchlichen Verhältnissen, ohne brachium saeculare und ohne Placet durchaus selbstständig vom Staat, aus.

6. Die Kirchenbehörde verleihe deßhalb die Kirchenstellen lediglich nach dem bestehenden Kirchenrecht, welches wohlerworbene Patronate achtet, frei vom staatlichen Einflusse.

Der Clerus der Erzdiöcese wird die durch die Ausnahmsverordnung vom 6. September 1867 angeordnete, die Kirche bevormundende Staatsprüfung selbstverständlich nicht machen.

7. Der von der Kirche getrennte Staat hat kein Recht über die Verwaltung, rechtliche Vertretung und Verwendung des katholischen Stiftungsvermögens, wozu insbesondere die katholischen Schul- und Wohlthätigkeitsstiftungen gehören. Im Interesse des Rechts und der Hülfsbedürftigen ist die Kirche verpflichtet, alle rechtlichen Mittel anzuwenden, damit die Kirche, resp. die Katholiken, wieder in den Besitz, die Verwendung und den Genuß dieser katholischen Stiftungen und

Anstalten kommen, welche rechtlich eine kirchliche Angehörde sind. — Die Kirche darf der Hülfsbedürftigkeit der Katholiken ihren Beistand jedenfalls nicht entziehen.

8. Das katholische Volk und die katholische Schule dürfen von der Kirche nicht getrennt werden. Aus der Anerkennung der confessionellen Schulen folgt, daß confessionelle, unter der Mitwirkung der Kirche bestellte Schulbehörden das katholische Schulwesen und die katholischen Schulfonds zu leiten haben.

9. Wir verlangen im Interesse einer guten Heranbildung der Jugend Vermehrung der Visitaturen und Trennung derselben nach Confessionen. Die Erfahrung hat gezeigt, daß Kreisschulräthe, da sie einen zu großen Bezirk zu beaufsichtigen haben und confessionell gemischt sind, die Schulen nicht in gutem Stande erhalten und auf die religiöse Erziehung nachtheilig einwirken.

10. Wir verlangen, daß es den confessionellen Gemeinden überlassen bleibe, eine öffentliche (staatliche) oder eine Corporations- resp. Privatschule zu unterhalten, und daß den Eltern das Recht nicht entzogen werde, an irgend einer Anstalt oder durch einen Hauslehrer die erforderliche Erziehung und Bildung ihren Kindern ertheilen zu lassen.

11. Wir verlangen, daß die Kirchenbehörde die confessionellen Schulangelegenheiten leite, also bei den Wahlen und Abstimmungen der Katholiken in Sachen der katholischen Schulen und Schulfonds mitwirke.

12. Wir beanspruchen, daß die Kirchenbehörde die religiöse Erziehung und Bildung ihrer Angehörigen leite, und daß diese nicht von dem übrigen Unterrichte getrennt werde. Daraus folgt:

a. daß der Kirche die Mitwirkung bei der Leitung des katholischen Schulwesens in allen Instanzen zustehe, daß also

b. die Kirche resp. die von ihr bestellten Aufsichtsbeamten zuzustimmen haben zu der Erlassung von Anordnungen, welche das religiös-sittliche Leben, den Cult und kirchlichen Gesang berühren, folglich zu den Bestimmungen über Lehr- und Lesebücher, den Lehrplan und die Lehrgegenstände, bei der Prüfung und Anstellung der katholichen Lehrer, bezüglich ihrer Befähigung als Religionslehrer und Organisten, sowie bezüglich ihrer religiös-sittlichen Haltung, ferner bezüglich der Aufsicht und Disciplin über Lehrer und Schüler.

13. Da der Religionsunterricht der wichtigste obligatorische Lehrgegenstand ist, so ist der Lehrer kraft seines Amtes verpflichtet, im Auftrag der Kirchenbehörde und in Unterordnung unter dieselbe bei der religiösen Erziehung, wie beim Religionsunterrichte mitzuwirken, wozu er

der missio canonica bedarf. Ohne kirchliche missio kann Niemand den religiösen Unterricht besorgen, und nur Lehrer, welche die missio canonica erlangt und behalten haben, dürfen an katholischen Volksschulen angestellt werden, beziehungsweise dortselbst den Religionsunterricht ertheilen.

14. Der von der Kirche getrennte Staat hat kein Recht die Schulen und Schulfonds der Katholiken zu leiten und zu überwachen und für die antikatholische Heranbildung der katholischen Jugend zu verwenden. Er hat kein Recht, die (confessionellen) Schulgemeinden zu leiten und ausschließlich die Lehrer an katholischen Schulen anzustellen.

15. Der Staat hat kein Recht, die Schulen zu monopolisiren. Er hat kein Recht, die katholischen Gemeinden und die katholischen Eltern zu zwingen, solche Staatsschulen zu unterhalten und ihre Kinder gegen ihre Ueberzeugung darin heranbilden zu lassen. Er hat kein Recht, der Kirche und den Corporationen zu verbieten, Vereinsschulen zu gründen und selbstständig zu leiten, oder einseitig nach dem bloßen Belieben der jeweiligen Regierung zu bestimmen, wer und unter welchen Bedingungen Jemand in solchen Privat- oder Vereinsschulen oder im Hause Unterricht ertheilen darf.

16. Der Clerus und die Katholiken können bei der Durchführung eines Schulgesetzes sich nicht betheiligen, welches die Rechte der Kirche und der Familie verletzt und das ganze Schulwesen der ausschließlichen Leitung und Besorgung des von der Kirche getrennten Staates überantwortet.

17. Würde das von der II. Kammer vorgeschlagene Schulgesetz sanctionirt und so die Kirche von der Schule ausgeschlossen, dann verlangen wir Unterrichtsfreiheit. Wir werden alsdann den Eltern bei jeder Gelegenheit erklären, daß die Schulen des neuen Gesetzes keine katholischen Schul- und Bildungsanstalten mehr sind, und werden es ihnen als Pflicht an das Herz und an das Gewissen legen, in möglichster Weise den schädlichen Wirkungen des Gesetzes entgegenzuarbeiten.

18. Wir werden die Rechte der Religion und der Katholiken in jeder rechtlich zulässigen Weise fort und fort vertheidigen, und erklären uns bereit, in dem Kampfe für die religiösen Rechte nicht bloß in pflichtschuldigem Gehorsame gegen unsern Oberhirten die Anordnungen der Kirchenbehörde eifrig zu vollziehen, sondern auch für die Sache der katholischen Religion die uns möglichen materiellen Opfer zu bringen.

19. Wir werden in dem bevorstehenden Kampfe um die Existenz der katholischen Religion überall einmüthig handeln, sofort in größern und kleinern Bezirken Versammlungen von Geistlichen und Laien hal-

ten und über die Gefahr, welche dem heiligen Stuhle, der katholischen Erziehung und Bildung, der Ehe und den katholischen Vermögen droht, Belehrung ertheilen und Beschlüsse fassen.

20. Wir werden die Gründung und Hebung katholischer Vereine zur Unterstützung der katholischen Presse, der katholischen kirchlichen Wohlthätigkeits-, Unterrichts- und Erziehungsanstalten mit allen unsern Kräften fördern und unsere Pfarrangehörigen zur Theilnahme und Mitwirkung aneifern.

21. Das Comité für die katholische Presse, für das katholische Vereins- und Schulwesen soll die freiwillige Thätigkeit insbesondere der Geistlichen unterstützen und denselben mit Rath und That an die Hand gehen.

22. Wir werden in jedem Kapitel, etwa nach Conferenzbezirken, wissenschaftliche Vereine der Geistlichen gründen, die sich insbesondere das Erziehungs- und Unterrichtswesen, die sociale Frage und das Kirchenrecht zum Vorwurfe machen.

23. Wir werden in dem offenkundigen Nothstande der katholischen Religion den uns als Staatsbürgern gebührenden Antheil an den öffentlichen Geschäften nehmen, insbesondere durch Betheiligung bei den Wahlen in unsern Pfarrbezirken, für die Kreisversammlungen und für die Ständekammern. Endlich:

24. Legen wir unserm Hochwürdigsten Herrn Erzbischof die Erklärungen und Beschlüsse gegenwärtiger Versammlung ehrfurchtsvoll zur hohen Genehmigung vor. Wir sprechen unserer hohen Kirchenbehörde den innigsten Dank aus für die seitherige Wahrung und Vertheidigung der katholischen Rechte und erlauben uns, an unsern Hochwürdigsten Oberhirten die ehrfurchtsvollste Bitte zu richten, für die Erhaltung der katholischen Religion die geeignet scheinenden Gebete in allen Pfarrkirchen des Landes anordnen zu wollen.

Diese Resolutionen haben nun die Genehmigung des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs erhalten, und werden dem Verhalten der Kirchenbehörde als Norm dienen. Da ist denn vorauszusehen, daß die Kirche in neue schwere Kämpfe geräth. In diesem Streite steht aber der Kirche nicht nur das Recht zur Seite, sondern sie hat auch in den Kundgebungen und den wahrhaft großartigen Erfolgen des katholischen Volkes aus Anlaß der Wahlen zum Zollparlament eine neue Stütze erhalten.

XXV

Literatur.

Gedanken und Rathschläge, gebildeten Jünglingen zur Beherzigung. Von P. Adolph von Doß, Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite Auflage. Münster bei H. Mitsdörffer. 1868.

An Schriften, welche Priestern und Ordersleuten die Pflichten ihres Berufes vor die Seele führen, welche ihnen Mittel und Wege angeben, die standesmäßige Vollkommenheit zu erreichen, fehlt es nicht. Für Weltleute im Allgemeinen gibt der heilige Franz von Sales in seiner unvergleichlichen „Philothea" eine Anleitung zu einem frommen Leben und wird dies Buch für lange Zeiten, wie unerreicht, so auch ausreichend bleiben.

Woran wir aber durchaus keinen Ueberfluß, im Gegentheile eher Mangel haben, das sind Bücher, in welchen die Jugend, vorab die studirende, einen Leitstern auf der Bahn des Heiles finde. Manches, zum Theil recht Gute, ist zwar schon erschienen, wir erinnern hier u. A. nur an Arvisenet, „den Führer der Jugend," an die in Münster bei Theissing erschienenen „ersten Stunden eines Jünglings," an Collet's „Theotimus," an „den Wegweiser für Jünglinge" von P. Waser und vor Allem an Gobinet's „Instruction de la jeuneuse," — dennoch sind wir dem Herrn Verfasser für die Herausgabe dieser Gedanken des Heiles, dieser Rathschläge, welche das wahre „Glück der Jugend hienieden, ihre Wohlfahrt im Jenseits bezwecken," zu großem Danke verpflichtet. Seine Schrift „füllt," wie eines unserer geachtetsten Literaturblätter sagt, „eine empfindliche Lücke in der ascetischen Literatur auf die würdigste Weise aus." (Liter. Handweiser Nr. 13. 95.)

Schon früher [1]) haben wir die „Gedanken und Rathschläge" in diesen Blättern besprochen. Das Interesse des Gegenstandes erlaubt uns bei der nunmehr erschienenen zweiten Auflage wieder darauf zurückzukommen.

Den Hauptvorzug dieses Buches möchten wir in seiner Universalität finden. Es ist nicht etwa bloß ein Zeitabschnitt des jugendlichen Alters, etwa die Zeit der heil. Communion, oder der Augenblick, in welchem der Beruf zur Entscheidung kommt, in's Auge gefaßt; auch nicht an eine Classe nur von Jünglingen, etwa nur an diejenigen, die nach Verirrungen wieder zu Gott sich wenden wollen, auch nicht ausschließlich an solche, die immer den Weg der Unschuld gewandelt sind, wendet sich der Verfasser: — sein Plan umfaßt alle entscheidenden Momente der Jugendzeit, seine Rathschläge dienen sowohl dazu, die Irrenden zu Gott zurückzuführen, als die Wiedererstandenen und die noch Unschuldigen im Guten zu befestigen und bis zur Vollkommenheit zu leiten. Mit scharfem Messer legt uns P. von Doß die geheimen Wunden des jugendlichen Herzens bloß; sein geübter psychologischer Blick verfolgt das Uebel in die feinsten Auszweigungen, findet es, verborgen in der Falte des Herzens. Daneben aber werden die christlichen Tugenden uns vorgestellt als Mittel, Christus dem Könige ähnlich zu werden, in ihrer Schönheit, ihrem Frieden; wir werden ausführlich belehrt über die Art und Weise, wie wir die Tugenden uns aneignen, wie wir darin Fortschritte machen können. Um es kurz zu sagen: es wird sich kaum ein Moment im Leben eines Jünglings finden, das nicht zum großen Theile ausführliche Berücksichtigung gefunden hätte. An der Hand des göttlichen Wortes, geleitet von einem klugen und umsichtigen Führer, findet der junge Mensch in allen Fragen, die sein Herz bewegen können, eine genügende Lösung.

Dabei ist die Sprache durchaus edel und gewählt. In

---

1) Katholik. 1861. S. 125.; 1863. I. S. 495.

dieser Beziehung ist in der zweiten Auflage viel geschehen, überall wird man die Feile bemerken, welche der Autor an seine Arbeit gelegt hat. Das Ganze trägt das Gepräge inniger Liebe zu der Jugend, wie denn der Herr Verfasser mit schönen Erfolgen schon an verschiedenen Orten der Jugend seine Hauptthätigkeit gewidmet hat.

Was die mehr formelle Seite des Werkes angeht, möge man uns indessen hier einige Bemerkungen erlauben.

So naturgemäß das Rhetorische und Pathetische häufig ist, und so ungern wir es ganz missen würden, so wünschenswerth erscheint es uns, seine Einführung zu beschränken. Die Darstellung gewinnt dadurch an Ungezwungenheit, Klarheit und Ruhe, und wird ihren Zweck um so leichter und eher erreichen. Wie der Strom Aegyptens in ruhigem Laufe, nur vom wenigen Stromschwellen unterbrochen, seine Wasser über die Gefilde ergießt, die befruchtende Erde mit sich führend, so werden auch die ewigen Wahrheiten einen um so nachhaltigeren Einfluß auf das jugendliche Alter ausüben, je schöner und gewählter, aber auch je ruhiger und einfacher im Allgemeinen die Form ist.

Dann wünschten wir weiter, ohne daß die Bogenzahl sich mehre, aus naheliegenden Gründen die Einflechtung historischer Züge, und würden wir, des Raumes und der Kostenersparniß wegen, die Citate aus der heiligen Schrift an den Fuß der Seite verweisen.

Das Gesagte wird genügen, einen Blick in den reichen Inhalt der „Gedanken“ zu eröffnen. Mögen recht Viele dadurch angeregt werden, das Buch als Hülfsmittel zu Vorträgen an Jünglinge, in Sodalitäten u. s. w. selbst zu gebrauchen, und es in den Kreisen, für welche es bestimmt ist, nach Kräften zu verbreiten, etwa als Communiongeschenk. Um die Anschaffung zu erleichtern, ist der Preis von 1 Thlr. 25 Sgr. auf 1 Thlr. 5. Sgr. herabgesetzt worden.

Die Freuden der allerseligsten Jungfrau Maria und die Freuden des Christen. Von Joseph Füßl, Cooperator in Amberg. Regensburg 1867. Druck und Verlag von G. J. Manz.

Diese Schrift, welche der Verfasser als Fortsetzung seines Werkes: „Die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria als Vorbild des Christen," dem im Jahre 1864 unter dem Special-Titel: „Maria unser Vorbild im Leiden" erschienenen ersten Theile desselben folgen ließ, verdient in vorzüglichem Grade die Beachtung Aller, welche einen kundigen Führer suchen, um an seiner Hand, sei es zu eigener, sei es zu fremder Belehrung und Erbauung, in die Betrachtung der freuden- und glorreichen Geheimnisse der heiligen Gottesmutter einzudringen. Möge es uns daher verstattet sein, dem schönen Buche das gebührende Interesse besonders derjenigen verehrl. Leser dieser Zeitschrift zuzuwenden, welche in der Seelsorge thätig sind. Wir fühlen uns um so mehr dazu veranlaßt, als bei den Reklamen, welche heutzutage für Erzeugnisse von ähnlicher Art, aber in der Regel höchst unähnlichem Werthe, gemacht zu werden pflegen, ein Buch wie das vorliegende, welches sich unverkennbar als die Frucht gründlicher, theologischer und ascetischer Studien erweißt, von den Einen ganz übersehen, von Andern aber als eine der vielen sogenannten „Bereicherungen" der modernen deutschen Predigtliteratur angesehen, und als solche absichtlich ignorirt werden könnte.

Einen Hauptvorzug des Buches haben wir in dem Gesagten bereits angedeutet, daß es nämlich t h e o l o g i s ch g r ü n d l i ch g e a r b e i t e t ist, ein Vorzug, den Niemand unterschätzen wird, der sich an Massillon's bekanntes Wort erinnert, und weiß, wie oft unsere zahlreichen Marienpredigten gerade in dieser Hinsicht manches zu wünschen lassen. Nicht eine einzige minder richtige Behauptung oder unstatthafte Uebertreibung ist uns in dem ganzen Buche aufgestoßen; dagegen gibt jeder Abschnitt, und wir dürfen wohl sagen jede Seite Zeugniß von besonnener eigener Meditation, von fleißiger Benützung der heiligen Schrift, und von schätzbarer Vertraut-

heit mit den einschlägigen Werken und Aussprüchen der heiligen Väter und bewährten Asceten, sowie mit den neuern Schriften über die Mariologie.

Gleiches Lob wie ihr Inhalt, verdient die Schrift auch in formeller Beziehung. Alles Geschraubte und Phrasenhafte ist bei einer Fülle wahrhaft schöner Gedanken vermieden, die Diktion ist correkt, durchsichtig und durchweg von edler Einfachheit; Bilder und Gleichnisse sind gut gewählt und treffend durchgeführt, und stellenweise erhebt sich die Darstellung auch zu wahrer oratorischer Schönheit. In der Regel bewegt dieselbe sich zwischen der oratorischen und ascetischen Redeweise in der Mitte, so jedoch, daß je nach der Verschiedenheit des erörterten Gegenstandes bald das eine, bald das andere Moment, wie im Inhalte, so auch in der Form mehr zur Geltung kommt. Auf diese Weise ist dem Prediger, welcher es überhaupt versteht, sich in der richtigen Weise einer fremden Vorarbeit zu bedienen, im vorliegenden Werke ein reiches Material geboten, während Der, welcher private Belehrung und Erbauung sucht, das Buch nicht minder lieb gewinnen wird. Wenn schon der Umstand, daß der Verfasser dem Seelsorgsklerus angehört, von vornherein vermuthen läßt, sein Stil werde gemeinverständlich und auch der Fassungskraft des weniger Gebildeten angemessen sein, so verdient doch der Grad, in dem es ihm gelungen ist, selbst bei den in dieser Hinsicht schwierigsten Partieen, z. B. bei der Abhandlung über das Princip der Freude im I. Abschnitte, billigen Anforderungen der Popularität gerecht zu werden, besondere Anerkennung.

Was nun die Anlage des Buches betrifft, so ist dieselbe unseres Wissens originell, jedenfalls aber sehr schön, praktisch, gut durchgeführt und ohne Zweifel dem Verfasser selbst im Verlaufe der Ausführung die Quelle manches schönen Gedankens geworden. Im I. Abschnitte, welcher von Gott als dem Inbegriffe aller Freude, und von Maria als der Königin und Mutter, dem Gegenstand und Vorbild unserer Freude

anhebt, wird der Reihe nach über die Möglichkeit der Freude für den Erdenpilger überhaupt und deren Möglichkeit und Wirklichkeit für den Katholiken insbesondere, dann über die Wichtigkeit und das Princip der Freude, und endlich, nach vollzogener Unterscheidung der wahren und falschen Freude, im Allgemeinen über die Freuden Mariä und unsere Theilnahme an denselben gehandelt. Nachdem so eine feste Grundlage gewonnen ist, (dieser Abschnitt trägt im Buche selbst den entsprechenden Titel: „Grundlegung") verbreiten sich die folgenden neun Abschnitte über die Freuden Mariä im Einzelnen, und zwar derart, daß in ebenso ungezwungener und schöner als praktischer Weise immer die eine oder andere Freude, welche der mit seiner heiligen Kirche in lebendigem Verkehr und aufrichtiger Lebensgemeinschaft stehende Christ durch Gottes Gnadenerweisungen zu empfangen pflegt, zugleich geschildert und betrachtet wird. So ist das Ganze von einem einheitlichen Gedanken getragen und genau das, was die Aufschrift des Buches besagt: eine Schilderung der Freuden Mariä und der Freuden des Christen. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte, z. B. Verkündigungs- und Heimsuchungsfreude, Weihnachtsfreude u. s. w. lassen schon das vermuthen, was die Lektüre des Werkes selbst vollständig beweißt: daß nämlich in demselben nicht nur dem Marienprediger, sondern, Dank dem engen Anschluß an das Kirchenjahr und durch die stete Berücksichtigung der innern, übernatürlichen Erfahrungen des mit seiner Kirche die heiligen Zeiten durchlebenden Christen, auch für die Feste des Herrn und andere feierliche Gelegenheiten dem Verkünder des göttlichen Wortes schöne Gedanken unter großentheils neuen Gesichtspunkten dargeboten werden.

So möchten wir gerade wegen der glücklichen und taktvollen Durchführung der beiden Grundideen, welche der Titel des Buches andeutet, dasselbe als eine Ehrenkrone bezeichnen, welche, aus zwei geschmackvoll gewundenen und mit kunstgeübter Hand in einander geschlungenen Kränzen ge-

fertigt, Jedem, der sie näher betrachtet, zur Freude und zum Nutzen, und dem Verfertiger selbst um so mehr zur Ehre gereichen wird, als sie das Werk der wenigen Mußestunden ist, die ihm bei seiner beschäftigungsvollen Stellung in der praktischen Seelsorge zu schriftstellerischer Thätigkeit erübrigten.

Novum testamentum, *Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. Pontt. maxx. jussu recognitum.* Editum secundum exemplar Romae impressum cura R. P. Car. Vercellone anno 1861, typis S. C. de Propaganda fide. Friburgi Brisgoviae Semptibus Herder. 1868.

Im Jahre 1861 erschien von dem gelehrten Barnabiten Vercellone in Rom eine Ausgabe des Neuen Testamentes und noch in demselben Jahre eine Ausgabe der ganzen heiligen Schrift, die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, die erste Clementinische Ausgabe der Vulgata möglichst treu und genau wiederzugeben. Die Arbeit wurde damals mit großem Beifall aufgenommen, aber erst jetzt haben wir die Freude, eine in Deutschland veranstaltete Ausgabe jener Arbeit, zunächst freilich nur des Neuen Testamentes zur Anzeige bringen zu können. Die Buchhandlung von Herder in Freiburg sah es als eine Ehrensache an, die Verbreitung jener römischen Ausgabe in Deutschland durch einen treuen, correcten, bequem und schön ausgestatteten Abdruck, vorerst des Neuen Testamentes, zu fördern.

Wir können diese Ausgabe nur loben und ihre Verbreitung nur warm empfehlen. Sie hat ein bequemes Format, um das Buch leicht nachtragen zu können, die Typen sind schön und nicht zu klein, das Papier fest, rein und den Augen angenehm, die ganze Ausstattung des Druckes sehr gefällig und scheint uns auch wirklich ganz correct; wenigstens haben wir bei dem Nachlesen verschiedener Stellen nicht einen Druckfehler bemerkt, außer ganz am Schlusse im Register ein unbedeutendes Versehen.

Zur besonderen Empfehlung gerade dieser Ausgabe mag dienen, was Vercellone selbst in der Vorrede zu seiner römischen Ausgabe des Neuen Testamentes (sowie auch der ganzen heiligen Schrift) sagt. Er folgt genau der ersten clementinischen Ausgabe von 1792 und zwar vor Allem, weil zugleich mit dieser das päpstliche Decret erschien, das auf das strengste vorschrieb, alle anderen Ausgaben genau nach dieser zu besorgen „ne minima quidem particula de textu mutata, addita vel ab eo detracta nisi aliquod occurrat, quod typographicae incuriae manifeste adscribendum sit." Nun folgten zwar noch zwei Vaticanische Ausgaben 1593 und 1598; aber aus sorgfältiger Vergleichung der drei Ausgaben ergab sich, daß trotz mancher Verbesserungen in den späteren, doch so viele Versehen und Druckfehler sich in dieselben eingeschlichen, daß die erste vor ihnen entschieden den Vorzug verdiene.

Doch druckte Vercellone diese Ausgabe von 1592 nicht gänzlich unverändert ab. Die offenbaren Druckfehler derselben wollte er verbessern, wie es das päpstliche Decret ausdrücklich erlaubt. Um aber hierin nicht zu weit zu gehen, folgte er in Beurtheilung dessen, was als Druckfehler anzusehen sei, nur, wie er sich ausdrückt, legitimen Zeugen, d. h. solchen, die dazu vollkommen berechtigt sind. Als solche dienten ihm die zwei folgenden Ausgaben mit ihren Correctorien, die in der Vaticanischen Druckerei selbst gemachten Correcturen, einige Variantensammlungen dieser Ausgaben, sowie einige spätere authentische römische Ausgaben von 1671, 1765, 1768 und 1784. Nur wo der Druckfehler ganz offenbar war, oder durch Vergleich mit ähnlichen Stellen sich ergab, änderte er auch ohne solche Zeugen.

Damit aber Jedermann selbst urtheilen und wählen könne, gab er vor seiner Ausgabe der ganzen heiligen Schrift ein vollständiges Verzeichniß dieser Aenderungen, durch welche seine Ausgabe von der ersten clementinischen sich unterscheidet, im Neuen Testamente gegen achtzig (im Alten Testa-

mente etwa 250); die meisten sind sehr unbedeutend und alle nur in der Absicht gemacht, die in die erste Vaticanische Ausgabe eingeschlichenen Druckfehler zu verbessern, nicht aber, neue Lesarten einzuführen.

Vercellone wollte eben nur die Clementinische Ausgabe so treu und fehlerfrei wie nur irgend möglich wiedergeben. Das behaupten zwar, sagt er, mehrere Herausgeber, aber wirklich geleistet haben sie es nicht, da sie alle an zahllosen Stellen die Interpunktion oder Orthographie willkürlich geändert haben.

Somit hätten wir einen diplomatisch genauen Abdruck der Vaticanischen Ausgabe wenigstens des Neuen Testamentes nun auch in Deutschland. Möchte nur bald auch eine bequeme, einbändige Handausgabe der ganzen heiligen Schrift in folgen, was mit denselben Lettern und in derselben Ausstattung, wie das vorliegende Neue Testament unschwer erreicht werden dürfte.

XXVI.

Kirchliche Rundschau.

Die wirklich großartigen Kundgebungen des ganzen katholischen Deutschlands zu Gunsten des heiligen Vaters und des apostolischen Stuhles haben in Rom den freudigsten Anklang gefunden. Als Beweis dafür gilt uns u. A. das Schreiben des Kardinals Antonelli vom 8. Februar l. J. an einen hervorragenden Katholiken in Aachen. Es heißt darin: „Es ist ein abermaliger Beweis des Beistandes, den Gott seiner Kirche leiht, indem er es gefügt hat, daß die großen Uebel, welche die Erde verwüsten, einen Gegensatz finden in leuchtenden Beispielen katholischen Muthes und katholischen Eifers. Das rheinische Deutschland hat unter den ersten die Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl und an den Stellvertreter Jesu Christi in unübertroffenener Weise an den Tag gelegt und seine Kundgebungen haben sich gesteigert und verbreitet im Verhältnisse zu den Angriffen wider den gemeinsamen Vater der Christen und wider das Gebiet, welches die Vorsehung ihm anvertraute, um durch dasselbe die geistliche Obergewalt in Unabhängigkeit auszuüben. Daher die bedeutenden Geldopfer zur Aushülfe des durch die Usurpation der schönsten und reichsten Provinzen erschöpften päpstlichen Staatsschatzes; daher die Sendung freiwilliger Soldaten, welche bereit sind, mit Blut und Leben die unverjährbaren Rechte des souverainen Papstes zu vertheidigen; daher auch die Adressen der verschiedenen Herrscher, auf daß dieselben die Sache des heiligen Vaters in die Hand nehmen und sein weltliches Besitzthum schützen möchten mit dem Gewichte ihrer Stimmen und auch, wenn die Verhältnisse es gestatten, mit der Gewalt der Waffen.

Das auf der großen Katholikenversammlung in Cöln

aufgestellte Programm fordert: 1) dasjenige Gebiet, welches der heilige Vater gegenwärtig noch besitzt, muß ihm ungeschmälert belassen und gegen jeden Angriff sicher gestellt werden. 2) Alles, was die Revolution dem heiligen Vater entrissen, muß ihm zurückgegeben werden. 3) Der so wieder hergestellte Kirchenstaat steht unter dem Schutze des Völkerrechts und wird dessen Neutralität von allen Seiten anerkannt. 4) Diese berechtigten Forderungen der Katholiken müssen bei jeder Gelegenheit und in jeder zweckmäßig erscheinenden Weise ausgesprochen und geltend gemacht werden, bis die Regierungen selbst wieder den Rechtsstandpunkt gewonnen haben und die Neutralität des Kirchenstaates erklären.

Das sind für den ersten Augenschein sehr kühne Forderungen, deren Gewährung wohl noch lange auf sich warten lassen dürfte. Und doch sind sie, wie uns bedünkt, gerade zur rechten Zeit ausgesprochen. Denn wer näher zusieht, wer jedes wichtige Ereigniß der neuesten Zeit gewissenhaft beurtheilt, der gewahrt, wie nicht allein das katholische Bewußtsein sondern auch das natürliche Rechtsgefühl sich so gehoben hat, daß es den Gegnern schon wenigstens mit gleicher Kraft entgegensteht; die Negation scheint, auch bei der größten Kraftanstrengung, bei Aufbietung aller, selbst der unerlaubtesten und schlechtesten Mittel, doch ihren Höhepunkt erstiegen zu haben, und in der Tiefe des Volkes vollzieht sich, wenn auch langsam, ein Umschwung zum Bessern; das Rechtsbewußtsein will wieder erwachen und erstarken. Das den modernen Staaten abhanden gekommene, auf das Christenthum basirte Völkerrecht muß sich wieder aufbauen, sollen die Völker sammt und sonders nicht rasch der Barbarei und dem materiellen Ruin verfallen.

Also: „der ganze Kirchenstaat!“ und „Neutralität des Kirchenstaates!“ Die Katholiken des Erdkreises haben ein Recht, dieß zu fordern.

Die Neutralität des Kirchenstaates beseitigt die Anwendung von Waffengewalt zur Behauptung eines uralten Rechtes.

Sie legt keinem Fürsten, keinem Volke, keiner Partei ein Opfer auf und verlangt nur von Allen, daß das gemeine Recht, welches heute noch die Grundlage der socialen Ordnung bildet, das Eigenthumsrecht, auch auf das Völkerrecht übertragen werde. Ferners, die Neutralität des Kirchenstaates hebt für immer jede Schutzherrschaft über den heiligen Stuhl auf und diese kann also nicht mehr Ursache zum Streite unter den Gewaltigen der Erde werden; sie zerstört den Hauptheerd der Revolution in Europa, gestattet eine Verminderung der päpstlichen Armee auf ein Minimum, welches zur Aufrechthaltung der Ordnung im Innern ausreicht, und wird die finanziellen Verhältnisse des Kirchenstaates bald so gestalten, daß die Opferwilligkeit der Katholiken, welche ungeachtet ihrer Größe jetzt kaum eine nothdürftige Aushilfe gewährt, nicht mehr zu stark beansprucht, ja vielleicht gar nicht mehr nothwendig sein wird. Und endlich versetzt die Neutralität des Kirchenstaates den heiligen Vater in die Lage, aus freien Stücken seinem Volke die Regierungsform zu geben, die seiner Einsicht, seinem liebevollen Herzen und den eigenthümlichen Verhältnissen des Kirchenstaates am meisten entspricht; sie stellt nach außen hin die vielfach verletzte Würde des heiligen Vaters wieder her, indem sie ihm gestattet, seine erhabene Mission des Friedens zu erfüllen, das Schwert bei Seite zu legen und seine Hand nur zum Segen zu erheben. Aber finden solche Anschauungen auch Unterstützung im katholischen Volke? Daß dem so sei, dafür können wir sehr erfreuliche Zeugnisse beibringen.

Blicken wir auf Bayern. Am 2. März sandte der Bischof von Regensburg die Adresse seiner Diözese an den König Ludwig II. von Bayern zu Gunsten der weltlichen Herrschaft des Papstes; diese Adresse zählt über 100,000 Unterschriften, die in acht Foliobänden gesammelt sind; die Adresse des Bisthums Augsburg zählt 82,000 Unterschriften, die des Erzbisthums München 72,000, die des Erzbisthums Bamberg 47,000, „zumeist nur von katholischen Familienhäuptern,"

die des Bisthums Passau 40,000 Unterschriften u. s. w. Das sind Zahlen, Massen, die sich nicht so leicht ignoriren lassen. Das ist das ganze katholische Volk, welches seine Stimmen für den hl. Vater erhebt und thut, was für den Augenblick geschehen kann. Welche Macht ist im Stande, auf die Dauer derartigen Massendemonstrationen zu widerstehen?

Die Katholiken in Preußen haben in dieser Beziehung schon vorher ihre Schuldigkeit gethan und hat auch diese Demonstration ihre Wirkung nicht verfehlt. Anfangs März empfing der heilige Vater eine von der Bruderschaft des Erzengels Michael in Paderborn bestellte Deputation. Dieselbe bestand aus dem im Zuaven-Corps dienenden Lieutenant Kligge, dem Grafen Schmising-Kerssenbrock und den zwei Grafen Stolberg-Stolberg, welche seitens des Vereins Sr. Heiligkeit die Summe von 45,000 Frcs. mit einder Adresse überreichten.

Das deutsche Element in der päpstlichen Armee ist durch die neueste Bewegung ganz ansehnlich verstärkt worden: es dienen bereits mehr als tausend Deutsche in dieser Armee abgesehen von den deutsch-redenden Schweizern und den 2200 Holländern im Zuavenregiment.

In Bayern und Baden haben die Katholiken bei Gelegenheit der Zollparlamentswahlen große Siege errungen. Obwohl es fast an aller und jeglicher Orgisation gebrach, haben sie ihre Gegner beinahe überall aus dem Felde geschlagen. Das hat Muth gemacht. Es ist aller Welt, allen Parteien offenbar geworden, daß die katholischen Elemente in Deutschland noch mächtig sind, ja daß wir über Massen und Mittel verfügen, die im rechten Moment zur Verwendung gebracht, in den wichtigsten Fragen entscheidend eingreifen und in den bedeutsamsten Angelegenheiten den Ausschlag geben können. Das dunkle Gefühl gibt sich allerwärts kund, daß wir Katholiken Deutschlands Großes leisten können, daß wir Größeres, Besseres leisten müssen als bisher. Es ist eine Zeit, in der gesäet werden muß für Jahrzehente.

Für Madura. Von Herrn Caplan Helferich in Oberufhausen und Herrn Caplan Gnau in Eiterfeld (Diöcese Fulda) 3 fl. 30. Summa 1372 fl. 42 kr.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXVII.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

Hegel in Italien.

III.

Der Hegelianismus in den philosophischen Specialwissenschaften: der Aesthetiker A. Tari. Der Literarhistoriker L. Settembrini und die Principien seiner Literaturgeschichte; der Moralphilosoph Tulelli und der Orientalist Lignana. — Die Hegelianer: Gius. di Simone, Fed. Bursotti, del Zio und L. Ferri. — Die Universität Pavia, die andere Stätte des Hegelianismus in Italien. — Pasq. d'Ercole: die Grundprincipien seiner Philosophie; seine Schriften. — Die Philosophen der That: Niccolo Marselli. — Das Jahr 1866 und die Hegelianer hüben und drüben.

Sind Vera und Spaventa auch die Hauptanhänger der Hegel'schen Schule in Neapel, so sind sie doch nicht die einzigen. Während sie den Hegelianismus auf dem eigentlichen Gebiete der Philosophie vertreten, haben andere Gelehrte sich der zweiten von den Junghegelianern Deutschlands der Philosophie der Gegenwart gestellten Aufgabe zugewendet und die philosophischen Principien Hegel's in die verschiedenen einzelnen Fachwissenschaften eingeführt.

Zu diesen zählt an erster Stelle Antonio Tari, seit dem Jahre 1861 Professor der Aesthetik an der Universität Neapel. Sein deutscher Gesinnungsgenosse, der bereits erwähnte Aesthetiker Dr. Sträter, entwirft von ihm folgendes Bild: „Antonio Tari, aus San Germano am Fuße des berühmten Monte Cassino gebürtig, ist vielleicht die liebenswürdigste und interessanteste Persönlichkeit von allen Professoren der neapolitanischen Universität. Lang, hager, unendlich nervös, äußerst rasch und lebhaft sprechend und für Alles sich interessirend, ist er das ergänzende Gegenbild zu Spaventa's massiver Ge-

biegenheit und wirkt gemeinsam mit ihm höchst vortheilhaft (!) auf die wissenschaftliche Erziehung der hiesigen Jugend[1]). Er kennt unsere deutsche Literatur ziemlich eingehend und steht in seiner Aesthetik auf kantisch-hegelischer Grundlage. Sie erschien 1863 zu Neapel unter dem Titel: „Estetica ideale" in drei Bänden.

An die Aesthetik reiht sich die Literaturgeschichte. Auch diese wird im Geiste der modernen deutschen Wissenschaft bearbeitet von Luigi Settembrini, der selbst seine Richtung mit dem offenen Bekenntnisse charakterisirt, er habe erst spät „aus der Finsterniß stummer Knechtschaft zu dem Lichte und der Freiheit der deutschen Philosophie, wenn auch mit schmerzvoller Anstrengung, sich hindurchgerungen." In der That kennt er die deutsche Wissenschaft, und zwar nicht bloß die sog. Coryphäen in der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch die Männer der Naturwissenschaft, wie Alexander von Humboldt, Oken, Carus u. A. Außer einer Abhandlung: „Ueber die Richtung der Wissenschaft im neunzehnten Jahrhunderte[2])" veröffentlichte er ein größeres

1) „Briefe über die italienische Philosophie." 2. Brf. in „Der Gedanke" Bd. VI. S. 77.

2) Dell' indirizzo del sapere nel secolo XIX., worin er den deutschen Philosophen Chr. Krause noch über Hegel zu stellen geneigt ist. Natürlich; denn Krause, der Schüler Fichte's und Schelling's (gest. 1832, ein Jahr nach Hegel's Tode), war bekanntlich, wie auch seine beiden Lehrer, eines der ausgezeichnetsten und thätigsten Mitglieder des Freimaurerbundes und wollte selbst sogar eine neue Epoche der Freimaurerei begründen. (Allg. Handbuch der Freimaurerei. Bd. II. S. 151. u. 161.) Daher auch sein „Pantheismus" als Religion der Logen auf den Lehrstühlen der freimaurerischen Universitäten in besonderem Ansehen steht. So erklärte schon im Jahre 1857 Tiberghien, Professor der Philosophie an der Hochschule der belgischen Freimaurerei, der freien Universität Brüssel, in einer weitverbreiteten Schrift: „Etudes sur la religion," den Katholicismus für abgethan und die Krause'sche Religionslehre als die wahre (Natur-) Religion der Zukunft: la religion naturelle se produit déjà avec vigunere dans

Werk, von dem jedoch bis jetzt nur der erste Band erschienen ist: „Vorlesungen über die italienische Literatur[3]).“ In diesem zeigt sich Settembrini als warmen Anhänger des Liberalismus und entschiedensten Gegner des Christenthums als positiver und übernatürlicher Religion. Zum Belege hiefür stellen wir in Kürze die Grundprincipien seines Buches dar, die wir einer ausführlichen Besprechung desselben in der römischen Zeitschrift „Civiltà cattolica“ entnehmen[4]).

Das Studium der Literatur ist das Studium des Lebens, wie es sich darstellt in den Formen der Phantasie in der Sprache. Dies ist sein Ausgangspunkt. Ohne das Leben die Denkmale der Literatur betrachten hieße so viel, als den Menschen an seinem Leichname studiren. Die literarischen Werke an sich sind todt; was sie belebt, ist der Geist, d. h. die Gedanken, Gefühle, Strebungen und Thaten eines Volkes. Eine Geschichte der italienischen Nationalliteratur hat demnach zuerst diese Grundlagen zu erforschen und zu fragen: Was

---

les livres et les revues en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, *en Italie*; en France, en Espagne, elle présage la rénovation religieuse de l'humanité, sous le drapeau de l'unité, sous la forme de l'Eglise universelle. In der That ist die Verbreitung dieser religiösen Weltanschauung eine sehr ausgedehnte. Erst jüngst mußte an der Universität zu Madrid ein Anhänger Krause's, der Prof. der Phil. Jul. Sanz del Rio, der seit Jahren bemüht ist, die Schriften und Lehren dieses Philosophen in Spanien einzuschmuggeln, von seinem Lehrstuhle entfernt werden. Da die Männer der Loge stets eine gewisse Fühlung unter sich bewahren, so kann es nicht Wunder nehmen, daß darüber alsbald ein deutscher philosophischer Gesinnungsgenosse in der Metropole der badischen Freimaurerei am Neckar einen jammervollen Klageruf in die Welt sandte. (Allg. Ztg. 1866. Beil. Nr. 25.)

3) Lezioni di Letteratura italiana dettate nell' Università di Napoli da *Luigi Settembrini*. Vol. I. 1866. Napoli, Tip. Ghio.

4) La Civiltà cattolica 1867. Ser. VI. vol. X. pag. 576—591. und vol. XI. pag. 70—87. Durch Decret vom 4. Juli 1867 (veröffentlicht 26. Februar 1868) wurde Settembrini's Schrift auf den römischen Index gesetzt.

hat das italienische Volk gedacht, gefühlt und gethan, und wie hat es dieses sein Gesammtleben in der Kunst des Wortes ausgedrückt? Mit diesem inneren Gedanken ist für die Geschichte ein festes Princip gewonnen, und erscheint ihr Ursprung sowohl, als ihre Entwickelung nicht mehr als ein Werk des Zufalls und der Willkür, sondern als nothwendiger Proceß des Gedankens.

Settembrini bekennt sich somit gleich von vorne herein zu jener Methode der neueren Schule, welche die Thatsachen der Geschichte wie die der Natur a priori construiren zu können wähnt und diesem trügerischen Verfahren den gleißenden Namen „Philosophie der Geschichte" gibt. Daß hiebei dem Subjectivismus der größte Spielraum offen steht und die Thatsachen nach dem jeweiligen Standpunkte des Beurtheilers und seinen von vorneher festgehaltenen Principien sich richten müssen, dafür ist die Schrift dieses italienischen Literarhistorikers ein neuer schlagender Beweis. Denn das ganze Werk ist eine Parteischrift, welche die Erscheinungen der Geschichte anstatt nach objectivem Maßstabe, durch den Krystall der liberalen und antireligiösen Ideen des Verfassers betrachtet, mögen hiebei auch offene Absurditäten und die schreiendsten Widersprüche zum Vorschein kommen.

Settembrini unterscheidet nämlich drei Perioden im Leben des italienischen Volkes: die antik-heidnische oder griechisch-lateinische, die mittelalterliche oder Uebergangszeit und die neue italienische Periode. Inhalt und Zielpunkt der ersteren war das Vergnügen in den verschiedensten Formen und Abstufungen, zuletzt bis zur Lust am Schmerze und an der Grausamkeit: Ausdruck hievon ist die antike Kunst [5]). Dieser letzte Punkt der alten Welt war zugleich der Wendepunkt, der

5) „L'arte antica, la quale prima é una festa giovanile, una gioia pudica che basta all' anima ancora vergine: poi un' ebbrezza torbida e crudele. Le sue forme prima sono schiette e semplici, poi larghe e faticose." L. c.

den Keim einer neuen Weltperiode in sich schloß. Die Erde mit ihrer Lust vermochte den Menschen nicht mehr zu befriedigen; daher erwachte der Drang, über sie hinaus zu gehen: der Gedanke des Uebernatürlichen. Das Christenthum ist die nothwendige Folge der unbefriedigten Wünsche des menschlichen Herzens. „Nothwendiger Weise entstand dann eine neue Idee, als die alte ihren Lauf erfüllt und bei der Lust am Schmerze angekommen war, und diese Idee war das Christenthum, welches behauptet, daß alles Gute, alles Wahre und alle Freude nicht von hier ist, sondern von einer anderen Welt, die Niemand gesehen, an die man durch Offenbarung glauben muß."

Nach der Geschichtsconstruction Settembrini's also ist das Christenthum ein mit geschichtlicher Nothwendigkeit eingetretenes, natürliches Ereigniß und zwar eine Folge des ab- und ausgelebten Heidenthums, das, nachdem es sich im Genusse aller irdischen Freuden erschöpft hatte, nach überirdischen suchte. In der weiteren Ausführung dieses Gedankens begegnen wir derselben Entstellung der christlichen Idee, wie wir sie bereits bei Spaventa getroffen. „Das Christenthum ist Verläugnung der Erde und Behauptung des Himmels; ihm ist die Erde Nichts, der Himmel Alles; der Mensch Nichts, Gott Alles; das Leben ist der Tod, und der Tod der Anfang ewigen Lebens; es kennt keine Nation, kein Vaterland außer eines, ein gemeinschaftliches, den Himmel. Die Wissenschaft wird von ihm verachtet, die Kunst gehaßt als gefährliche oder wenigstens zum ewigen Heile unnütze Dinge. Die Schönheit nennt es Sünde, die Macht Eitelkeit, Reichthum ein Werk des Satans: dagegen Trägheit, Unwissenheit, Verdemüthigung und Vernichtung gilt als Vollkommenheit."

Dieser Pessimismus währte geraume Zeit, bis endlich die Welt zur Einsicht kam, daß die Erde doch auch etwas Gutes habe und sie von Neuem zu gebrauchen anfing. Demnach unterscheidet Settembrini im Christenthum zwei Momente:

das eine ist vollständige Negation alles Irdischen und Weltlichen, das zweite — theilweise Anerkennung desselben und Versöhnung der Erde mit dem Himmel. Jenes beherrschte die Periode des Ueberganges und währte das ganze erste Jahrtausend; dieses bildet die italienische Periode, die sich ausdehnen wird bis zum Ende der Welt. Die Wirkung des ersten Momentes war absolute Barbarei. Nicht die nordischen Barbaren zerstörten die antike Bildung, sondern das Christenthum mit seiner Lehre von der gänzlichen Werthlosigkeit aller irdischen Dinge [6]). Die christlichen Concilien verpönten die Wissenschaft und befahlen die heilige Unwissenheit. Der Islam steht als civilisirende Religion höher, weil er das destructive christliche Princip bekämpft, und in der That Kunst und Wissenschaft allenthalben beförderte [7]).

Dies ist die Geschichtsphilosophie, welche sich dieser neapolitanische Gelehrte von dem ersten Jahrtausend des Christenthums bildete — das Delirium einer von glühendem Parteihasse erregten Phantasie. Die Sache wäre lächerlich und bedeutungslos, wie die Fieberträume eines Kranken, wenn es nicht ein öffentlicher Lehrer sein würde, der diese Sätze ausspricht, und wenn nicht der Titel des Buches ankündigte, daß er diese Geschichtslügen auf der ersten Universität des Landes seinen Zuhörern in die Feder dictirt hat. Arme Jugend des unglücklichen Italiens!

Verfolgen wir den Roman dieses Geschichtsphilosophen noch weiter. Mit dem ersten Jahrtausende erwartete die Menschheit den Weltuntergang. Dies war die letzte Conse-

6) Il Christianesimo distrusse la civiltà antica, e diffuse la barbarie, nella quale si affermò in tutta la sua potenza. L c.

7) Gli Arabi, che erano piu barbari e feroci de Germani', non distrussero le arti, dove le trovarono, ma le impararono con piacere, le coltivarono e poi le insegnarono a noi; e le impararono, perchè Maometto avea loro detto, che su questa terra ci è qual cosa di buono, ed aveva oppugnata la dottrina de Christianesimo. L. c.

quenz des christlichen Princips: Negation selbst der Existenz der Erde und des Menschengeschlechts. An diesem äußersten Punkte angelangt, war ein Weitergehen nicht mehr möglich. Da nun begann die europäische Menschheit aus ihrer Jahrhunderte langen Lethargie zu erwachen: „mit dem Jahre Eintausend fing man an, einzusehen, daß auch auf der Erde sich etwas Heiliges und Göttliches finde — das Grab Christi." Diese Erkenntniß war der Funke der erwachenden neuen Civilisation. Die Völker des Abendlandes strömten nach Asien und kehrten zurück mit neuen Kenntnissen bereichert — und von da ab begann der Kampf zwischen Himmel und Erde, zwischen Kirche und weltlicher Macht: ein Kampf, der stets am lebhaftesten geführt wurde am Sitze des Papstes, im Centrum des Christenthums — in Italien.

In diesem Kampfe nun findet Settembrini das eigentliche Leben des italienischen Volkes, und der Reflex dieser großen Bewegung, dieser größten That des modernen Geistes ist ihm die italienische Literatur. Hier ist der Punkt, an welchem die Tendenz des gesammten Werkes klar in die Augen springt. Der Verfasser hat sich vorgesetzt, die Bewegung des italienischen Lebens und der italienischen Literatur als einen stets sich steigernden Kampf gegen den Geist des Christenthums und der katholischen Kirche darzustellen. Um diesen Gedanken durchzuführen, theilt er die Geschichte der italienischen Literatur in folgende Perioden: 1) der Ursprung; 2) die freie Entwickelung; 3) die Gelehrsamkeit; 4) die heidnische Kunst; 5) der Jesuitismus; 6) die Wissenschaften; 7) die Revolution; 8) die Zukunft.

Aus der socialen Umwälzung, die mit der Rückkehr des Menschen auf die Erde und zu ihren Gütern im Jahre Eintausend stattfand, gingen drei große Thatsachen hervor, welche den Ursprung des nationalen Lebens und der Literatur Italiens ausmachen: die Bildung der Gemeinde, der Monarchie und des Papstthums (von Gregor VII. begründet!) Da die beiden ersteren auf das Irdische, das letztere auf das

entgegengesetzte Princip sich stützte, so entspann sich zwischen ihnen alsbald ein Kampf, dessen wechselvoller Verlauf das italienische Leben und den Inhalt seiner Künste und besonders seiner Literatur bildet. Als „eine der edelsten Gestalten der Geschichte" erscheint in dieser Periode der Hohenstaufe Friedrich II. (Ebend. S. 48 f.) — Dem Kampfe um das Dasein folgte die Zeit der freien Entwickelung. Die Repräsentanten der Literatur dieses Zeitraumes sind Dante und Boccacio. Dante erhob sich über das Christenthum und unterwarf es seinem Urtheile. Er war Christ nicht durch den Glauben allein, sondern durch Glaube und Vernunft; er war Katholik, aber sein Katholicismus war ein ideeller und poetischer, d. i. die allgemeine Religion der Menschheit, welche selbst das Heidenthum als Moment in sich aufnimmt. Das Denkmal dieser Gesinnung ist die Divina Commedia. Während aber Dante das Ideal des italienischen Gedankens darstellt, vertritt Boccacio die Wirklichkeit des italienischen Lebens nach den beiden Hauptgesichtspunkten: einer zügellosen Ausgelassenheit, die auf die Schrecken der früheren Jahrhunderte folgte, und eines Alles zersetzenden Unglaubens, der an die Stelle des mitteltalterlichen Glaubens trat. Die Menschheit ging aus den Schrecken des Mittelalters hervor mit einer ausgelassenen Freude, „wie etwa ein Zögling aus der Schule der Jesuiten, der sich sofort in alle Vergnügungen stürzt, die ihm so lange Jahre versagt waren." Der Decamerone beweist, daß in jener Periode, wenn auch nicht der „zweite Scepticismus," d. i. der vollständige Unglaube, so doch der „erste Scepticismus," oder der religiöse Zweifel vorherrschend war (p. 173.); denn er verhöhnt mit sceptischem Lächeln den Cultus und die Priester. Nur die Maler, Bildhauer und Architecten trugen auch in dieser Periode noch „das grobe Kleid des Mittelalters," indem sie dem religiösen Glauben dienten.

Mit derselben Logik und Wahrheitsliebe, wie in der bisherigen Ausführung, verfährt der Verfasser bei Characterisi-

rung der dritten Periode — der Zeit „der Gelehrsamkeit," der einzigen, die noch in diesem Bande behandelt ist. Sie bezeichnet ihm die Zeit des wiedererstandenen Heidenthums, das durch das neu erwachte classische Studium in das Leben und die Literatur der Italiener, selbst in das Papstthum und die Kirche eindrang. Aus einigen Denkmalen des Pomponio Leto, des Valla und Polizian glaubt nämlich Settembrini auf den Gesammtgeist des italienischen Volkes und seiner Literatur schließen zu dürfen.

Diese Aushebungen reichen hin, um den Geist des genannten Buches und die Richtung seines Verfassers zu kennzeichnen. Das ganze Werk ist ein Gewebe von geschichtlichen Unwahrheiten und logischen Absurditäten; ein fortgesetztes Sophisma, das sich Schritt für Schritt durch innere Widersprüche selbst zerstört, und ein neuer sprechender Beweis, bis zu welcher Höhe fanatischer Haß gegen Christus und seine Kirche auch in sonst nicht unbegabten Männern sich zu steigern vermag: bis zur Fälschung der unläugbarsten Thatsachen der Geschichte und zur Mißachtung der gewöhnlichsten Forderungen der Logik. Wie die revolutionäre Politik mit dem historischen Rechte, so verfährt diese Art von Forschung mit der geschichtlichen Wahrheit: beide existiren für sie nicht. Und diese völlig werthlosen Träumereien und ungeschichtlichen Phantasien nennt Jungitalien „Philosophie der Geschichte," und damit nährt es seine Jugend [8]).

---

8) Man sollte glauben, die praktischen Folgen einer solchen Jugenderziehung träten für Jedermann im gegenwärtigen Italien bereits so offen und in erschreckender Weise zu Tage, daß sie auch den Lenkern des Staates endlich die Augen öffnen müßten. Allein die Regierung Victor Emmanuels fährt auch heute noch unermüdet fort, den erbittertsten Feinden der Kirche und des Papstthums die vorzüglichsten Lehrstühle des Landes anzuvertrauen. So wurde erst jüngst (December 1867) dem „Veneto cattolico" aus Padua geschrieben: „Am 9. December fand die feierliche Eröffnung der Universität statt mit einer Rede des Rector magnificus und Professors der Geschichte, Ritter von

Aber auch auf anderen Gebieten, als dem der von den Hegelianern stets mit Vorliebe gepflegten Aesthetik, treffen wir Männer auf den Kathedern der neapolitanischen Hochschule, welche zu dieser Richtung hinneigen. Die Moral bearbeitet Tulelli; als Professor der orientalischen Sprachen wirkt der Piemontese Lignana, früher (1861) Professor in Bologna. Er hat sich längere Zeit in Deutschland aufgehalten und an deutschen Universitäten gebildet, ist daher nicht bloß der deutschen Sprache sehr mächtig, sondern auch mit der deutschen Wissenschaft, namentlich der Hegel'schen Philosophie, sehr vertraut. Lignana gilt als einer der bedeutendsten Vertreter der vergleichenden Sprachforschung in Italien, der, wie man berichtet, mit der deutschen Wissenschaft fortwährend lebendige Beziehungen zu unterhalten sucht [9]).

Als Hegelianer werden ferner genannt Giuseppe di Simone und F. Bursotti, Verfasser mehrerer Flugschriften im hegelischen Geiste [10]); ebenso die beiden Brüder Ireneo

---

Leva, einer Rede, die sehr applaudirt wurde, weil sie von Absurditäten strotzte. Sclave der Leidenschaften des Tages, schmähte und verdammte de Leva den Papst und erhob Fra Paolo Sarpi. Die Regierung, immer rührig in ihrem Werke der Entsittlichung, hat einen gewissen Salvoni, einen suspendirten Priester, zum Inspector der genannten Universität ernannt." Kann es da noch überraschen, wenn öffentliche Blätter ein über das andere Mal, wie namentlich erst jüngst wieder aus Padua von pöbelhaften Excessen der Studirenden gegen die Kirche, ihren Cultus und ihre Diener zu berichten haben? Bei letzterem Anlasse war es wiederum der genannte Rector magnificus, der die Academiker aufforderte, gegenüber „den Provocationen des Klerus" eine öffentliche Feier für die bei Mentana „als Opfer des Patriotismus der heiligen italienischen Sache" Gefallenen zu veranstalten. Sie fand denn auch wirklich statt am 9. Februar im großen Saale der Universität (s. Corresp. de Rome 22. Février 1868).

9) „Der Gedanke." 1861. S. 76. Dazu „Allg. Ztg." 1864. Beil. Nr. 331. und 1867 Nr. 328.

10) Dello studio della Storia e della Filologia, und Del' autorità che ebbe lo stato sopra gli studj presso gli antichi.

und Floriano del Zio, von denen der erstere von Malfi aus (in Lucanien) noch zur Zeit der bourbonischen Herrschaft unter dem Widerstande des Klerus heimlich die hegelische Philosophie verbreitete; der letztere ist erst 1862 von der italienischen Regierung zum Professor der Philosophie am Lyceum zu Cagliari bestellt worden. — Als einen der wärmsten Anhänger dieser Richtung bezeichnet Vera selbst den Luigi Ferri, früher Zögling der durch ihre Gottlosigkeit berüchtigten Normalschule zu Paris, dann Privatsecretär des Revolutionsministers Mamiani, zuletzt Inspector der Secundärschulen. Als Redacteur der Effemeride della publica istruzione (1861) schrieb er lobpreisende Berichte über die hegelischen Werke Vera's [11]).

Neben Neapel erscheint als die bedeutendste Stätte des Hegelianismus in Italien die Universität Pavia. Es bestehen daselbst, wie an allen Universitäten ersten Ranges in Italien — Bologna, Neapel, Palermo, Pisa und Turin — für Philosophie drei Lehrstühle: für theoretische Philosophie, Moralphilosophie und Geschichte der Philosophie. Den letzteren hatte eine Zeit lang inne der geistliche Apostat Ausonio Franchi (gegenwärtig in Mailand), Vertreter eines von Hegel beeinflußten sceptischen Rationalismus; den für theoretische Philosophie erhielt Pasquale d'Ercole, eifriger Anhänger der hegelischen Schule. Ursprünglich ein Schüler des älteren Hegelianers Giambattista Ajello († 1860), studirte d'Ercole drei Jahre lang die deutsche Philosophie in Berlin, von wo er durch den Minister Matteucci als Professor der Philosophie nach Pavia berufen wurde. Bei seinem Abschiede von der dortigen „Philosophischen Gesellschaft," deren frequentirendes Mitglied er geworden, sprachen seine Berliner Freunde die Erwartunng aus, daß „er der deutschen Philosophie, die sie hier verbunden, auch in seinem Vaterlande und seinem neuen Wirkungskreise einge-

11) „Gedanke." Bd II. S. 168. und Bd. III. S. 224.

denk bleiben werde [12])." D'Ercole täuschte diese Hoffnung nicht: er blieb mit seinen deutschen Gesinnungsgenossen nicht bloß als correspondirendes Mitglied in fortwährender Verbindung, sondern verkündete sogleich in seiner am 15. Januar 1863 gehaltenen Antrittsrede, daß er, von der Logik beginnend, die Lehren Hegel's wiedergeben werde. Die Grundgedanken dieses durch eine bei Hegelianern ungewohnte Klarheit sich auszeichnenden Vortrags sind folgende: Die Philosophie ist die Erkenntniß der Wesenheit des Universums, seiner ersten Principien, also des Unendlichen und der allgemeinen Ideen, welche jedoch von den Individuen nicht trennbar sind. Indem die übrigen Wissenschaften diese Einzelnheiten und Endlichkeiten betrachten, bilden sie, eben wegen dieser Untrennbarkeit, mit der Philosophie so zu sagen eine Vereinigung zu gegenseitiger Hülfeleistung. Und da alle Allgemeinheiten nur verschiedene Grade eines und desselben ersten Principes sind, so ist die Philosophie eine Encyclopädie des Wissens, der jede besondere Wissenschaft ihr besonderes Princip, auf das sie die Einzelnheiten zurückführt, entlehnt. Das erste Princip, oder das Absolute muß, als durch sich selbst seiend, ewig und unbegrenzt sein. Da es aber der Welt immanent ist, so sind beide nicht zwei Substanzen, wie die Theisten wollen, sonst wäre das erste Princip relativ, und beide begrenzten einander, wären also endlich. Das erste Princip ist mithin die Eine absolute Substanz, woraus die Totalität aller Existenzen hervorgeht. Die Welt ist so ewig, wie ihr Princip selbst; und dieses (Gott) und die Welt sind eine substantielle Einheit. Als thätig und lebendig, als Prozeß bestimmt es sich von Innen heraus zu verschiedenen Formen. So wird das Unendliche endlich, — das Absolute relativ und das nenne ich schaffen. Die Selbstbestimmung der Substanz ist ihre Subjectivität, welche den innersten Kern der Wesenheit des Absoluten bildet.

---

12) Ebend. Bd. III. S. 292.

Damit überschreitet die moderne Philosophie den Standpunkt des Spinoza. Sie sagt: das Absolute ist die vernünftige Substanz der Welt, die, um thätig zu sein, sich bestimmen, und um sich zu bestimmen, sich individualisiren muß. Die individualisirte Vernunft kann nicht eine abstracte Allgemeinheit bilden, sondern ist nur wirklich in den einzelnen Subjecten, die in sich selbst das Allgemeine auslegen. Diese Intellectual-Welt ist nur in der sinnlichen wirklich; das Unendliche im Endlichen, das Ewige in der Zeit, das Unvergängliche im Vergänglichen, das Denken im Sein, der Geist in der Materie. Wenn in dem unorganischen Reiche die Seele noch nicht durchscheint, so kommt dies daher, daß sie sich noch nicht in sich zurücknehmen kann, sondern nur das Band der Theile ist, während der thierische Organismus in der freien Selbstbestimmung, der Empfindung u. s. w. endlich der Mensch im Ich, als denkend und selbstbewußt, das untheilbare Universum in Einen Punkt zusammenfaßt.

Im Menschen, als der vollendetsten Offenbarung des Absoluten, müssen wir also den idealen Brennpunkt des Universums suchen. Wenn die Bestimmtheit des Absoluten sich nur in dem Gesetze des Entgegengesetzten, wie Einheit und Vielheit, Wesen und Erscheinung, Geist und Materie darstellt, so zeigt der Mensch die Gegensätze innerhalb des geistigen Principes selbst: Einzelnheit und Allgemeinheit, Sein und Vernunft, Instinct und Freiheit u. s. w., deren Einheit die concrete und reale Wahrheit ist. —

In diesen Grundprincipien ist der Schüler des Berliner Philosophen nicht zu verkennen; aber ebenso ächt hegelisch ist die folgende Gliederung der Philosophie. D'Ercole theilt die Philosophie ein in: Logik, Natur- und Geistesphilosophie, dabei bemerkend, daß das Absolute nicht in einer einzigen dieser Formen, sondern nur in allen dreien erscheinen könne, insofern es als Geist die concrete Einheit der logischen und natürlichen Bestimmtheiten ist. Die Methode betreffend, erklärt er als wesentliche Bedingung des

Philosophirens die Freiheit des Denkens, die Unabhängigkeit der Vernunft." Diese Herrschaft der Vernunft, welche in der Philosophie gelten soll, und sich auch in allen fieberhaften Erschütterungen der heutigen politischen Welt an die Stelle der Gewalt durchsetzen will, nenne ich den allgemeinen Rationalismus der modernen Gesellschaft. Als Universitätslehrer — so schließt der philosophische Redner seinen Vortrag — haben wir die Pflicht, die Principien der Vernunft zu verbreiten. Der Mensch ist nur wahrhaft Mensch, wenn er sich an der heiligen Quelle der Vernunft wiedertauft und erneut. Wenn also Italien seiner gänzlichen Wiedergeburt nahe ist, so gehört dazu auch die wissenschaftliche Wiedergeburt, welche aber nur dann erreicht sein wird, wenn die Vernunft als einzige Herrin und Schiedsrichterin der Geschicke der Wissenschaft auf deren Throne sitzen wird [13])."

Der Grundgedanke dieses Philosophen ist demnach der absolute Rationalismus, das ist unbeschränkte Autonomie der menschlichen Vernunft. Der Mensch ist Mittelpunkt alles Wissens und alles Seins: nichts ist über dem Menschen, alles in ihm oder unter ihm. Für dasselbe Ziel kämpfte d'Ercole bereits in zwei früheren Schriften: L'intuito e la riflessione und Esposizione ed esame della Critica della Scienza del Profess. B. Mazzarella (1862). Die erstere ist gegen die Giobertianer gerichtet und tritt in dem Kampfe zwischen diesen und den Hegelianern, der gegenwärtig Italien bewegt, für die Vertheidigung der letzteren ein. Auch hier wird die Vernunft, „die sich selbst als Eins erfährt mit dem Gegenstande, den sie denkt," als oberste Richterin, und der Ratiolismus als die einzig mögliche Philosophie hingestellt. Die zweite Schrift ist eine kritische Beleuchtung eines Werkes des abgefallenen Priesters und Professors Mazzarella, „der die Vernunft zu Gunsten der Offenbarung herabdrücke, und wie

13) Veröffentlicht in der Rivista italiana. 1863. Nr. 146 f. Vgl. „Gedanke" IV. S. 137. u. 201.

andere Glaubensphilosophen gleichfalls die unmittelbare Anschauung zum Principe erhebe [14])."

Haben die bisher aufgeführten italienischen Freunde Hegel's vorzugsweise die theoretische Seite seiner Lehre, sei es auf dem engeren Gebiete der Philosophie, oder in den einzelnen Fachwissenschaften gepflegt, so fehlt es auch nicht an Männern, welche unmittelbar die praktische Seite des Hegelismus in's Auge fassend, „die Durchdringung und Neugestaltung der Wirklichkeit durch die Ideen der Philosophie" sich zum Ziele setzen — die letzte und höchste Aufgabe, welche Michelet der Philosophie der Gegenwart gestellt hat. Zu diesen „Philosophen der That" gehört außer dem bereits genannten Giuseppe di Simone insbesondere Niccolò Marselli. Dieser Mann, früher Ingenieur-Officier in Neapel, während des Krieges im Jahre 1866 zu Turin, ist ein warmer Anhänger Hegel's und einer der eifrigsten Correspondenten der „Philosophischen Gesellschaft," der seine Studien zuerst bei de Sanctis, dann in Berlin machte und bereits unter der Herrschaft der Bourbonen in den neapolitanischen Provinzen Anhänger für Hegel warb. In seinen Schriften, wie in den Berichten an seine Berliner Freunde, zeigt sich derselbe als einen fanatischen Italianissimo à la Garibaldi, als eifrigen Vertheidiger und Mitkämpfer der Revolution und wüthenden Gegner der Kirche und des Papstthums. Er veröffentlichte: Saggi di critica historia, Napoli 1858, und La ragione della Musica moderna, Napoli 1859, welch' letztere Schrift ihrer Zeit auch von deutschen Zeitschriften, wie der „Neuen Wiener Musikzeitung," den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" u. A. besprochen und wegen ihrer eigenthümlichen Ansichten, namentlich über deutsche Musik, gehörig

---

14) Bon. Mazzarella: Della Critica libri tre. Vol. I. Storia della Critica. Früher Professor der Moralphilosophie und Pädagogik zu Bologna, ist Mazzarella seit dem Herbste 1861 zum Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität Genua ernannt.

zurechtgewiesen wurde. Seine neueste Schrift: La critica e l'arte moderna, Napoli, Detken 1867 (welche übrigens bereits im Jahre 1863 in der Rivista italiana erschienen war), predigt die Revolution in den nacktesten Worten und sucht, wie es Andere betreffs der Wissenschaft gethan, so die Kunst des neuen Italien diesem Zwecke dienstbar zu machen. „Ein Kreuzzug gegen das Unheil des Papstthums," ruft er aus, „bildet für die modernen Geister eine göttliche Wohllust." Und um diese zu genießen, schlägt Marselli sogar eine von seinem Freunde de Sanctis ihm angebotene Professur an einer der ersten Universitäten des Landes aus und stellt sich in die Reihen der revolutionären Kämpfer für die Einheit Italiens. Vernehmen wir ihn selbst, wie er den Beginn der neuen Aera preist, und mit welcher Zuversicht er den Triumph der freien Wissenschaft auf den Trümmern des gestürzten Papstthums in nächster Zukunft vorherverkündet. „Italien," schreibt er unter dem 13. Mai an die Redaction des „Gedanken," „Italien, nachdem es zu sein begonnen, wird sein. Und von den sieben Hügeln wird noch einmal das freie Wort ertönen, welches die Priester erstickten. Schon nehmen die freien Denker die Lehrstühle und hohen Aemter ein. Der Ostracismus der Wissenschaft geht mit dem Papste unter. De Sanctis, Minister des öffentlichen Unterrichtes geworden, hatte gewünscht, daß ich den Lehrstuhl der Geschichte der Philosophie in Bologna bestiege. Aber ich kann mich nicht vom Schwerte trennen in einem Augenblicke, wo wir uns dazu vorbereiten, den letzten Unabhängigkeitskrieg zu schlagen. Ist der Friede gekommen und die Einheit Italiens befestigt, so werden wir die friedlichen Studien wieder aufnehmen [15])."

Die Ideen dieses Mannes der Action fanden bei den hegelischen Logenbrüdern in Berlin den lebhaftesten Wiederhall. Gerade die Correspondenzen Marselli's lassen über den Zusammenhang der hegelischen Linken in Deutschland mit den

15) „Der Gedanke." Bd. II. S. 132 f.

revolutionären Bestrebungen in Italien nicht den geringsten Zweifel. Diese „Philosophen der That" waren längst im Bunde miteinander, ehe noch die Regierung von Preußen das revolutionäre Königreich jenseits der Alpen anerkannt (1861) und das beklagenswerthe Bündniß geschlossen hatte. Wie die Hegelianer in Italien unablässig zum Kriege gegen Oesterreich drängten, so forderten die Hegelianer in Berlin die Regierung fortwährend auf, endlich den großen Schritt zu thun und dem Beispiele Cavour's folgend Oesterreich aus Deutschland zu werfen. Zum Belege hiefür führen wir folgendes vom 1. November 1860 datirte Schreiben Marselli's an, in welchem er der „Philosophischen Gesellschaft" mit klaren Worten, wenn auch in humoristischer Einkleidung, das politische Programm seiner Partei darlegt. „Unsere Philosophie," schreibt er, „ruht jetzt auf der Spitze unserer Bajonette. Wenn die philosophische Gesellschaft ein wahrhaftes Bild der italienischen Philosophie verlangt, so will ich es in der Kürze skizziren. Politische Encyclopädie:

1. Logik. Die thätige italienische Logik besteht in dem Gedanken der Einigung Italiens unter dem Scepter Victor Emmanuel's. Die drei Momente sind: a) Vertreibung der Bourbonen aus Capua und Gaëta; b) Vernichtung der zeitlichen Gewalt des Papstes zu Rom; c) Befreiung Venetiens und jeder italienisch redenden Provinz. Das ist unsere innere Arbeit. Kommen wir zur äußeren oder: 2. die Naturphilosophie: Ein Schrei der Erlösung und eine hülfreiche Bruderhand allen unterdrückten Nationen, wie Ungarn, Polen u. A. Daraus wird entspringen: 3. der Geist oder die Verherrlichung des italienischen Geistes, welcher in der Kunst vom Volke singen, der religiösen Freiheit Leben verleihen und sich mit dem deutschen Geiste verbrüdern wird, um die Verbreitung der Vernunftwahrheiten zu fördern. An diesem Punkte angelangt, wird ein Italiener zu ihren wissenschaftlichen Arbeiten beitragen können."

Wie die „thätige italienische Logik" in der Einigung Italiens unter dem Scepter Piemonts, so bestand die thätige deutsche Logik der Berliner Hegelianer bereits vor acht Jahren in der Unterwerfung Deutschlands unter Preußen. Die Redaction „des Gedankens," Michelet, der bei jeder Gelegenheit, und insbesondere unter der Rubrik: „Geschichtsphilosophische Uebersicht" dem krassesten wissenschaftlichen, religiösen und politischen Radicalismus das Wort redet, begleitet das Schreiben des revolutionären Italieners mit der bemerkenswerthen Aufforderung an Preußen, den Machiavellismus Cavour's in Deutschland zu wiederholen. Preußen solle ebenfalls einmal Ernst machen mit der Einigung Deutschlands und das thatkräftige Beispiel Italiens nachahmen. „Wir sind nicht gemeint, daß das preußische Heer gleich in Hannover und Bayern einrücken solle, um die deutsche Einheit zu Stande zu bringen. Aber es soll dem Könige von Sardinien offen die Hand bieten, um das neue Königreich Italien vor der Abhängigkeit des westlichen und vor dem Angriffe des östlichen Kaisers zu schützen, den Loskauf Venetiens unterstützen, so würde Deutschland und Italien wieder eins u. s. w. Thäte Preußen dies . . ., so fiele ihm alles Uebrige von selber zu. Ganz Deutschland würde moralisch von ihm erobert werden, und Churhessen, Holstein und Mecklenburg gäben auch bald gerechte Ursache zu materiellem Einschreiten. Das sei unser Deutschland und dem Könige Wilhelm dargebrachter philosophischer Neujahrswunsch." So „der Gedanke" am Schlusse des Jahres 1860 (Bd. I. S. 180 f.[16]).

Seitdem ist die Geschichte um ein gutes Stück vorwärts gerückt: was hat sie auf ihrem Wege geschaffen? In Italien hat sie das Programm Marselli's, in Deutschland den Neujahrswunsch Michelet's nahezu verwirklicht. Der Ideengemeinschaft der Philosophen ist das Bündniß der Diplomaten

16) Vgl. hiezu ebend. Bd. III. S. 63. 218. und 278 f. — Etwa ein Jahr später schrieb Vera in gleichem Sinne von Mailand aus

und die Verbrüderung der Waffen gefolgt[17]). In den Erfolgen der letzteren glaubt auch die liberale und revolutionäre Wissenschaft, die Philosophie der Logen, ihre Triumphe feiern zu können[18]).

nach Berlin: „Der Tod Cavour's wird uns das Bedürfniß fühlen lassen, uns enger aneinander zu schließen. Und was macht Preußen? Ich gestehe, ich möchte es eine festere, liberalere und wahrhafter deutsche Politik befolgen sehen. Hier sind alle unsere Sympathien für dasselbe, und wir begreifen nicht, wie es so in der italienischen Frage zögern könne . . . Das wahre Deutschland ist Preußen, und die Zukunft Deutschlands liegt in Preußen. Möge es die Leitung des deutschen Gedankens und der deutschen Angelegenheiten kräftig in die Hand nehmen. Das ist seine ihm durch seine ganze Geschichte vorgeschriebene Rolle." Der „Gedanke." 1861. S. 170. — Bekanntlich sind es heute noch die radicalen Organe in Italien, welche zum Bündnisse mit Preußen drängen, während die Freunde der „moralischen Mittel" der französischen Allianz das Wort reden.

17) In Baden wenigstens hatte seiner Zeit der Minister von Roggenbach ganz offen ausgesprochen: „schon der geistige Connex zwischen Baden und Jungitalien erheische die Anerkennung des neuen Königreiches."

18) Vgl. oben Märzheft S. 260. Anm. 6. die Aeußerung Michelet's über die Ereignisse von 1866. „Es ist wohl keine Frage," schreibt neuestens der Hegelianer K. Rosenkranz („Gedanke" VII. S. 194.), „daß diese philosophische Bildung (der Hegelianismus) der Italiener an der politisch-religiösen Wiedergeburt ihres ebenso schönen, als lange Zeit so unglücklichen Landes einen großen Antheil hat und noch mehr haben wird, sobald sich die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der kirchlichen Bevormundung noch mehr realisiren und noch stärker befestigen wird."

XXVIII.

Versuch einer Exegese von Luc. 22, 32.

Die Schrifterklärung ist wesentlich eine theologische Disciplin und unterscheidet sich hierdurch von der rein philologischen Hermeneutik. Wäre sie es nicht, so müßte der Professor derselben auf den Universitäten keineswegs der theologischen, sondern der philosophischen Facultät beigezählt werden. Obwohl nun das Gegentheil hiervon überall der Fall ist, so wird doch nicht selten die Wahrheit außer Acht gelassen, welche jener allgemeinen Thatsache zu Grunde liegt. Sie ist nichts desto weniger von der größten Wichtigkeit, und dürfte besonders durch eine etwas eingehendere Exegese von Luc. 22, 32. beleuchtet werden. Gerade diese Stelle macht so recht offenbar, daß Grammatik und Wörterbuch sammt einigem kritischen und archäologischen Apparat noch nicht zum vollen Verständnisse der Bibel verhelfen.

Selbstverständlich wollen wir damit nicht behaupten, Textkritik und Philologie dürften bei der Schrifterklärung vernachläßigt werden. Ganz gewiß mögen sie ein wichtiges Fundament für Exegese bilden, aber das Fundament einer Wissenschaft ist noch nicht der prachtvolle Bau, der sich auf dem Fundamente erhebt. Auch bestimmt dasselbe nicht allweg die Beschaffenheit des in ihm sich gründenden Gebäudes, wie wir das besonders bei unserer Stelle sehen. Denn in der rein philologischen Auffassung der Worte[1]) weichen Katholiken und

---

1) Man darf dagegen nicht die verschiedene Deutung des Wortes ἐπιστρέψας einwerfen und die Uebersetzung dieses Wortes mit „hinwiederum" als eine vorzugsweise ultramontane ausgeben, die im dogmatischen Interesse zuerst von Maldonat mit Verlassung der Vulgata und der älteren Exegeten aufgestellt sei. (So J. Ch. Wolf, Curae philolog. et crit. in 4 Evang. Hamburg. Ed. III. p. 756.) Alles das ist unrichtig. Nicht die Jesuiten haben diese Worterklärung zuerst erfunden, nicht die Vulgata haben sie dabei verlassen, nicht vom bloßen dogmatischen Interesse sind sie dazu bestimmt worden: viele und angesehene Protestanten verstehen jenes Verbum in derselben Weise wie sie. So Grotius (Crit. sacr. VI, 739.), Polus (Synops. crit. IV, 1108.), Bengel, von Hengel, Ewald u. A. (bei Meyer, krit. exeg. Handbuch über Marc. und Luc. V. Aufl. 570.) Auch Kuinoel hatte dieselbe Erklärung noch in der dritten Ausgabe seines Commentars (II, 681.), nahm sie jedoch später zurück, während Rosenmüller sie in seinen Scholien (V. Ausg. II, 249.) an erster Stelle neben der entgegengesetzten anführt.

Protestanten, Gallicaner und sogenannte Ultramontane nicht von einander ab, und dennoch welche bunte Verschiedenheit von Erklärungen dieses Textes begegnet uns nicht bei den verschiedenen Verfassern! Der bekannte Rationalist Paulus legt folgenden Sinn unserer Stellung unter: Christus habe bei „geheimen vornehmen Freunden“ Fürsprache gethan, „welche unvermerkt hindern konnten, daß nichts gegen die Jünger unternommen wurde, die, zugleich mit Jesus gefangen genommen, schwerlich schon fest genug gewesen wären.“ (Exeget. Handbuch über die 3 ersten Evang. III, 1, S. 537.) Hingegen erklärte Pius IX. in einem der feierlichsten Augenblicke, in jener Homilie, die er am großen Petersfeste vor 500 Bischöfen hielt, mit deren vollster Zustimmung, daß nach diesen Worten des Heilandes „der Glaube des Petrus nie gebrechen werde, weder in ihm selbst, noch in seinen Nachfolgern.“ Wie weit stehen beide Erklärungen auseinander, und wie viele Nüancen gibt es wiederum zwischen denselben? Was ist die Ursache hiervon? Sicher nicht die Kenntniß oder Unkenntniß dessen, was Kritik und Philologie für unsere in dieser Hinsicht leichte und von Allen so ziemlich auf dieselbe Weise erklärte Stelle darbieten. Gewiß hat auch jenen Rationalisten zu der citirten Auslegung einzig seine Theologie verführt, darf man anders noch „eine Lehre von Gott“ das System nennen, welches in der willkürlichsten Weise Gott und das Göttliche überall zu eskamotiren sucht.

Es kommen also bei der Schrifterklärung noch andere Faktoren in Betracht, welche jeder Exeget mit mehr oder minder großem Bewußtsein auf sich einfließen läßt; und für den Katholiken kann es nicht zweifelhaft sein, daß unter diesen die erste und berechtigste Stelle der Glaube und die Gnade einnehmen: die Gnade, weil die vollkommene Auffassung der hl. Schrift und der in ihr enthaltenen Geheimnisse von demjenigen herrührt, der sie inspirirt hat; der Glaube, weil dieselbe Wahrheit, welche die katholische Kirche uns mit Unfehlbarkeit vorstellt, auch der hl. Schrift zu Grunde liegt und

---

Umgekehrt beziehen viele oder vielmehr die meisten Katholiken, welche in der Stelle die Unfehlbarkeit des Papstes ausgesprochen finden, conversus auf die Bekehrung des heiligen Petrus. Um von dem neuesten katholischen Exegeten zu sprechen, sieht Langen in ἐπιστρέψας den besagten Hebräismus, Schegg bestreitet das, und doch deutet der erstere durchaus nicht an, daß er den Text von jenem Vorrechte des Papstes verstehe (Letzte Lebenstage. S. 196. Note 1.), während der letztere dasselbe darin ausgesprochen findet. Später ein Mehreres. Aus dem Gesagten dürfte hinlänglich einleuchten, daß die verschiedene Worterklärung des ἐπιστρέψας für das Verständniß des ganzes Textes gleichgültig ist.

mithin ein Schlüssel zu deren Verständnisse ist. Darum werden die katholischen Exegeten vor Allem darauf bedacht sein, immer mehr und mehr von jener göttlichen Gnade und Glaubenswahrheit sich durchdringen zu lassen; darum werden sie sich unbedingt vor der kirchlichen Autorität beugen, aber auch mit großer Ehrfurcht auf die hl. Väter und großen katholischen Theologen schauen, deren Tugend ein Zeichen der ihnen reichlich zu Theil gewordenen Gnade, und deren Werke ein Beweis ihrer hohen Wissenschaft von den Glaubenswahrheiten sind; darum werden sie endlich die Dogmatik und insbesondere die scholastische, welche uns ein tieferes Verständniß der göttlichen Wahrheit vermittelt, als einen Leitstern für die wissenschaftliche Execese betrachten. In dem Gesagten ist auch ein zweites Motiv unseres Versuches angedeutet; es ist das der erwähnte Ausspruch des Oberhauptes der Kirche auf dem großen Petersfeste. Aehnlich hatte übrigens der hl. Vater schon in seiner ersten Encyclica vom 9. November 1846 gesprochen, und seine Worte erhielten einen Widerhall in den neuern Provinzialconcilien und in manchen Hirtenbriefen, in welchen die Oberhirten ihre unbedingte Anhänglichkeit an die Entscheidungen des apostolischen Stuhles gerade durch jenen Text bei Lucas 22, 32. begründeten. Wenn aber so die kirchliche Autorität verfährt, dann geziemt es der kirchlichen Wissenschaft sie zu vertheidigen. Könnten wir es nur auf die Weise thun, welche diese hohe Aufgabe und die Wichtigkeit des Gegenstandes selbst so dringend erheischen!

C. XXII. v. 31. Εἶπε δὲ ὁ Κύριος: Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον.

v. 32. ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.

Ait autem Dominus: Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum:

Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

Die Varianten in unserm Texte sind für das Verständniß desselben von geringer Erheblichkeit. Die ersten Worte (εἶπε δὲ ὁ Κύριος) läßt nur Tischendorf[2]) weg, gestützt auf die Codices A, L und die Koptische und Sahidische Version; doch befinden sie sich in dem von ihm herausgegebenen Codex Sinaiticus. Statt: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας, hat der Cod. Cantabr.: συ

2) Seine neueste (VIII) Ausgabe der Evangelien, die mit Berücksichtigung des Cod. Sinait. gemacht worden, und deren Druck schon seit mehreren Jahre begonnen, ist leider nicht vollendet und noch nicht bis zu unserem Texte fortgeschritten.

δὲ ἐπίστρεψον καί. Auch Augustin hat hier statt des Particips den Imperativ (vade et confortare), sowie die Peschito, die Arabische, Aethiopische und Persische Version (cf Walton Polyglot. ad h. l.) Mit weit mehr Grund lesen die neuern Ausgaben (Lachmann, Tischendorf, Reischl nach dem Vorgange von Matthäi und Griesbach) ἐκλίπῃ statt ἐκλείπῃ, was durch die Autorität der besten Handschriften (Vatican. Sinait. Cantabr. u. A.) verbürgt ist. Aber alle diese Lesearten ändern nichts am Sinne des Textes. Wir beginnen deshab sofort mit dessen Deutung. Ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς, Satan expetivit vos, Satan hat euch herausverlangt, hat begehrt, daß ihr seiner Gewalt überliefert werdet: wohl eine Anspielung auf Job 1, 11. 12. 2, 5. 6., wo auf ein ähnliches Begehren Satans Gott zu ihm spricht: „Siehe, er (Job) ist in deiner Hand (Gewalt)." Der Ausdruck, welcher ein Beweis ist, daß Satan nicht ohne Zulassung Gottes den Menschen versuchen kann, zeigt zugleich die schreckliche Größe des über die Apostel hereinbrechenden Sturmes.

τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον, ut cribraret sicut triticum; τοῦ mit folgendem Infinitiv zeigt bei Lucas regelmäßig den Zweck an; σινιάζειν cribrare, sieben. Diese Bedeutung wird, obwohl das Wort bei Klassikern nicht vorkommt, doch durch die Autorität aller älteren Versionen, der beiden christlichen Lexikographen Hesychius und Suidas, endlich mehrerer Kirchenschriftsteller ganz sicher gestellt[3]). Zudem findet sich Amos 9, 9. dasselbe Bild. Würden wir aber auch mit Olshausen das Wort durch „worfeln" wiedergeben, der Sinn bliebe derselbe. Was Lange (l. c.) zu der ganz ungewöhnlichen Uebersetzung „zerreiben" bewog, ist uns unbekannt. ἐκλείπῃ, deficiat, ausgehe, gebreche. Das Wort wird von der Sonnenfinsterniß, der Ohnmacht, dem Abnehmen einer Seuche, dem Aufhören einer Rede gebraucht. Es ist darum durchaus nicht nothwendig, dasselbe an unserer Stelle vom gänzlichen Untergang des Glaubens in Petrus zu verstehen.

σύ ποτε ἐπιστρέψας, tu aliquando conversus; das Indefinitum ποτε kann nicht füglich auf die Bekehrung des hl. Petrus, d. i. auf einen bestimmten, wenige Stunden darauf zu geschehenden Act bezogen worden. Der vorerwähnte Rationalist Paulus macht freilich (l. c.) dagegen Joh. 9, 13. geltend, wo der nur kurze Zeit vorher geheilte Blindgeborene ὅ ποτε τυφλός genannt wird, doch auch hier behält die Partikel ihre gewöhnliche Bedeutung einer ganz unbestimmten Zeitangabe: der vormals Blinde (nicht: der eben noch blind war). So-

3) S. Suiceri Thesaurus.

dann bietet uns ἐπιστρέψας selbst Gründe genug, die uns abhalten, es auf jene Bekehrung des hl. Petrus zu beziehen. Converti (ἐπιστρέφειν) bedeutet allerdings auch in der hl. Schrift häufig „sich bekehren," aber der hl. Lucas sucht regelmäßig das Wort, wenn er es in diesem Sinne nimmt, durch den Zusatz: „zum Herrn," oder einen ähnlichen näher zu bestimmen (1, 16. Apostelgesch. 9, 35. 11, 21. 14, 14. 26, 18. 26, 20.); umgekehrt steht es absolut bei ihm nur in der Bedeutung von „zurückkommen, sich wenden" (2, 20. 8, 55. Apostelgesch. 15, 36. 16, 18.) Der Grund davon liegt auf der Hand. Das Wort ἐπιστρέφειν convertere, converti, hat eigentlich die allgemeine Bedeutung „sich kehren," und darum erscheint zur Vermeidung von Zweideutigkeiten eine nähere Bestimmung ganz angemessen, soll es in der engeren Bedeutung „sich zum Herrn kehren" genommen werden. Man wende nicht hiergegen die Stelle aus der Apostelgesch. 26, 28. ein (ne corde intelligant et convertantur et sanem eos), denn das sind nicht die Worte des hl. Lukas, sondern ein von ihm aus der LXX genommenes Citat, und ohnehin bekommt die Stelle durch den Zusammenhang jene besondere Bedeutung, so daß ein Mißverständniß unmöglich wäre. So bliebe denn gegen die von uns aufgestellte Regel über den Sprachgebrauch des hl. Lukas als Ausnahme nur mehr Apostelgesch. 3, 19. übrig (Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur peccata vestra.) Aber hier wird der Sinn des Wortes durch das unmittelbar Vorhergehende („thut Buße") und das unmittelbar Folgende („zur Tilgung eurer Sünden") so genau bestimmt, daß jeder Zusatz völlig pleonastisch wäre. Ganz anders verhält es sich mit unserer Stelle (Luk. 22, 32.). Im Vorhergehenden war nicht im Allergeringsten von einem Sündenfalle die Rede, im Gegentheil die Worte, „dein Glaube soll nicht gebrechen," mußten vielmehr das Entgegengesetzte nahelegen; deshalb würde nach der von uns bekämpften Auslegung Lukas die Worte des Herrn ganz unverständlich wiedergegeben haben; er hätte ja mit ἐπιστρέφειν einen Sinn verknüpft, an den Niemand dem ganzen Contexte nach denken konnte. Das haben denn auch angesehene protestantische Gelehrten zugestanden (Cf. Poli Synopsis Criticorum adh. l. p. 1103.) Würde das Gesagte von jedem Schriftsteller gelten, wie viel mehr nicht vom hl. Lukas, der, wie gesagt, in constanter Weise ἐπιστρέφειν immer durch einen Zusatz näher bestimmt, wenn er es in der Bedeutung von „sich bekehren" gebraucht?

Hierzu kommt noch, daß die Verbindung des aoristischen Particips von ἐπιστρέφειν mit einem Zeitworte eine stehende Phrase ist, welche auch sonst noch bei Lukas (Apostelgesch.

15, 36), häufig aber in der LXX vorkommt (Ps. 70, 20. 21. 85, 7. IV. Reg. 23, 16. I. Macch. 12, 45. Deuteron. 3, 1.) Sie entspricht an allen diesen Stellen einer der Hebräischen Sprache ganz eigenthümlichen Construction, welche das Zeitwort שׁוּב zu einem andern Verbum coordinirt hinstellt, wo die neuern Sprachen vielmehr ein Adverbium gebrauchen. Lukas hat denselben Hebräismus außer der bereits citirten Stelle noch Apostelgesch. 7, 42. Hiernach müssen wir wegen der Eigenthümlichkeit der Phrase diesen dem Evangelisten geläufigen Hebräismus auch an unserer Stelle annehmen.

Gewöhnlich bezeichnet nun die Phrase die Rückkehr zu einer Thätigkeit, die Wiederholung einer Handlung, und das Zeitwort שׁוּב ist dann gleichbedeutend mit unserm Adverb „wiederum." Zurückkehren und etwas thun, zurückkehren, um etwas zu thun, gilt dem Hebräer ebenso viel als es wiederum thun. Doch ist dieser Sinn nicht nothwendig, denn שׁוּב heißt nicht nur „zurückkehren," sondern auch einfachhin „sich zu etwas hinwenden." Gemäß dieser Bedeutung bezeichnet die Phrase: die Hinwendung zur Vornahme einer Thätigkeit (conferatur Os. 11, 9.), und verstärkt somit den Begriff, weshalb sie auch besonders in Gegensätzen gebraucht wird. Hier einige Beispiele:

Sicut cogitavi, ut affligerem vos, sic conversus cogitavi in diebus istis, ut beneficiam domui Juda. Zach. 8, 14. 15. (Die LXX übersetzt παρατέταγμαι και διανενόημαι, ich war dagegen bereit und dachte.)

Quantas ostendisti mihi tribulationes: et conversus vivificasti me.

Multiplicasti magnificentiam tuam: et conversus consolatus es me. Ps. 70, 20. 21.)

Numquid in aeternum irasceris vobis? Deus, tu conversus vivificabis vos. (Ps. 85, 7.)

Man beachte wohl, an allen diesen Stellen findet der in der hebräischen Sprache beliebte sogenannte Parallelismus Statt und conversus findet sich im zweiten Gliede. Nun, auch bei Lukas 22, 32. finden wir nach unserer Auslegung jenen so gebräuchlichen Parallelismus der Sentenzen: Ego autem — rogavi, ne deficiat fides — tua (σοῦ) et tu — conversus confirma — fratres tuos. Conversus aber leitet wiederum die Antithese ein. Erwägen wir Alles dieses, welches uns die vollkommene Uebereinstimmung unserer Auslegung mit der hebräischen Sprachweise zeigt, so werden wir es nicht für unangemessen halten, das Wort in der zuletzt entwickelten Bedeutung zu nehmen. „Wende dich und bestärke, wende deine Sorge der Bestärkung zu." Hiermit wird das, was Petrus thun soll, um die Sorge

des Heilandes zu erwiedern, nachdrucksvoll hervorgehoben, was auch die ausdrückliche Entgegensetzung der beiden Pronomina (ego autem — et tu) andeutet. Der Sinn des Satzes ist demgemäß: „Ich habe für dich gebeten: du dagegen bestärke deine Brüder.“

Dies sind die Gründe, welche uns abhalten, ἐπιστρέψας auf die Bekehrung des hl. Petrus zu beziehen, und uns bestimmen, in diesem Worte den erwähnten Hebräismus anzunehmen. Aehnlich wie wir übersetzt übrigens der hl. Beda (Cf. Maldon. comment. ad h. l.), ja bereits der hl. Augustin: „Vade et confortare fratres tuos;“ ein offenbarer Beweis, daß die von uns beliebte Deutung auch den Vätern nicht unbekannt war.

Soweit die philologische Deutung unseres Textes, in welcher die Schriftsteller der verschiedenen Richtungen nicht wesentlich von einander abweichen. Um so mehr trennen sie sich in der weitern Auslegung des den Worten Christi zu Grunde liegenden Sinnes. Diese mannigfachen Erklärungen können wir jedoch auf vier Arten zurückführen. Die erste, besonders den Protestanten beliebte, bezieht die Worte Christi nur auf die Person Petri; die zweite (gallicanische) versteht sie auch von dessen Nachfolgern, doch macht sie eine große Beschränkung; für möglich hält sie nämlich eine kurze Eklipse des Glaubens derselben, und sogar des Glaubens, den sie in feierlicher Weise der ganzen Kirche vorlegen. Die dritte Auffassung verwirft aber diese letztere Beschränkung. Die vierte geht noch weiter, sie behauptet, kraft jener Worte des Herrn könne der Papst nicht einmal als Privatperson in Häresie fallen. Das sind die vorzüglichsten Auslegungen unserer Stelle, von denen wir der dritten den Vorzug geben. Um dieselbe aber zu begründen, müssen wir zuvor auf ein wichtiges Strategem aufmerksam machen, das nur zu häufig angewandt wird, um den Sinn eines Textes zu verfälschen.

Es ist dies s. z. s. das Princip der Nicht-Intervention. Aber wie? Das Princip der Nicht-Intervention in der Erklärung einer Schrift? Ja und gerade dort hat es die verderblichsten Wirkungen hervorgebracht. Wir wollen uns näher erklären.

Einzelne Worte eines Schriftstellers sind nicht immer für sich allein schon klar. Man muß daher zu ihrer Erklärung andere Stellen zu Hilfe rufen, die sie erhellen. Wenn man solches verbietet und den Text isolirt und auf diese Weise das Princip der Nicht-Intervention thatsächlich anwendet, so kann man nicht mehr deutlich den Sinn der Stelle erkennen, und Irrthum und Willkür sind dann unvermeidlich. Das gilt von jeder Schriftstelle, ganz besondes aber kommt es

bei unserm Texte in Betracht. Die hl. Schrift ist nicht ein confuses Conglomerat von geoffenbarten Wahrheiten, es herrscht vielmehr auch in der übernatürlichen Offenbarung dasselbe weise Gesetz der Entwickelung, das wir in allen Werken Gottes bewundern. Und wie sollte es auch anders sein? Die Offenbarung ist ja eine Erziehung, diese muß aber stufenweise geschehen.

Insbesondere beobachtete das Christus gegenüber seinen Aposteln. So sehen wir ihn denn die Fülle der höchsten kirchlichen Gewalt, die im Primate liegt, nicht auf einmal seinen Jüngern enthüllen. Nein, er thut das allmälig. Zuerst nennt er Simon, welchen er zu jener Würde auserkoren: „Felsen." (Joh. I. 20.) Damit deutete er schon Wunderbares an, doch er sagt nicht, worin es bestehe. Bei Matth. XVI. offenbart er schon mehr. Er macht kund, warum er ihn Felsen genannt, weil er nämlich in der Zukunft auf ihn seine Kirche bauen wolle. An unserer Stelle erläutert er auch dieses, wie wir weiter unten sehen werden. Aber man merke wohl, Christus sagt: „Dereinst bestärke." Das Wörtchen „dereinst" bedeutet, daß Petrus nicht sofort, sondern erst später die Brüder zu stärken hat. Wann solle das geschehen? Siehe, kurz vor seiner Himmelfahrt spricht Christus zu Petrus: „Weide meine Schafe." Die Zeit des Scheidens war gekommen; in seinem Leben hatte Christus selbst die Sorge für die Gläubigen übernommen: jetzt, da er von dannen ging, mußte er, um mit dem hl. Ambrosius zu reden, einen Stellvertreter seiner Liebe bestellen. Darum sagte der Hirt der Gläubigen nicht mehr zu diesem Stellvertreter: „Dereinst bestärke," sondern einfachhin: „Weide meine Schafe." Doch wie lange wird der auf diese Weise eingesetzte Primat dauern? Christus hatte Petrus zum Haupte seiner Brüder gemacht, die er gleich ihm zur Belehrung der Völker bestellt hatte. Sollte nun dieses Amt der Apostel, sollte diese Organisation des Apostolates immer währen? Ja; wir können das schon aus der Natur der von Christus gegründeten Einrichtung schließen; überdieß sagt er es auch ausdrücklich, denn als Scheidegruß rief Christus bei der Himmelfahrt den Aposteln zu: „Lehret alle Völker Alles halten, was ich angeordnet habe; denn siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Durch diese Worte wurde erklärt, daß die von Christus angeordnete Organisation des Apostolates, und mithin auch der Primat immer dauern werde.

So sehen wir vor uns eine stetige Entfaltung der Offenbarung vom ersten Worte, das Petrus gehört (vocabere

Cephas), bis zum letzten Gruße, den er aus dem Munde des scheidenden Heilandes vernahm (vobiscum ero omnibus diebus.) Es würde uns selbstverständlich von unserm Gegenstande zu weit abführen, wollten wir die Bedeutung aller dieser Texte darthun; doch liegt es uns ob zu zeigen, daß die Worte bei Lukas 22, 32. in dieser stetigen Entfaltung der den Primat betreffenden Offenbarung wirklich die Stelle einnehmen, welche wir ihnen gegeben haben. Der Text erläutert, so sagten wir, die frühern, von Matthäus (XIV, 17.) aufbewahrten Worte Christi, und bereitet auf die definitive Uebertragung des Primates bei Joh. XXI, 15. vor. Hier der Beweis. An der ersten Stelle sagt Jesus, daß die Pforten der Hölle gegen die Kirche anstürmen werden; denn das „Bewältigen" setzt einen Kampf voraus; am Vorabende seines Leidens sagte er offen, was er unter den Pforten der Hölle verstehe, und was für eine schreckliche Agitation sie unter den Gläubigen zu bewirken drohen. „Satan will euch wie Waizen sieben."

An der ersten Stelle deutet Christus durch die Benennung „Felsen" an, daß dem Petrus Unerschütterlichkeit zukommen werde; in unserm Texte erklärt er, worauf diese Unerschütterlichkeit ganz besonders zu beziehen sei. „Dein Glaube soll nicht gebrechen."

An der ersten Stelle macht der Heiland den Petrus zum Fundamente seiner Kirche; jetzt bedeutet er ihm, was er als Fundament zu thum habe: „Befestige deine Brüder."

Sogar die Ausdrucksweise der zwei Stellen ist dieselbe. In beiden befindet sich die pathetische, etwas Großes anzeigende Benennung: „Simon, Jonas Sohn," — „Simon, Simon;" in beiden die bedeutsame Gegenüberstellung von Christus und Petrus: „Du bist Christus, du bist Petrus," — „ich aber habe gebeten, und du hinwiederum bestärke."

Der vollkommene Parallelismus der beiden Stellen leuchtet übrigens noch mehr ein, wenn wir den Urtext näher betrachten; στηρίζειν wird nämlich auch von dem Festigen durch ein Fundament gebraucht, so zwar, daß das von ihm abgeleitete Hauptwort στήριγμα (στηρέωμα) einfachhin im Sinne von Fundament genommen werden kann [4]). Da nun Christus zum στήριγμα τῆς ἐκκλησίας sagt: στήρισον, wer kann da noch zweifeln, daß er die dem Fundamente als solchen eigen-

4) So sagt z. B. der heilige Johannes Damascenus: ἐφ' ἣν (πίστιν) ὡς πέτραν ἡ ἐκκλησία ἐστήρικται; offenbar eine Anspielung auf Matth. 16, 17. Vgl. auch Ecclesiast. 3, 11.

thümliche Obliegenheit bezeichnet und seine Worte Petrus als dem Haupte der Kirche gelten?

Das ist so wahr, daß schon Theophylact in seiner Exegese es angemerkt hat, der als schismatischer Grieche nicht in diesem Punkte verdächtig sein kann; er gibt folgende Umschreibung unseres Textes: „τοῦ το (στηρίζειν) προσήκει σοι (πέτρῳ), ὡς μετ᾽ ἐμὲ (Ιησοῦν) ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρᾳ καὶ στηρίγματι."

Nach dem Gesagten ist unser Text nur eine weitere Ausfürung dessen, was Christus bei Matth. XVI. zu Petrus gesprochen hat; er enthält mithin einen jener Aussprüche wodurch der Primat eingesetzt wurde. Freilich wird der Beginn des erhabenen Amtes (confirma fratres) in die Zukunft (aliquando) geschoben; insofern unterscheidet sich unsere Stelle von Joh. XXI, 15. seq., wo der höchste Hirt mit den Worten: Weide meine Schafe, den Petrus einfachhin zu seinem Stellvertreter auf Erden ernennt. Doch das spricht mehr für als gegen unsere Behauptung, weil es dem Texte eine ganz passende Stelle in jener Entfaltung und Einsetzung des Primats anweist, da Christus so lange er auf Erden weilte, selbst die Obhut seine Jünger führte.

Hiermit scheint, so weit es unser Zweck erheischt, bewiesen zu sein, daß der Heiland in seinen verschiedenen Aussprüchen die Natur und Gewalt des Primates immer mehr geoffenbaret, und daß auch unser Text in dieser Entfaltung eine ganz bestimmte Stelle einnimt. Doch die von uns zu betrachtende Entwickelung ist damit noch nicht abgeschlossen. Christus hatte freilich durch jene Aussprüche bereits die gesammte Vollgewalt des Primates Petrus und seinen Nachfolgern übertragen, aber hiermit noch nicht die ganze in seinen Worten liegende Fülle der Gewalt im Einzelnen ausgesprochen. Er wollte vielmehr, daß der von ihm gesetzte Primat seine höchste Vollgewalt nach den Bedürfnissen der Kirche durch thatsächliche Ausübung immer mehr entfalte. Er konnte so handeln, weil er durch seine Vorsehung die Thätigkeit der Menschen und die ganze Zukunft in seiner Gewalt hat und durch seinen hl. Geist die Entwickelung der Kirche und ihrer Institutionen leitet.

Wir haben mithin im Papstthume eine großartige, von Gott selbst grundgelegte und entfaltete Entwickelung. Die vorhergehenden Glieder derselben begründen die folgenden, und die folgenden enthüllen die vorhergehenden. Es kann darum nichts verkehrter sein, als bei der Erklärung eines

dieser Glieder dasselbe aus dem Zusammenhange mit den übrigen zu reißen, von denen es getragen und beleuchtet wird. Das volle Verständniß seiner Bedeutung geht dadurch verloren, und die philologische Erudition, mit der man sich vielleicht bei der Erklärung spreizt, dient dann nur dazu, um den Leuten Sand in die Augen zu streuen, daß sie vollends nichts sehen.

Das ist in der That mit unserer Stelle geschehen, man verachtete die legitime Entwickelung, welche sie in der Tradition und der Geschichte erhalten; man verschmähete das Licht jener Wahrheiten, welche uns das geschriebene und überlieferte Wort Gottes über Petrus, über dessen Verhältniß zu den Brüdern und der Kirche, kurz über den Gegenstand unserer Stelle darbietet; man nahm nicht einmal die vorhin citirten Parallelterte aus der Schrift zur Hülfe; was Wunder, daß man auf diese Weise nichts weniger als in den Sinn der Worte Christi eindrang? Wir wollen diese Klippe vermeiden. Insbesondere werden wir zum bessern Verständnisse unserer Stelle dieselbe durch die ganz parallelen Ausdrücke bei Matth. XVI, 17. erhellen und bei der ganzen Erörterung zwei Wahrheiten beständig im Auge behalten, die sich sowohl aus den vorhin citirten Texten der h. Schrift, als auch aus der ganzen Tradition unwiderleglich ergeben, nämlich daß 1) Petrus das Haupt der Apostel und der Kirche war, 2) daß der ihm verliehene Primat fortdauern sollte, und daß mithin die ihm als dem kirchlichen Oberhaupte gewordene Gewalt, Prärogative und Verheißung allen seinen Nachfolgern und jedem einzelnen derselben zukomme. Ohne diese beiden Voraussetzungen, welche übrigens wie bemerkt, durch andere Stellen des göttlichen Wortes hinlänglich bewiesen werden, ist an ein volles Verständniß unseres Textes nicht zu denken.

Um aber kein Hülfsmittel zur Erklärung unserer Stelle zu vernachlässigen, müssen wir noch ganz kurz den Context betrachten. Christus sprach beim letzten Abendmahl nicht nur von seinem eigenen Leiden und der dadurch über die Apostel hervorgerufenen Trübsal, sondern auch von den spätern Stürmen, die über sie und die Kirche hereinbrechen würden. (Joh. XVI, 1 seq.) Er suchte sie darauf vorzubereiten, zu trösten und zu belehren, wie sie sich in denselben zu verhalten hätten. Eine andere Veranlassung, von diesen Trübsalen zu sprechen, war auch das ehrgeizige Gezänk der Apostel, wer unter ihnen der Größte sei. (Lukas 22. 23.) Zunächst wies er sie freilich darauf hin, daß derjenige, welcher die größere Würde unter ihnen besitze (qui major est), vielmehr ein Diener der andern sein solle, was er durch das erhabene Beispiel der

Fußwaschung ihnen veranschaulichte. Dabei ließ er es aber nicht bewenden, sondern, wie er früher den ehrgeizigen Söhnen des Zebedäus den Leidenskelch vorgehalten hatte, den sie in seinem Reiche trinken müßten, so mahnte er auch jetzt die Apostel wiederum daran, daß sie in seinem Reiche statt Ehrenprunk vielmehr Trübsale zu erwarten hätten, was sie ja bereits erfahren. „Ihr seid es, die ihr mit mir in meinen Widerwärtigkeiten ausgehalten habet. Da er nun so an jenem Abende in Bezug auf sein zu gründendes Reich sowohl des Vorstehers, (qui major est) als auch der Trübsale Erwähnung gethan, was war da natürlicher, als daß er darauf sagte, wie der Vorsteher in den über sein Reich hereinbrechenden Stürmen zu handeln hätte? In der That wendete er sich, obwohl er von Versuchungen sprechen wollte, die Alle angingen, dennoch nur zu jenem, welchen er zum Haupte Aller bestimmt hat, und sagt zu ihm: „Simon, Simon, Satan hat verlangt, auch wie Weizen zu sieben, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht gebreche, und du bestärke dereinst deine Brüder."

Bevor wir weiter gehen, glauben wir, die Auffassung des gelehrten Verfassers der „letzten Lebenstage Jesu" (S. 196.) nicht ignoriren zu dürfen. Er meint, die in Rede stehenden Worte habe der Heiland erst nach der Voraussage der Verleugnung Petri gesprochen. Hiermit können wir uns nicht einverstanden erklären, wiewohl wir auch dem geschätzten Gelehrten darin beistimmen, daß er die Voraussage, worüber uns der hl. Lukas (22, 33. 34.) berichtet, für identisch mit der vom hl. Johannes erzählten (14, 36 ff.) hält. Denn diese Erwähnung der Verleugnung geschah nach Beiden noch im Saale vor dem Gange zum Oelberg; auch die Veranlassung dazu ist nach Beiden ganz dieselbe, nämlich die Erklärung des hl. Petrus, mit dem Heilande in den Tod gehen zu wollen; selbst die Worte ihrer Erzählung stimmen so ziemlich überein. Ist nun der Vorgang bei Lukas identisch mit dem bei Johannes, so hat offenbar der Heiland unsern Text **vor** der Voraussage der Verleugnung gesprochen; denn diesen Platz gibt demselben der hl. Lukas, welcher allein ihn mittheilt, und von dieser Ordnung abzugehen liegt nicht der geringste Grund vor. Ausdrücklich gibt auch Lange nichts an, das ihn bestimmt hat, die dem heiligen Evangelisten beliebte Reihenfolge der beiden Thatsachen umzukehren. Er sagt freilich kurz vorher: (S. 192.) „Mangel an Anordnung" werde „bei der Darstellung des letzten Mahles in seinem (des hl. Lukas) Evangelium sichtbar," ja, in dem über die Einsetzung der Eucharistie gegebenen Berichte sei „eine Art von Verwirrung;"

aber alles dieses berechtigte ihn doch nicht zu jener Aenderung. Wir wollen nicht erinnern, daß seine eben citirten Behauptungen von der bei den katholischen Exegeten gewöhnlichen Auffassung abweichen, welche nicht glauben, bei den Evangelien solche Mängel annehmen zu dürfen, und deren Meinung wenigstens zumeist dahin geht, daß gerade der heilige Lukas eine genauere chronologische Anordnung in der Erzählung eingehalten habe. In der That scheint nicht nur die ganze Anlage seines Evangeliums, sondern auch seine im Anfange desselben (1, 3.) ausdrücklich gegebene Versicherung dafür zu sprechen. Doch hiervon abgesehen und den Fall gesetzt, der hl. Lukas hätte nur einige, nicht chronologisch geordnete „Aphorismen" über das letzte Abendmahl geben wollen, auch dann gilt noch unsere frühere Behauptung, daß man nicht willkürlich von der im Evangelium vorliegenden Anordnung abweichen soll, und ein Grund für dieses Abgehen wird, wie bemerkt, weder von Lange angegeben, noch liegt er überhaupt vor. Freilich könnte man als solchen das Wort conversus geltend machen, wenn es im Sinne von „bekehrt" übersetzt werden müßte, doch der gelehrte Exeget verwirft mit Recht diese Deutung. Was mag ihn also wohl zu seiner Annahme bestimmt haben? Irren wir nicht, so hat ihm bei derselben der Fluß der Affecte harmonischer geschienen. Kurz vorher hatte er aus einem ähnlichen Grunde, obwohl in Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung der Theologen, einer Meinung, welcher bereits der hl. Augustinus die höchste Evidenz zugesprochen hatte, welcher selbst die Kirche in ihrem Hymnus Ausdruck lieh[6]), die dem hl. Lukas beliebte Anordnung der Thatsachen verlassen. Er entscheidet sich nämlich für die Abwesenheit des Judas von der ersten Feier der Eucharistie, und glaubt dies besonders aus den Affecten schließen zu müssen. Erst nach der Entfernung des Judas, so meint er, hätte „der Heiland der ruhigen, ungetrübten Stimmung sich überlassen" können, die zur Einsetzung der hl. Geheimnisse „erforderlich schien, und die sich denn auch in den folgenden in der würdevollsten Ruhe und der innigsten Wärme gesprochenen Worte ausgedrückt hat." (S. 168.) Auch bei unserer Stelle hebt er insbesondere die Affecte hervor: die feierliche Stimmung, die Zärtlichkeit, die Wehmuth, die schon im Beginn der Abschiedsworte Jesu zum Vorschein kamen. Dann, nachdem er von dem Verlangen des Petrus, mit dem Herrn in den Tod zu gehen, und von der demselben darauf gewordenen Voraussage seiner Verleugnung

6) Fratrum turbae *duodenae* datum non *ambigitur*.

berichtet, setzt er hinzu: „Um diesen furchtbaren Gegensatz zu der begeisterten Liebesäußerung des Jüngers zu erklären, fährt der Heiland fort: Simon, Simon, der Satan hat euch versucht u. s. w. Welchen Eindruck eine so wehmüthige Sprache auf Petrus und die übrigen Apostel machen mußte, läßt sich begreifen. Darum hebt der Heiland von Neuem ermuthigend an: „Euer Herz werde nicht traurig.“ Wir glauben nun aber, gerade die Aufeinanderfolge der Affecte sei in der Erzählung, wie sie der hl. Lukas gibt, viel natürlicher als in der Darstellung Lange's. Nach letzterm wäre der Sinn unseres Textes: „Um dir, Petrus, zu erklären, wie du trotz deiner begeisterten Liebesäußerung so furchtbar tief fallen könnest, sage ich dir, daß Satan euch gewaltig versuchen will, ich hingegen für dich um einen nie versiegenden Glauben gebeten habe, bestärke du nun auch deine Brüder.“ In dieser Erklärung gibt sich doch nicht ganz besonders die Wehmuth kund, und sie mußte, anstatt einen traurigen Eindruck auf Petrus zu machen, vielmehr in ihm den Affect der Verwunderung erregen: „Wie! trotz meiner begeisterten Liebesäußerung, trotz des mir erflehten felsenfesten Glaubens soll ich so tief fallen! Nach dieser Erklärung wird mir die Sache um so unbegreiflicher.“ Ganz anders verhält es sich mit dem Berichte des hl. Lukas; da folgt Alles natürlich aufeinander. Die Verheißung des nie gebrechenden Glaubens, sowie der ehrenvolle Auftrag, die Brüder in den schrecklichen Versuchungen Satans zu stärken, mußte Petrus heben und ermuthigen, so daß seine Erklärung, die er bald darauf gab, nöthigenfalls dem Tode zu trotzen, nicht auffallen darf. Nicht minder mußte die darauf geschehene Voraussagung seines Falles auf Alle einen wehmüthigen Eindruck machen, so daß der Heiland ihnen wiederum Muth einsprechen mußte mit den Worten: Euer Herz werde nicht traurig. Nach unserer Annahme können wir nun auch die Worte beim hl. Lukas in Verbindung bringen mit dem Berichte des hl. Johannes. Sagt Christus bei dem erstern zu Petrus: Dereinst stärke deine Brüder, so wollte er damit sagen: wenn ich von euch geschieden sein werde. Hieran schließen sich nun ganz natürlich die Worte bei Johannes: „Nur noch kurze Zeit bin ich bei euch;“ u. s. w.

Nachdem wir nun die Stelle, welche unser Text sowohl in der Offenbarung Christi überhaupt, als auch in seiner Abschiedsrede einnimmt, genugsam erörtert haben, wollen wir jetzt den tiefern Sinn der Worte darzulegen versuchen.

Satan will „euch sieben wie Waizen.“ Diese Worte beziehen sich nach dem früher Gesagten nicht nur auf die zu-

nächst hereinbrechenden, sondern ganz besonders auf die fernen Verfolgungen und Versuchungen. In der That sollten ja die Apostel in dem Sturme der Leidensnacht nicht befestigt, sondern vielmehr wie eine Heerde ohne Hirten zersprengt werden, und wenn sich auch einer von ihnen zusammenraffte und auf Golgatha hinaufstieg, so war es die schmerzhafte Mutter Gottes, die ihn dorthin führte, nicht aber der Apostelfürst.

Es kommt jetzt die weitere Frage, warum Christus als Bild für die Trübsale seiner Kirche gerade das des Siebes wählte. Chrysostomus meint, daß Christus damit den thatsächlichen Erfolg der satanischen Versuche, die Reinigung der Kirche, ausdrücken wollte. Ohne Zweifel eine richtige Bemerkung, aber sie gibt uns doch nicht eine vollständig genügende Antwort auf die eben aufgeworfene Frage. Sie zeigt uns freilich die Absicht, welche die Providenz bei Zulassung jener Stürme hat, aber in dem Satze kommt es zunächst nicht auf die Absicht Gottes, sondern auf das Gelüste Satans an, denn das dort stehende τοῦ mit dem folgenden Infinitiv ist final und bezieht sich auf Satan, welcher sicher nicht das schließliche Resultat seines Angriffes auf die Kirche beabsichtigt. Es scheint deshalb gewiß zu sein, daß das Bild des Siebens zunächst nur das heftige von Satan gewollte Hin- und Herschütteln bedeutet. Dem tiefen Sinn der Schriftworte ist es aber durchaus angemessen, daß zugleich dadurch der von Gott beabsichtigte thatsächliche Erfolg jener satanischen Versuchung angedeutet wird: Beides wird trefflich durch das Eine Bild bezeichnet.

Ebenso ist es auch mit der Parallelstelle bei Amos (9, 9.) der Fall. „Ich will, sagt der Herr, das Haus Israel unter den Völkern schütteln, wie Waizen im Siebe geschüttelt wird" — siehe hier die heftige Erschütterung — „und kein Steinchen wird auf die Erde fallen" — siehe da die wohlwollende Absicht, welche der Herr bei dieser Zulassung hat.

Noch besser lernen wir aber die Bedeutung des „Siebens" aus dem ganzen Contexte kennen; denn offenbar steht die Thätigkeit des Petrus im geraden Gegensatze zur Thätigkeit Satans. In der That, gibt es wohl auch etwas mehr sich Widersprechendes, als sieben und befestigen? Man sehe doch nur einmal das Sieben des Waizens! Wie werden dabei die Körner hin und her, auf und nieder, mit- und durcheinander geworfen? Nun betrachte man aber auch von der andern Seite die durch das Wort „befestigen" angedeutete Ruhe, besonders wenn sie durch ein unerschütterliches Felsenfundament, wie Petrus war, hervorgebracht wird. Welchen Gegensatz bietet nicht diese unbewegliche Festigkeit

zur Agitation des Siebens? Hiernach kann nicht mehr zweifelhaft sein, was Christus unter dem Sieben versteht, und warum er gerade dieses Wort gewählt hat.

Aber das wird uns noch deutlicher, wenn wir den Gegenstand betrachten, auf welchen Satan in seinen wider die Kirche erregten Stürmen besonders abzielt. Es ist das der Glaube, wie auch aus den folgenden Worten des Herrn hervorgeht. Denn Christus will Satan's Versuchen entgegen bewirken, daß der Glaube nicht gebreche. Unser Herz strebt nach Wahrheit und darum ruht es nur im sichern Besitze dieses Gutes. Aber Satan, der Vater der Lüge, welcher selbst „nicht in der Wahrheit bestand" (Joh. 8, 44.), sucht auch den Menschen von der Wahrheit abzubringen. Was geschieht nun, wenn ihm das theilweise oder ganz gelingt? Es beginnt dann eine schreckliche Unruhe im Zweifel, und diese vollendet sich, falls die Menschen den Besitz der Wahrheit verlieren. Ein Sturmwind von Meinungen ergreift sie nach einem solchen Verluste und schleudert sie hin und her, bald hierhin, bald dorthin, bald herauf, bald herunter wie die Wogen einer wild aufgewühlten See, oder um mit dem Heilande zu sprechen, wie die Frucht, wann sie gesiebt wird.

Es ist somit klar, was sieben bedeutet, das erläutert uns aber auch den vollen Sinn des Wortes: „Befestigen." Petrus, das Haupt der Kirche, soll in den schrecklichen durch Satan erregten Stürmen die Gläubigen befestigen. Worin befestigen? Offenbar in der Wahrheit, welche Satan angegriffen hat. Und wie bewirkt das Haupt der Kirche solches? Etwa durch bloße Auseinandersetzung, wie ein Professor die Schüler lehrt? Oder durch bloßes Ermuntern und Ermahnen, wie es ein Freund gegen den Freund thut? O, das würde in jenen schrecklichen Stürmen wenig fruchten, darum hat Gott das kirchliche Oberhaupt mit einer größern Gewalt ausgerüstet. Wie wir gesehen, darf die kirchliche Autorität den Glauben der Kirche vorlegen und den Gläubigen befehlen, denselben anzunehmen. Geschieht nun solches vom vorzüglichsten Träger dieser Autorität, dem Haupte der Kirche, so tritt die Ruhe ein, und die Gläubigen halten unverbrüchlich an dem, was das Haupt entschieden.

Diesen ganzen Proceß hat uns einer der alten griechischen Kirchenhistoriker malerisch beschrieben, und weil dieser Zeuge Niemanden verdächtig sein kann, stehen wir nicht an, seine Worte hier anzuführen, mögen dieselben sich auch nicht auf Petrus, sondern auf einen seiner Nachfolger beziehen, in denen er fortlebt. „Als diese Controverse (über den hl. Geist) verhandelt und durch Streitsucht immer größer und größer

wurde" — da hat man das Sieben Satan's, man vernehme nun auch die Bestärkung der Brüder durch das Haupt der Kirche — „schrieb der Bischof von Rom an die morgenländischen Kirchen, daß sie die Dreifaltigkeit Eines Wesens und gleicher Würde und Ehre bekennen sollten. Hiernach ruhten Alle, da ja die Controverse durch das Urtheil der Römischen Kirche endgültig entschieden war." (Sozomen. Hist. eccl. VI, 22. Ed. Migne Patr. Gr. t. 67 col. 1348.) Diese Ruhe dauert bis heute fort, und die Kirche hält noch mit derselben Unverbrüchlichkeit an der Gottheit des hl. Geistes fest, wie damals.

So wissen wir also, wie Satan die Kirche zu sieben trachtet, und Petrus dagegen sie befestigt; jetzt kann auch der Sinn der von Christus dem Apostelfürsten gegebenen Verheißung nicht mehr zweifelhaft sein.

Damit Petrus die Kirche in der von Satan angegriffenen Wahrheit zu festigen vermöge, will ihm Christus durch das Gebet erflehen, daß sein Glaube nicht gebreche. Von welchem Glauben ist hier die Rede? Offenbar von einem Glauben, der in nächster Beziehung steht zum Bestärken der Brüder. Wie steht aber der Glaube des Oberhauptes in Beziehung zur Befestigung der Kirche? Wir haben es schon gesagt. Das Haupt legt seinen Glauben der Kirche vor und verpflichtet Alle zu dessen Annahme. Hier ist also nicht von einer privaten Ueberzeugung des Petrus die Rede, sondern von dem Glauben, welchen er mit Autorität die Kirche lehrt. Dieser Glaube soll nicht gebrechen, immer Stärke genug besitzen, um auch bei den wildesten Stürmen der Hölle die Kirche in der Wahrheit zu befestigen.

Woher nimmt nun aber der Glaube des kirchlichen Hauptes diese Kraft? Aus der Wahrheit und aus der Autorität.

Aus der Wahrheit; sonst verdient er nicht einmal Glaube genannt zu werden; das Umfassen des Irrthums in Sachen der Religion ist ja nicht Glaube, sondern verderblicher Wahn. Aus der Wahrheit; denn durch die Verdunkelung der Wahrheit suchte ja Satan die schrecklichste Agitation unter den Gläubigen zu bewirken, und nur der Besitz der Wahrheit kann jene unwandelbare Ruhe erzeugen, welche die Kirche durch Petrus erhalten soll. Aus der Wahrheit; denn das Oberhaupt würde, falls er einen Irrthum definirte, weit entfernt die Kirche gegen die Anschläge Satan's zu schützen, sie vielmehr denselben vollkommen preisgeben. Aber auch die Wahrheit der Definition für sich allein genügt noch nicht; die höchste Autorität muß hinzutreten, wodurch das Haupt

die ganze Kirche bewegt, an seiner Entscheidung unverbrüchlich festzuhalten.

So schöpft der Glaube des Petrus aus der Wahrheit und Autorität die Kraft, die Kirche bei den furchtbarsten Angriffen der Hölle zu befestigen. Diese Kraft soll nun nach der Verheißung Christi nie gebrechen, nie wird also der Glaube Petri in der Bestärkung der Brüder der Wahrheit und Autorität ermangeln. Christus hat somit durch seine Worte den dogmatischen Entscheidungen des Petrus eine unfehlbare Autorität zugesichert; aber nicht nur dem Apostelfürsten, sondern auch allen seinen Nachfolgern und jedem Einzelnen derselben.

Kein Katholik kann nämlich leugnen, daß der Primat des hl. Petrus auf dessen einzelne Nachfolger übergegangen ist, und zwar so wie er von Christus eingesetzt wurde, mit der Gewalt, der Obliegenheit, der Prärogative, die Christus damit verbunden. Welche aber diese sind, können wir nur aus den Aussprüchen erfahren, womit Christus den Primat eingesetzt hat. Nun zu diesen gehören auch die Worte: „Simon ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht gebreche," und jene: „Bestärke deine Brüder." Der Ausspruch unseres Herrn gilt darum nicht nur Petrus, sondern jedem seiner Nachfolger. Und wie sollte es auch anders sein? Muß man den Text bei Matth. XVI. auf alle einzelnen Päpste beziehen, so muß es auch mit den Worten bei Lukas 22, 32. geschehen, weil dieselben nur eine weitere Erklärung jener Stelle sind. Also jeder Nachfolger des Petrus hat, wie dieser, einen nie gebrechenden Glauben in der Stärkung der Kirche, oder was dasselbe ist, er ist unfehlbar in seinen dogmatische Entscheidungen.

In welche Widersprüche verwickeln sich auch die katholischen Gegner? Man denke nur einmal. Sie beziehen auf jeden einzelnen Papst die Worte: Bestärke die Brüder, aber den ersten Theil desselben Satzes, dein Glaube soll nicht gebrechen, wollen sie nicht auf ihn beziehen. Welche ungerechte Theilung! Sie bürden ihm die Obliegenheiten des Primates auf, wollen ihm aber nicht die Prärogative zuerkennen, wodurch er in den Stand gesetzt wird, die Obliegenheiten zu erfüllen! Seien wir consequent, oder trauen wir nur etwas Consequenz unserm Heilande zu! Glaubte dieser dem Petrus, damit derselbe auch in den schrecklichsten Stürmen die Kirche festigen könne, einen nicht abnehmenden Glauben erbitten zu müssen, so hat er dasselbe auch sicherlich mit den Nachfolgern des hl. Petrus gethan, denen er dasselbe Amt mit Petrus gegeben.

Wir wagen noch mehr zu sagen, und Bossuet ist es, der uns diesen Gedanken einflößt. Die Stürme Satan's gegen die Kirche sollten fortwüthen bis zu den Zeiten des Antichristes. „Darum," so schließt Bossuet in seinen Betrachtungen über das Evangelium, „mußte es immer einen Felsen in der Kirche geben, um die Brüder im Glauben zu befestigen. Das war in der That das geeignetste Mittel, um jene Einheit der Gesinnung zu bewirken, die der Herr mehr als alles Andere verlangte. Und diese Autorität war um so nothwendiger den Bischöfen, als ihr Glaube weniger befestigt war als der der Apostel [7])." Ja, so ist es, die Brüder des Petrus, die hl. Apostel, waren in der Gnade befestigt und durch Inspiration unfehlbar. Das schloß nun freilich eine Belehrung und Stärkung durch einen Menschen nicht aus, weil weder Gnade noch Inspiration die menschliche Thätigkeit aufhebt. Aber wir dürfen doch daraus folgende Schlüsse machen. Hat Christus für nöthig gehalten, dem Petrus, damit er gehörig seine Brüder bestärken könne, einen nie gebrechenden Glauben zu erflehen; wie viel mehr mußte er nicht das Gleiche für die folgende Zeit erwirken, wo selbst unter den Bischöfen Männer aufstehen würden, welche durch verkehrte Lehren ihre Schüler verführten? (Apostelgesch. 20, 30.) In jener ersten Zeit tönten noch die unfehlbaren Worte Christi und der Apostel in aller Ohren fort. War nichtsdestoweniger damals ein unerschütterlicher Glaube des Hauptes nothwendig, um die Kirche in der Wahrheit zu befestigen; wie viel mehr nicht jetzt, wo seit fast zweitausend Jahren jene Worte verklungen sind, und diese lange Zeit, sowie ihre immensen Fortschritte den beweglichen civilisirten Nationen alles Alte, selbst die alte Religion, verleiden und zu immerwährenden Veränderungen aufstacheln! Damals bestanden die Stürme Satan's mehr in offener Gewaltthätigkeit, als in wissenschaftlicher Bekämpfung, welche unter dem Scheine der Wahrheit den Menschen um die Wahrheit betrügt.

War nichtsdestoweniger damals im Haupte der Kirche ein unfehlbarer Glaube nöthig, um den Trug Satan's zu entwirren; wie vielmehr nicht jetzt, wo Satan im Kampfe gegen die Kirche mit aller möglichen Wissenschaft und Weltweisheit sich rüstet und brüstet, wo er sich unzählige Gelehrte dienstbar gemacht hat, deren hauptsächlichstes Bestreben darauf gerichtet ist, die Wahrheiten des Glaubens mit allen Waffen ihres Geistes zu bekämpfen! Damals war die Kirche klein.

7) Meditat. sur l'Evangile LXX jour. Oeuvr. compl. Ed. Migne III, 354.

Wurde nichtsdestoweniger eine unversiegbare Kraft des Glaubens erfordert, um diese kleine Gesellschaft in der Einheit zusammenzuhalten, um wie viel mehr muß mit solcher Kraft nicht heutzutage das Centrum der katholischen Einheit begabt sein, das da zusammenhalten muß 200 Millionen aus allen Nationen unter der Sonne, aus Nationen von den verschiedensten Interessen, Sitten, Culturverhältnissen! Fürwahr hier ist ein Schluß *a fortiori* angebracht. Christus mußte, wenn er für Petrus einen unfehlbaren Glauben erfleht hat, dieß noch weit mehr für die Nachfolger thun, und zwar nicht nur für die Gesammtheit der Nachfolger, sondern auch für jeden Einzelnen, weil jeder Einzelne das Amt des Petrus, die Bestärkung der Brüder, zu versehen hat.

Eine so ausführliche Erörterung eines Textes fordert nothwendig auch die Widerlegung gegnerischer Einwürfe; auf diese wollen wir darum noch etwas eingehen, inwieferne sie aus den Worten der hl. Schrift selbst genommen werden und nicht bereits schon berücksichtigt wurden; denn wir hatten bei der ganzen Erklärung immerfort die von der unsrigen abweichenden Auslegungen im Auge und wollen uns zum Schlusse nicht in unnütze Wiederholungen einlassen. Hier darum nur noch einige nicht berührte Schwierigkeiten.

Wir setzten immer als selbstverständig voraus, daß das fragliche Gebet Christi für Petrus sicher erhört werde. Es gibt indeß sogar Katholiken, welche das leugnen. Diese mögen Bossuet hören, welcher als Gegner unserer Erklärung nicht verdächtig sein kann. Er fragt in seinen Betrachtungen über die Evangelien: „Wenn Christus also bittet, er, der sagt, „Ich weiß Vater, daß du mich immer erhörest" — (Joh. 11, 42), wer kann da noch zweifeln, daß Petrus kraft dieses Gebetes einen beharrlichen, unbesieglichen, unerschütterlichen und zudem so reichlichen Glauben erhalten, daß er nicht nur die gewöhnlichen Gläubigen, sondern auch seine Brüder, die Apostel zu stärken und gegen das Sieben Satan's zu schützen vermochte[8])?" So weit Bossuet. Er entlehnte den Gedanken dem hl. Augustin, der aber wo möglich noch entschiedener die Gegner zurückweist: „Was sinnest und bemühest du dich gegen die Worte desjenigen, der da gesprochen: „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht gebreche!" Oder wirst du die Behauptung wagen, der Glaube des Petrus würde trotz dieses Gebetes Christi gebrechen[9])?" Noch weiter geht der hl. Leo IX., er bezüchtigt diejenigen geradezu des Wahnsinnes,

8) Medit. LXX jour. Oeuvres. Ed. Migne III, 348.
9) De corrept. et gr. c. 8. n. 17.

die da leugneten, Christus sei in jenem Gebete nicht erhört worden.

Einen andern Grund zur Widerlegung der Gegner gibt uns der hl. Ambrosius [10]). Die Arianer nahmen bekanntlich aus dem Beten Jesu Christi einen Einwand gegen dessen Gottheit her. Ambrosius weist sie dadurch zurück, daß er behauptet, Christus hätte dasselbe, um was er seiner Menschheit nach gebeten, seiner Gottheit nach angeordnet. Er beweist aber solches aus einer Vergleichung der beiden Parallelstellen Luc. XXII und Matth. XVI. Um was er an der ersten Stelle gebeten (ne deficiat fides Petri), habe er als Gott einfachhin mit den Worten angeordnet: „Du bist Petrus u. s. w." Diese Argumentation des großen Kirchenlehrers läßt nichts zu wünschen übrig. Auch wir haben oben gezeigt, daß beide Stellen dasselbe bedeuten. Da also Christus bei Matth. einfachhin und unbedingt anordnet und voraussagt, so muß gerade so auch sein Gebet aufgefaßt werden, und man darf deßhalb an dessen unbedingter Erfüllung nicht zweifeln. Den tiefern Grund aber, der uns hierfür durch die speculative Theologie geboten wird, wollen wir später anführen und unterdessen in der Lösung der Schwierigkeiten fortfahren.

Ein fernerer Einwurf wird besonders von der Verleugnung des hl. Petrus hergenommen. Ja, der Fall des hl. Petrus! Es ist wirklich auffallend, mit welcher Zuversicht diese Thatsache von den Gegnern uns entgegengehalten, und mit welcher Verlegenheit von einigen der gleichgesinnten Erklärer geantwortet wird. So sagen die letztern bisweilen, Petrus habe trotz der Verleugnung innerlich seinen Glauben bewahrt und darum hätte sein Glaube nicht abgenommen. Aber kommt es hierauf bei der Unfehlbarkeit an? Was würde es helfen, daß ein Papst innerlich den Glauben bewahrte, äußerlich aber Ketzerei oder gar Unglaube vortrüge?

Wie können wir also diesen Einwand zurückweisen?

Sehr leicht auf folgende Weise. Zuerst bezieht sich die ganze Rede Christi gar nicht auf die Zeit des Falles: bezöge sie sich aber auch wirklich darauf, so würde doch die Verleugnung des Petrus gar nicht den Worten des Herrn entgegen sein. Beides haben wir bereits früher der Hauptsache nach gezeigt, wir können darum hier kurz sein. Aus der Vergleichung der Stelle bei Luc. 22, 32. mit den Parallelstellen, sowie ferner aus der Partikel: „aliquando, dereinst," ergibt sich evident, daß die Rede Christi sich nicht auf die allernächste, sondern auf eine fernere Zukunft bezieht, wo Petrus nach der Himmel-

10) De fide l. 4. c. 5.

fahrt Christi als Fundament die Kirche und die Brüder stützen werde. Betrifft aber die Rede Christi nicht die Zeit des Falles, so bleibt ihre Wahrheit auch von dieser Thatsache ganz unberührt. Die Worte beziehen sich ferner, wie bewiesen, auf die Unfehlbarkeit der dogmatischen Entscheidungen des hl. Petrus, nicht aber auf sein Privatleben. Wenn aber das, wie will man dann aus der Verleugnung des hl. Petrus etwas gegen unsere Erklärung ableiten?

Wir kommen nun zu der Einwendung, die wohl am allermeisten von den Gallicanern gegen unsere Erklärung urgirt wurde. Man unterscheidet nämlich zwischen der Indefectibilität und Infallibilität; nur die erstere habe Christus dem Glauben Petri verheißen. Dieser Einwurf heftet sich an die Bedeutung des lateinischen Wortes dificere, und da sie aus der Erklärung Bossuets genommen ist, so wollen wir lieber statt der Abschreiber dieses große Genie selbst hören, wie es seine Ansicht erläutert. „Christus konnte bitten, nicht nur, daß der Glaube nicht gänzlich und für lange Zeit gebreche, wie es wirklich mit Petrus geschehen ist, der sofort vom Falle sich erhob, sondern auch, daß der Glaube nicht einmal diese kurze Eklipse erleide. Il pouvait prier, non seulement, afin qu'elle ne défaillit pas finalement, ni pour longtemps ... mais encore, afin qu'elle ne souffrit pas, pour ainsi parler, cette courte éclipse [11])." Etwas weiter spricht Bossuet denselben Gedanken etwas anders aus: „Der Glaube des hl. Petrus verlor sich nur für einen Augenblick, aber er gebrach nicht für lange Zeit." Und endlich: „Der Glaube des hl. Petrus gebrach nicht, selbst da er in seiner Verleugnung, und in dem ihm mit den andern Aposteln, gemeinsamen Unglauben irgend welche Eklipse erlitt. Ebenso verhält es sich mit dem hl. Petrus, wie er in seinen Nachfolgern fortlebt [12])." Wir müssen nun freilich staunen, wie Bossuet eine solche Verdunkelung oder gar ein solches augenblickliches Verschwinden des Glaubens mit jenem „unbesieglichen und unerschütterlichen" und „durch die Liebe thätigen Glauben" vereint, den er kurz vorher dem Petrus zugesprochen; aber wir dürfen uns nicht wundern, daß er dieselbe Metapher der Eklipse wiederholt für seine Unterscheidung bringt; sie erläutert in der That sehr gut sein System, das er sich über die Unfehlbarkeit des hl. Stuhles gebildet. Aber eine andere Frage ist,

11) Meditat. LXX jour. III, 519.
12) LXXII jour. 556.

ob sie eben so gut die Stelle der hl. Schrift erklärt. Die Worte einer Uebersetzung sind offenbar nach dem Urtext zu erklären; für das deficere der Vulgata steht im Urtexte gerade das technische Wort für die Eklipse[13]). Weit entfernt also, daß die Eklipse des Glaubens Petri die Worte Christi sehr gut erläutere, sagt Christus gerade im Gegentheil, der Glaube Petri würde keine Eklipse erleiden. Aber wir wollen nicht viel Gewicht auf den Ausdruck allein legen, sondern zugleich eine sachliche Widerlegung versuchen. Diese stützt sich indeß im Wesentlichen auf den schon berührten Grund. Denn daraus, daß der von Christus gebrauchte Ausdruck das technische Wort für Eklipse ist, geht unwiderleglich hervor, daß es durchaus nicht die Bedeutung habe: „defaillir finalement et pour longtemps, ganz und gar und für lange Zeit gebrechen." Was dauert kürzer als eine Sonnenfinsterniß im Verhältniß mit den Jahrtausenden, während welcher die Sonne jetzt schon scheint? Indem also Christus gerade das dieselbe bezeichnende Wort vom Glauben Petri ausschließt, leugnet er unzweifelhaft, daß der Glaube Petri auch nur „einen Augenblick sich verlieren" könne.

Die Gallicaner haben dieselbe Unterscheidung dadurch zu stützen gesucht, daß sie zwischen dem Apostolischen Stuhle und dessen Inhaber, zwischen der ganzen Reihenfolge der Päpste und den einzelnen Päpsten, unterscheiden. Doch wir nahmen hierauf während unserer ganzen Untersuchung Rücksicht und brauchen deßhalb nicht darauf zurückzukommen. Indem wir so auf das Irrthümliche der Unterscheidung Bossuets hingewiesen haben, müssen wir jedoch auch die große Wahrheit hervorheben, die in derselben verborgen ist. Seien wir nicht ungerecht, und vergessen wir nie, daß selbst in den Verirrungen großer Geister tiefe Wahrheiten liegen, die sie eben irre geleitet haben.

Wir haben gesagt, die Verheißung Christi beziehe sich nur auf die Unfehlbarkeit der Entscheidungen ex cathedra, nicht aber auf die der privaten Ansichten und sonstigen Erklärungen und Handlungen des Papstes. Es ist also in letztern Irrthum und große Schuld möglich. Trifft diese Möglichkeit wirklich ein, so wird allerdings der Glanz der betreffenden Person verdunkelt, nicht aber der des Stuhles. Wenn der Papst jedoch ex cathedra definirt, so ist, wie Tournely treffend bemerkt, der Papst von seinem Stuhle nicht zu unter-

---

13) ἐκλείπειν.

scheiden, weil er ja mit der ganzen Autorität seines Stuhles die Sache entscheidet. Würde er also einen Irrthum nichtsdestoweniger der Kirche vorlegen, so würde nicht nur seine Persönlichkeit, sondern das Ansehen seines Stuhles selbst gebrechen, und das würde der ganzen Kirche zum Verderben gereichen, weil ihr Heil von der unerschütterlichen Autorität des Hauptes abhängt. Insofern können wir also die Unterscheidung zwischen dem Apostolischen Stuhle und dessen Inhaber beibehalten, noch mehr, sie gibt uns den Schlüssel zum tiefern Verständnisse der ganzen Stelle. Als Regierer der Gesammtheit (provisor universalis) hat Christus unbedingt nur für das Wohl des Ganzen, nicht für das des Einzelnen zu sorgen; mit unfehlbarer Wirksamkeit muß er deßhalb das Wohl des Einzelnen nur in sofern erreichen, als es in nothwendiger Beziehung zum Ganzen steht. Ebendeßhalb aber muß Christus, welcher durch Petrus alle Brüder stärken wollte, auch den Irrthum von den dogmatischen Entscheidungen des Petrus ausschließen, weil ein solcher Irrthum dem Wohl des Ganzen präjudicirte[14]). Darum war auch sein Gebet in Bezug hierauf nicht bedingt, sondern absolut, und mußte mithin auch nothwendig in Erfüllung gehen. Anders aber verhält es sich mit privaten Irrthümern des Papstes. Diese brauchte darum Christus nicht nothwendig auszuschließen.

Demgemäß glauben wir trotz der Einwürfe an der von uns gegebenen Erklärung festhalten zu müssen. Hierin werden wir aber noch durch ein anderes sicheres Hilfsmittel der Exegese bestärkt, nämlich durch die Betrachtung der Entwickelung, welche die von unserm Texte ausgesprochene Wahrheit in der Kirche erhalten hat. Diese Entwickelung ist eine doppelte, weil der in der Kirche bewahrte Glaube auf eine doppelte Weise sich äußert: in dem Worte und der That, in der durch die Väter bezeugten Lehre der Kirche und in den Begebenheiten der Kirchengeschichte.

Nun aber bezeugt sowohl eine große Menge von Vätertexten, als auch ganz insbesondere eine Unzahl von Thatsachen, daß die Kirche in Petrus und seinen Nachfolgern einen nie gebrechenden Glauben anerkannt, darum in allen Glaubensstreitigkeiten auf den apostolischen Stuhl geblickt, um

---

14) Deus facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi *per ordinem ad totum*. So läßt sich der leider nur allzu häufige Einwand lösen, als ob die Verheißung nur dem Ganzen, nicht dem Einzelnen gegeben sei, und die Unfehlbarkeit des einzelnen Bischofs von Rom die Trennung fördere.

von dorther die Sicherheit des Glaubens zu erhalten, und seinen dogmatischen Entscheidungen mit unverbrüchlicher Treue angehangen habe. Warum das? Die Kirche war überzeugt, daß diesen Definitionen niemals die Wahrheit, niemals die Autorität fehlen werde nach der untrüglichen Verheißung ihres Heilandes. So stimmt in der von uns vertheidigten Auslegung Alles in der schönsten Harmonie überein: die philologische Deutung der Worte, die Vergleichung mit den Parallelstellen, die speculative Theologie, die Patristik, die Kirchengeschichte. Wir glauben, eben in dieser Harmonie liege die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit unserer Erklärung.

Gerhard Schneemann.

XXIX.

Offenes Sendschreiben
an
einen israelitischen Minister
über die
badische Kirchen- und Schulfrage.

Von Dr. Karl Zell.

Herr Präsident!

Unser Landesfürst hat Sie zu dem Vorstand des großherzoglichen Finanzministeriums ernannt. Dadurch ist Ihnen eine doppelte Aufgabe auferlegt: einmal die Herbeischaffung und Verwaltung der für die Staatsbedürfnisse nöthigen Geldmittel, dann aber auch die Theilnahme an den Berathungen über die wichtigsten Fragen der Gesetzgebung und Verwaltung des Landes, welche Ihnen als Mitglied des Staatsministeriums zusteht.

In diesen beiden Beziehungen haben Sie eine, gerade in der jetzigen Zeit, sehr schwierige Aufgabe übernommen. Die Ausgaben des Staates und dadurch die Besteuerung der Staatsbürger sind durch den inneren Krieg Deutschlands vom Jahr 1866 zu einer ganz ungewöhnlichen Höhe gesteigert worden, höher als man noch vor wenigen Jahren für möglich gehalten hätte. Dabei ist die Bevölkerung des Landes über die wichtigsten Fragen der äußeren und inneren Politik des Staates durch eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit gespalten. Auf der einen Seite steht das Ministerium, gestützt auf die Majorität einer Kammer, welche nach einem Wahlsystem gewählt ist, das der gewaltige preußische Graf, in dessen Hand jetzt vorzugsweise die Geschicke Deutschlands gelegt sind, als eine Fälschung der öffentlichen Meinung in

den stärksten Ausdrücken auf der Tribüne des norddeutschen Parlamentes angeklagt und verurtheilt hat. Auf der anderen Seite steht die große Masse der Bevölkerung des Landes, alle Diejenigen, welche unzufrieden sind über die bis zu einem solchen Grade, besonders durch die Militärlast erhöhte Besteuerung an Geld und Menschen, weil sie, abgesehen von allen anderen Bedenken, nicht begreifen können, warum man über das Maß der benachbarten deutschen Staaten in gleicher Lage mit uns noch hinausgegangen ist; außerdem aber noch alle kirchlich gesinnten Katholiken, alle bekenntnißtreuen Protestanten aus allen Ständen und Gesellschaftskreisen des Landes, welche unzufrieden sind wegen der Art und Weise, wie die Angelegenheiten der Kirche und Schule von dem Ministerium und der ihm ergebenen Kammermajorität behandelt werden.

Der erste Theil der Aufgabe Ihres neuen Amtes, der finanzielle, wird Ihnen, Herr Präsident, weniger Schwierigkeit und Sorge machen. Sie werden, hoffen wir, wenn auch außer Stand, die Lasten des Volkes vor der Hand zu vermindern, dennoch Ihr Amt so gut wie ein Anderer verwalten. Das Geld hat den von unserer modernen Bildung und von dem modernen Staat so hoch gehaltenen Vorzug, daß es religionslos und confessionslos ist. Die höheren Geld- und Finanz-Geschäfte, wenn sie auch besondere Kenntnisse, Beobachtungsgabe und Scharfsinn erfordern, liegen doch im Ganzen auf der Oberfläche der Dinge, wenn sie auch für das äußere Leben von der allergrößten Wichtigkeit sind.

Dagegen sind andere Theile der Regierungskunst und Staatsverwaltung nicht so auf der Oberfläche des äußeren Lebens, sondern reichen weiter in die Höhe und Tiefe. Dazu gehört insbesondere die Kirchenfrage und die Schulfrage. So wird der andere Theil der Aufgabe Ihres Amtes, wonach Sie als Mitglied des Staatsministeriums auch über solche Fragen mitzuberathen und mitzubeschließen haben werden, Ihnen eine größere Schwierigkeit machen, größere Sorge verursachen; namentlich auch deßwegen, weil es sich hier um reli-

giöse Anschauungen und Grundsätze handelt, die ihnen fern stehen, die nicht in den Kreis Ihrer eigenen Erlebnisse gehören. Diese Schwierigkeit muß für Sie nicht gering sein, wenn Sie anders, woran ich nicht zweifele, ein denkender und gewissenhafter Mann sind.

Der beste Beweis dieses meines Zutrauens liegt darin, daß ich mir die Freiheit nehme, dieses Schreiben an Sie zu richten. Als Katholik und als treuer Unterthan des Großherzogs gehöre ich zu der großen Anzahl derjenigen, welche die Ueberzeugung haben, daß die bisherigen Räthe der Krone die kirchlichen und Schul-Angelegenheiten des Landes, insofern der Staat dabei betheiligt ist, auf eine weder dem Rechte, noch der Staatsklugheit entsprechende Weise leiten, und welche es tief beklagen, daß dadurch ohne Noth und ohne Nutzen die Gemüther verletzt und zur höchsten Unzufriedenheit gebracht werden.

Da Sie nun als Rath der Krone neu eintreten und auch von der Behandlung der Kirchen- und Schulangelegenheiten in dem höchsten Staatsministerium Kenntniß nehmen und darüber Ihre Stimme abgeben müssen: so fühle ich mich gedrungen, Ihnen die Gründe in Kürze auseinander zu setzen, welche uns Katholiken bestimmen, das Verfahren der Leiter der gegenwärtigen Regierung in dem oben genannten Gebiete der Staatsverwaltung zu mißbilligen und zu bekämpfen. Mit diesem Versuche, Sie von der Wahrheit unserer Ansichten und von der Gerechtigkeit unserer Forderungen zu überzeugen, soll zugleich eine Bitte an Sie gerichtet und begründet werden.

Diese Bitte möge hier sogleich am Anfang meines Schreibens ausgesprochen werden. Es ist folgende:

Helfen, o helfen Sie uns bei der von uns angestrebten Emancipation der Christen beider Bekenntnisse in unserem Lande, bei der Emancipation der christlichen Kirche und Schule von den willkürlichen Theorien und Doctrinen, welche ebenso der wahren politischen Freiheit, als der religiösen Freiheit widersprechen, und welche man durch die Majorität

einer Kammer, welche in der oben angedeuteten Weise gewählt ist, gegen den Willen und die Lebensanschauung des bei weitem größten Theiles der Bewohner unseres Landes in die Gesetzgebung theils schon gebracht hat und noch weiter bringen will. Helfen Sie uns, wenn auch nicht selbst Christ, gegen die Bedrückungen von Seiten einer Anzahl von Christen, welche aus Unkenntniß oder aus Abgeneigtheit gegen die Religion und Confession, welcher sie dem Namen nach angehören, dieselbe widerrechtlich beschränken, und welche die Gemüther der Jugend vermöge des ganz nach ihren Meinungen und Interessen eingerichteten obligatorischen Unterrichtes ihrer Religion entfremden.

Wenn Sie durch unsere Auseinandersetzung und durch eigenes Nachdenken über den wahren Sachverhalt aufgeklärt, sich entschließen könnten, dazu beizutragen, daß Ihre christlichen Collegen auf einen besseren Weg gebracht würden, und wenn Sie so Ihren bedrängten christlichen Mitbürgern zu Hülfe kämen: so wäre dies der beste, der edelste Dank, welchen Sie für die Ihren Glaubensgenossen von den Christen gewährte Emancipation und Gleichberechtigung abstatten könnten. Da Sie wohl der erste Minister Ihres Stammes und Glaubens in einem deutschen Staate sein werden: so wäre ein solches Verhalten zugleich ein glänzendes Beispiel dafür, daß die Emancipation der Juden, welche immer noch Manche beanstanden, sogar zum Vortheil, ja zur Hülfe bedrängter Christen dienen könne.

Zur guten Aufnahme und gerechten Würdigung der Ihnen hier gegebenen Darstellung unserer Beschwerden bitten und verlangen wir nur zweierlei. Das Erste ist: Vergessen Sie die Bedrückungen und das Unrecht, welches in früheren Jahrhunderten Ihrem Volke von den Christen zugefügt worden ist. Erheben Sie sich über jenes Gefühl, welche offenbar manche Ihrer Glaubensgenossen bei ihren verbitterten, höhnenden Angriffen gegen das Christenthum in der periodischen Presse leitet, und welche darin mit entarteten Christen wetteifern.

Denken Sie, daß es doch auch wieder Christen sind, welche ohne durch das Recht dazu verbunden zu sein, aus allgemeinem menschlichem Wohlwollen, einem fremden, zerstreut lebenden Volke die volle politische Gleichberechtigung ertheilt haben. Wir meinen, dieses und daß ein Christ sich Ihnen bittend nahe, damit Sie für die Emancipation der christlichen Kirche und Schule sich verwenden, ist doch eine solche Sühne, die jeden Groll entwaffnen könnte.

Die zweite Bitte ist diese: Suchen Sie sich mit dem Inhalt und Geiste des Christenthums überhaupt bekannt zu machen, und namentlich, wie dasselbe sich in der Lehre und Verfassung der römisch-katholischen Kirche darstellt. Sie können nicht glauben, geehrtester Herr, wie unwissend hierin der bei weitem größte Theil der Presse, ja selbst christliche Mitglieder der Ständeversammlung und christliche Regierungsmänner sich zeigten. Es kann auch nach den jetzigen Zeitverhältnissen kaum anders erwartet werden.

Es gibt nämlich zwei Standpunkte, zwei Wege, durch die man mit dem Geiste und Wesen einer Religion in Berührung und zu ihrem Verständniß gelangen kann, dadurch aber allein zur richtigen Auffassung und Beurtheilung der Dinge auf diesem Gebiete. Diese zwei Standpunkte sind: das unmittelbare Gefühl des durch das Leben und die Kraft lebendiger Ueberlieferung seiner Religion ergebenen, gläubigen Volkes einerseits und andererseits die durch gewissenhafte, gehörig vorbereitete eigene Forschung vermittelte Kenntniß. Nur diese beiden Klassen von Bekennern einer Religion haben den Anspruch, für ihre religiösen Bedürfnisse, Wünsche und Ansichten Gehör und Berücksichtigung zu finden. Nun aber trifft es sich nach unseren jetzigen Verhältnissen, daß gerade größtentheils solche Stände und Individuen durch die Gesetzgebung und Verwaltung in das christliche, kirchliche Leben und in die christliche Schule auf das Tiefste und Entschiedenste eingreifen, welche mit ihrer Religion und Kirche weder auf dem einen, noch auf dem anderen Wege in Berührung stehen,

sondern welche ihr ganz entfrembet sind. Sehen wir außerhalb des gläubigen Volkes, das seine Religion durch Gefühl, Lebenserfahrung und Lebensgewohnheit neben dem Unterricht aus dem Katechismus kennt und zu würdigen weiß, auf die ihrer Religion mehr oder minder entfrembeten Klasse der sogenannten gebildeten Stände, so machen wir folgende Wahrnehmungen: Die Abgeordneten aus den Reihen des höheren Bürgerstandes haben weder die Zeit, noch die Lust, theilweise auch gar nicht die nöthige Vorbereitung, sich eine genauere Kenntniß der Kirche und Schule zu verschaffen, welche sie durch die Gesetzgebung ganz umgestalten wollen. Ebenso wenig aber auch hat diese Kenntniß in der Regel der Theil der Abgeordneten, der aus Studirten und Regierungsmännern besteht. Auf unseren deutschen Universitäten ist es nicht etwa wie auf den englischen Universitäten, wo die Beschäftigung mit den biblischen Urkunden zu den allgemeinen liberalen Studien gehört. Auf der Universität zieht vielmehr fast Alles den jungen Mann von der Religion ab. Nach dem überstandenen Staatsexamen, wegen dessen allein die Meisten studiren, und nach dem Eintritt in das Geschäftsleben lassen die Acten, die Abendgesellschaften bei Bier und Tabak, die Zeitungen und unterhaltende Lectüre den Meisten keine Kraft und keine Zeit mehr übrig zu einer ernsthaften Lectüre außer ihrem ganz speciellen technischen Berufsfach. Nur ganz Wenige, durch besondere Begabung oder Lebensführungen werden dazu gebracht, über Religion und Kirche Studien zu machen. Man wird sich nicht irren, wenn man annimmt, daß nur wenige Individuen aus den oben bemerkten Categorien im reiferen Mannesalter die biblischen Urkunden, ja auch nur das Neue Testament von Anfang bis zu Ende mit der ernsten Aufmerksamkeit und Ausdauer durchgelesen haben, welche schon von bloß literarischem Standpunkt aus betrachtet diese welthistorischen classischen Werke anzusprechen haben. Von weitergehenden Studien über Kirchengeschichte oder christliche Literatur kann unter solchen Umständen nicht die Rede

sein. Ist es auf diese Art zu verwundern, wenn Ihre christlichen Collegen und deren Anhänger bei der die christliche Kirche und die christliche Schule berührenden Gesetzgebung sich großer Verstöße und Rücksichtslosigkeiten schuldig machen?

Es wäre nicht bloß unbescheiden, sondern sogar unbillig, bei Ihren vielen anderen Beschäftigungen Ihnen Studien über eine Ihnen fremde Religion zumuthen zu wollen, zu welchen christliche Staatsmänner und Staatsdiener unseres Landes über ihre eigene Religion nicht kommen. Aber auf das Verhältniß der christlichen Kirche und Schule zu dem Staate und der staatlichen Gesetzgebung sollten Sie doch in Ihrer neuen Stellung die Aufmerksamkeit und das Nachdenken, richten, und sei es auch, daß Ihre durch Geschäfte beschränkte Zeit Ihnen nur erlaube, eines oder das andere nicht zu umfangreiche und dabei gediegene Werk christlicher Verfasser, das solche Fragen behandelt, zu lesen, wie z. B. etwa katholischerseits F. Walter's Naturrecht und Politik (Bonn 1863), und W. v. Ketteler's Freiheit, Autorität und Kirche (Mainz 1862); protestantischerseits Stahl, Philosophie des Rechts (Heidelberg 1854. 3. Ausg.).

Indem ich von den allgemeinen Grundsätzen dieser und anderer ähnlicher Denker ausgehe, darf ich mir, hoffe ich, den Versuch erlauben, in möglichst kurzen Andeutungen Ihnen zu zeigen, warum ein so großer Theil der Bevölkerung unseres Landes, Männer des Volkes und Männer von wissenschaftlicher Bildung, die ganze neue Staatsgesetzgebung und die Staatsverwaltung auf dem Gebiete der kirchlichen und der Schul-Angelegenheiten in unserem Lande für verfehlt halten. Vielleicht haben Sie selbst schon Scrupel über diesen von der anderen Seite so überschwenglich gelobten Theil unseres Staatswesens gefaßt, wenn Ihre Interessen für die Finanzen Ihnen Zeit gelassen haben, über diese Streitfragen nachzudenken. Denn auffallend muß es für einen jeden unbefangenen Beobachter sein, wenn eine Regierung ohne die höchste Nothwendigkeit eine solche Aufregung und eine solche Unzufriedenheit im eige-

nen Lande hervorruft. Vergebens sucht man aber bei uns die Gründe einer solchen zwingenden Nothwendigkeit für ein Verfahren, welches in Deutschland bisher unerhört war, und welches namentlich in fast directem Gegensatz zu der Art und Weise steht, wie die königlich preußische Staatsregierung diese Angelegenheiten behandelt, also dieselbe Staatsregierung, deren politisches und militärisches System die badische Staatsregierung mit so unbedingter Zustimmung annimmt und nachahmt. Doch gehen wir jetzt zur Sache selbst über.

Die Anlage zur Religion und das Bedürfniß derselben ist in der Natur des Menschen ebenso tief begründet und ebenso allgemein, als die Anlage zur Staatsgesellschaft und das Bedürfniß derselben; ja, beide Anlagen und Bedürfnisse sind von Ursprung an auf das innigste miteinander verbunden. Die Religion hat einen großen Antheil an der ersten Bildung der Gesellschaft und des Staates, und je weiter wir in der Geschichte der Völker zurückgehen, desto mehr finden wir Religion und Staat gleichsam zusammengewachsen. Aber auch nachdem bei fortschreitender Entwickelung eine größere oder mindere Sonderung zwischen beiden sich vollzog, blieb dennoch fortdauernd eine nahe Beziehung zwischen beiden, und ihre beiderseitige Stärke und Blüthe stand überall in einem directen Verhältniß zu einander. Die Perioden der höchsten sittlichen und geistigen Cultur der Völker waren immer congruent mit der höchsten Stärke und Blüthe der betreffenden Volksreligion und umgekehrt. So finden wir es bei den Israeliten, Griechen, Römern und bei anderen Völkern.

Mit der Erscheinung des Christenthums trat eine wesentliche Veränderung in dem Verhältnisse zwischen Staat und Religion ein. Das Christenthum, wenn auch aus der Religion des Alten Bundes hervorgehend, war doch davon wesentlich verschieden. Außer den anderen inneren Eigenschaften, welche das Christenthum von allen vorchristlichen Religionen unterscheidet, liegt ein Hauptunterschied, der besonders für

das Verhältniß zwischen Religion und Staat von der höchsten Bedeutung ist, in folgendem Momente.

Die vorchristlichen Religionen waren alle auf die nationalen Grenzen beschränkt, sie waren Nationalreligionen. Das Christenthum trat sogleich bei seinem ersten Entstehen mit einem universellen Charakter, als Religion der Menschheit, auf. Es trat dadurch ein ganz neues, ein höheres Element in das religiöse Bewußtsein. Dieses neue, höhere Licht, ganz verschieden von den alten Natur- und Nationalreligionen, welche mit dem Staatsleben verwachsen, ja nur ein Theil des Staates waren, vielmehr im Gegensatz gegen die bisherigen Religionen und Staaten, trat auf als eine höhere, über ihnen stehende Macht, als berufen, den Volksgeist, die Religionen und Staatsformen aller Völker umzugestalten, nachdem einmal zu den Sendboten das Wort gesprochen worden war: „Gehet hin und lehret alle Völker!“

Und das Christenthum hat diesen Beruf erfüllt; es hat die Welt umgestaltet. Diese seine Wirkung dauert ungeachtet aller seiner Gegner oder Verächter bis auf den heutigen Tag als eine große, mächtige Wirklichkeit fort. Mit vollem Rechte sagt ein großer deutscher Rechtsgelehrter: „Das Christenthum ist nicht nur von uns als Regel des Lebens anzuerkennen, sondern es hat auch in der That die Welt umgewandelt, so daß alle unsere Gedanken, so fremd und feindlich sie demselben scheinen mögen, dennoch von ihm beherrscht und durchdrungen sind[1]).

Bei dieser ungeheuern Expansivkraft des Christenthums waren es zwei Kräfte, welche es zusammenhielten und welche bei aller Beachtung der nationalen Individualitäten verhüteten, daß das Christenthum nicht wieder in die Trennung von National-Religionen zurückfiel. Diese beiden Kräfte waren: die christliche Liebe und die Einheit der gemeinsamen Lehre bezüglich des Glaubens und der

1) Savigny System. I. 53.

Sitten. Auf dieser Einheit der Lehre bestehen schon die Apostel in ihren Briefen überall ganz energisch im Gegensatz gegen das subjective Urtheil des Individuums, welches jetzt so Viele als über der Allgemeinheit und Gemeinschaft stehend und mehr berechtigt ansehen. Die Bewahrung dieser Einheit durch die nach unserem Glauben auf göttlicher Einsetzung beruhende lehrende Kirche, macht selbst einen wesentlichen Theil des Christenthums aus.

Es folgt unmittelbar aus der Natur der Sache und aus den einfachsten Denkgesetzen, daß so lange und überall, wo diese Einheit der Lehre bestand oder noch besteht und in das Leben der Völker und Staaten übergegangen ist, jedes fremdartige religiöse Element, jede andere Religion naturgemäß abgehalten und ausgeschieden wird. Die lehrende Kirche wendete dafür principiell nur moralische Mittel, keinen physischen Zwang an; der physische Zwang beruhte auf der Staatsgesetzgebung. Wie in der vorchristlichen Zeit Religion und Staat auf's innigste verbunden war und wie da die politischen Rechte und der Vollgenuß derselben auf der Gemeinschaft der Religion beruhte, so war die allgemeine Ueberzeugung, nachdem das Christenthum zur Herrschaft gelangt war, daß dieses nämliche Verhältniß bei dem Eintreten der neuen, besseren, der allein wahren Religion um so mehr berechtigt sei. Der Glaubenseifer Einzelner konnte diese allgemeine Ueberzeugung steigern, aber sie beruhte ihrem Grunde nach auf dem Gemeingefühl, auf dem sensus communis der Menschen und Völker viele Jahrhunderte lang.

Principiell machte die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts darin keinen Unterschied; denn die Protestanten trugen dieselbe Ueberzeugung auf ihre Religion über. Nur nöthigten die fortgesetzten Spaltungen und Religionswirren bald zur Festsetzung eines modus vivendi und zeigten die Möglichkeit, daß verschiedene Religionen, wenn auch durchaus nicht mit politischer Gleichberechtigung, in demselben Staate

nebeneinander, wenn auch nicht gerade angenehm leben, aber immerhin nebeneinander leben können.

Erst im achtzehnten Jahrhundert fing der Gedanke allgemeiner Religionsfreiheit und politischer Gleichberechtigung an, zum erstenmal in die Wirklichkeit zu treten. Dies geschah aber nicht zuerst innerhalb des Protestantismus, sondern innerhalb des Katholicismus. Dies geschah nämlich bei der Gründung der nordamerikanischen Colonien, und hier nicht etwa zuerst durch die protestantischen Puritaner, sondern durch den katholischen Lord Baltimore in seiner Colonie Maryland; und dann mit noch größerer Wirkung für Europa am Ende des vorigen Jahrhunderts durch das katholische Frankreich.

Von da an verbreitete sich der Gedanke der allgemeinen Religionsfreiheit und der politischen Gleichberechtigung aller im Staate bestehenden Religionsgesellschaften in der Literatur und der periodischen Presse, in den Köpfen der Menschen immer mehr, und ging, wenn auch langsam und stückweise, in die Wirklichkeit über. So sind denn auch wir Badener, und zwar als die ersten in Deutschland, in der neuesten Zeit in den vollen Besitz dieser Religionsfreiheit und Gleichberechtigung getreten. Und wie manche Personen eine neue Tracht, von der sie glauben, daß sie ihnen gut steht, sogleich anzulegen sich beeilen und sie gerne zur Schau tragen, so hat denn auch sogleich durch Ernennung von Israeliten zu höheren Staatsbeamten und jetzt durch die Wahl eines israelitischen Ministers die badische Staatsregierung zu beweisen sich beeilt, wie Ernst es ihr ist mit der Gleichberechtigung aller Religionen, und welchen großen Nutzen für das Land sie von der Anwendung dieses Grundsatzes erhofft.

Betrachten wir jetzt in der Kürze das Wesen, den Werth, die Folgen dieses bei uns in Baden eingeführten und sogleich so energisch zur Ausführung gebrachten Systems der völligen politischen Gleichberechtigung aller Religionen im Staate.

Zuerst bemerken wir, daß auch so von einer ganz abso-

luten Religionsfreiheit nicht die Rede sein kann; diese verträgt keine Staatsgesellschaft. In der nordamerikanischen Union, welche darin am weitesten gehen kann und geht, hat man die Mormonen nicht geduldet und in die Wüste getrieben. Es handelt sich also immer nur von einer stärkeren oder schwächeren Beschränkung der subjectiven Willkür in der Religionsübung durch die Bedürfnisse und den Willen der den Individuen übergeordneten Gesammtheit.

Ferner: eine Spaltung in der Religion eines Volkes und eine Vielheit von Religionsgenossenschaften im Staate ist keineswegs der beste, dem Ideale sich am meisten nähernde Zustand, vielmehr im Vergleich mit der auf innerer Uebereinstimmung der Gemüther beruhenden Einheit des religiösen Glaubens und des Cultus in einem Volke ist die Vielheit von Religionsgenossenschaften ein unvollkommenerer Zustand. Wo bei einem Volke diese Religionseinheit sich vorfindet, da ist es gewiß vernünftig, sie zu bewahren, vorausgesetzt, daß die einzelnen Individuen, welche eine abweichende religiöse Ueberzeugung haben, nicht durch äußeren Zwang zur Theilnahme an dem Cultus der Gesammtheit genöthigt werden; aber zugleich andererseits auch vorausgesetzt, daß diese Dissentirenden im Interesse der Gesammtheit die Selbstverläugnung üben, sich mit ihrer Meinung auf sich zu beschränken und nicht störend nach außen zu wirken. Die Betrachtung, daß die Trennung und Spaltung auf dem religiösen Gebiete nur zu leicht die Kraft des religiösen Gefühles überhaupt, die politische Eintracht und die Freudigkeit des gesellschaftlichen Lebens beeinträchtigt, wird jedem vernünftigen und wohlwollenden Manne ein solches Opfer der eigenen Meinung nicht als zu groß erscheinen lassen.

Ist aber einmal diese Einheit des religiösen Glaubens und des Cultus aufgehoben und durch einen intellectuellen und moralischen Zurückbildungs-Prozeß nach längeren Versuchen und Kämpfen nicht wieder zu gewinnen: dann ist das gesetzliche Nebeneinanderbestehen und die Gleichberechtigung ver-

schiedener Religionsgenossenschaften zur Aufrechthaltung des Friedens und der gesellschaftlichen Ordnung ein Bedürfniß. Die Beurtheilung aber über das rechte Maß und die Grenzen der Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der verschiedenen Religionsgesellschaften liegt für den Staatsmann in der richtigen Auffassung der wirklichen Verhältnisse und des wirklichen Bedürfnisses. Dabei ist die religiöse Einheit als Richtpunkt und der höhere Zustand anzunehmen und nicht, wie der moderne Liberalismus thut, die religiöse Spaltung und Trennung. Ist aber eine ausgedehntere Freiheit und die Gleichberechtigung der Religionsgenossenschaft einmal durch Vertrag und Gesetz im Allgemeinen festgestellt: dann ist sie festzuhalten und gewissenhaft zu beobachten, und die darauf sich beziehenden einzelnen Verhältnisse sind in diesem Geist durch Gesetze und Verordnungen zu regeln.

Diese hier kurz angedeutete Auffassung der Religionsfreiheit und Gleichberechtigung, zu welcher der einfache praktische Verstand uns hinführt, stimmt dem Resultate nach auch mit der Lehre der Kirche überein. Auch in dem strengsten und correctesten Ausdruck derselben, wie in dem päpstlichen Syllabus, wird nirgends die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung unbedingt verworfen und den Gläubigen verboten, sich ihr zu fügen. Es wird vielmehr nur die Meinung als irrig verworfen, welche diesen Zustand als einen normalen und als den besseren aus religiösem Indifferentismus proclamirt und überall, sogar gegen den Wunsch und die Ueberzeugung des Volkes, ihn einführen will. Der Papst hat sich über den Bruch des bilateralen Vertrags, der Convention zwischen Baden und dem apostolischen Stuhl beschwert und dagegen protestirt, was in solchen Fällen der sich als verletzt fühlende Theil zu thun das Recht hat. Der Papst hat sich auch beschwert und Einsprache erhoben über das badische Schulgesetz, weil dadurch das Fortbestehen der in Baden vollberechtigten römisch-katholischen Kirche ernstlich bedroht ist und zugleich völkerrechtliche Verträge verletzt werden. Aber der Papst hat

nicht Einsprache erhoben gegen die in Baden durch die Landesgesetzung eingeführte Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften im Staate, noch die Katholiken des Landes zum Widerstande dagegen aufgefordert, noch wird er es thun.

Dieses Princip aber einmal angenommen, welches jetzt unserer Landesgesetzgebung zu Grunde gelegt und weiter als irgendwo sonst in Deutschland zur Durchführung gebracht ist, welches nothwendige Correlat folgt daraus und muß mit ihm verbunden werden? Offenbar das Princip der Freiheit und Selbstständigkeit der Religionsgesellschaften in Besorgung ihrer Angelegenheiten; also: die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche auf ihrem Gebiet; also: die möglichste Enthaltung der Staatsregierung von dem Eingreifen und Einwirken auf das religiöse und kirchliche Gebiet. Natürlich und gewiß! Wenn die Regierung und die Ständemajorität eines Landes durch ihre ganze Handlungsweise kundgeben und außerdem bei jeder vorkommenden Gelegenheit sich dahin äußern: daß ihnen alle im Staate bestehenden Religionen und Confessionen gleich viel oder gleich wenig gelten; daß sie sich ganz indifferent gegen dieselben verhalten; daß der moderne Staat seine eigenen, von aller Religion getrennten Ziele und Zwecke hat und daß sie ohne Rücksicht auf irgend welche Religion ihre Gesetze geben: so wäre es widersinnig, sich selbst widersprechend und höchst despotisch, wenn sie in das Innere der einzelnen Religionsgesellschaften eingreifen und sie nach einem willkürlichen, subjectiven Schema, das sich die Regierungsmänner und die Abgeordneten in ihrer Majorität machen, umändern oder angeblich verbessern wollten. Von einer Religionsfreiheit könnte dann nicht mehr die Rede sein, und damit auch nicht mehr von politischer Freiheit.

Dazu kommt aber noch überdies, daß in unserem badischen Staat die Landesgesetzgebung den von altersher bestehenden Religionsgesellschaften gegenüber gar keine unbedingt freie Verfügung hat. Die durch frühere völkerrechtliche Verträge und Erbverträge erworbenen Rechte der einzelnen Re-

ligionsgesellschaften im Lande sind nach dem allgemeinen Urtheil juristischer Autoritäten noch jetzt in Kraft. Jene Verträge sind bekanntlich: der westphälische Friede; der Erbvertrag zwischen Baden-Durlach und Baden-Baden; der Reichsdeputationsschluß; der Presburger Friede und (was die israelitische Religionsgesellschaft betrifft) die deutsche Bundesacte. Man kann zwar, wenn man ein dazu geeignetes Gewissen und Ehrgefühl hat, sowie die nöthige Macht, sich über Recht und Vertrag hinaussetzen. Aber wie Recht Recht bleibt, so bleibt Unrecht immer Unrecht. Uebrigens kann auch ein alter, durch Willkür und Gewalt eine längere Zeit hindurch unterdrückter Rechtstitel immerhin bei gelegener Zeit wieder geltend gemacht werden.

Wie hat man nun bei uns in Baden den Grundsatz der Religionsfreiheit zur Ausführung gebracht? Man hat die Convention mit dem apostolischen Stuhl, durch welche das Recht und die Freiheit der katholischen Kirche im Lande gesichert und geordnet worden war, einseitig und ohne eine wirklich zwingende constitutionelle Nöthigung aufgehoben. Außer dieser ganz unerwarteten einseitigen Aufhebung dieses Staatsvertrages an sich waren es besonders noch gewisse dieselbe begleitenden Umstände, welche die Katholiken des Landes sehr beunruhigten und noch beunruhigen. Es trat aus der damals im November 1859 gehaltenen Protestanten-Versammlung zu Durlach an das Licht, daß diese ganze Agitation gegen die Convention von gewissen protestantischen Gelehrten zu Heidelberg ausging, unter welchen Gervinus, der verstorbene Herr von Bunsen und der gleichfalls verstorbene Professor Häusser die Hauptführer waren. Nun weiß alle Welt aus den Schriften, daß sie die entschiedensten Gegner der römisch-katholischen Kirche sind, daß nach ihrer Ansicht nur der Protestantismus für Deutschland paßt und eigentlich allein eine berechtigte Existenz in Deutschland hat; daß für Deutschland nur darin das Heil und die Einigkeit läge, wenn die römisch-katholische Kirchengewalt bis auf die letzte Spur vertilgt wäre.

Dabei enthalten die Schriften der genannten Männer die übertriebensten Theorien und Ansichten über die Omnipotenz des modernen Staates. Jeder Katholik, der diese Verhältnisse kannte, fühlte, daß wenn die Leitung der öffentlichen Geschäfte unseres Landes in die Hände dieser Männer oder ihrer Freunde, Schüler und Schützlinge käme, dem Katholicismus und überhaupt dem positiven Christenthum schwere Kämpfe bevorstünden. Die Erfahrung bestätigte das nur zu sehr und bestätigt es noch jeden Tag. Obgleich das Gesetz vom 9. October 1860 die katholische Kirche nur als die römisch-katholische Kirche kennt, sie immer so nennt und nur der römisch-katholischen Kirche die Rechte einer öffentlichen Corporation gibt, so sind dennoch unsere badischen Blätter nicht bloß voll von Schmähungen gegen die römisch-katholische Kirche des Landes, sowie gegen den römischen Papst, sondern sie fordern mit einer unerhörten — man weiß nicht, soll man sagen — Naivetät oder revolutionären Frechheit die römisch-katholischen Christen auf, ihre Priester zu vertreiben und eine neue deutsch-katholische Secte zu gründen. Und niemals ist gegen solche Störungen der öffentlichen Ruhe und Ordnung von einem Staatsanwalt eingeschritten worden.

Nach Aufhebung der Convention gab man über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche das Gesetz vom 9. October 1860. Dasselbe wurde die Quelle vielfältiger, noch jetzt fortdauernder Wirren. Ich will mich hier nur auf die Hervorhebung einiger Hauptbeschwerden der Katholiken in Baden beschränken. Das Material zur Beurtheilung dieser Frage liegt vollständig und authentisch vor in den durch den Druck veröffentlichten „Officiellen Actenstücken über die Schul- und Kirchenfrage in Baden." (Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagshandlung. Heft I. II. III. IV. 1864—1868.)

Ganz abgesehen von der Frage, ob es zulässig war, die so tief in das Innere der Kirche eingreifenden Bestimmungen einseitig von Seiten der Staatsgewalt auf dem Wege der

Gesetzgebung festzusetzen; und ferner, ob es zulässig oder rathsam war, die Beziehungen beider in ihren Verfassungen und ihrem Charakter so verschiedenen christlichen Confessionen, wenn man einer jeden die ihr gebührende Freiheit und Selbstständigkeit geben wollte, gleichsam über einen Kamm zu scheeren: so ist das Gesetz vom 9. October 1860 voll innerer Widersprüche. Als leitender Hauptgrundsatz wird zwar aufgestellt (§. 7.): Die vereinigte evangelisch-protestantische und die römisch-katholische Kirche ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten frei und selbstständig. Aber das Gebiet der Angelegenheiten der Kirche ist entgegen dem Rechte, der Geschichte, dem allgemeinen Herkommen und der Natur der Sache so sehr eingeengt und beschränkt durch andere Paragraphen des Gesetzes, daß von der kirchlichen Freiheit und Selbstständigkeit äußerst wenig übrig bleibt. Wir wollen uns hierüber nicht ausführlicher äußern. Vielmehr beschränken wir uns darauf, um unsere Klagen und Anklagen über die gegenwärtigen badischen Zustände in Kirche und Schule zu begründen, zu zeigen, wie das badische Ministerium dieses Gesetz in einem Sinne ausgeführt hat und fortwährend handhabt, welcher dem in §. 7. proclamirten Grundsatze widerspricht, sowie auch der Gleichberechtigung und der gleichen Behandlung, welche die beiden christlichen Confessionen anzusprechen haben.

Wir geben als Beispiel hievon auf dem kirchlichen Gebiete die Verfahrungsweise des Ministeriums in Betreff der wissenschaftlichen Vorbildung der katholischen Priester, der Pfründebesetzung, der Verwaltung des kirchlichen Vermögens.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist es klar und unbestritten, daß der Natur der Sache nach die Bildung der Kirchendiener zu den inneren Angelegenheiten der Kirche gehört, wenn es irgend nur solche innere Angelegenheiten gibt, und daß es Sache der Kirche ist, diese Angelegenheit zu ordnen und zu verwalten. Sobald in Frankreich nach mehrjähriger gänzlicher Unterdrückung die katholische Kirche wieder herge-

stellt war, überließ man den Bischöfen die Bildung und Erziehung des Klerus in den kleinen und großen Seminarien ganz und gar. Auch die der Kirche am feindseligsten gesinnten Liberalen in Frankreich hielten das für selbstverständlich und Niemand dachte jemals daran, hiebei irgend eine Einwirkung von Seiten der Staatsgewalt zu verlangen; die bessere Logik der französischen Köpfe schützte vor einer solchen Inconsequenz. Nur darum drehte sich der Streit, ob auch Schüler, die nicht geistlich werden wollten, in den kleinen Seminarien ihre Gymnasialstudien mit legaler Gültigkeit durchmachen könnten. In England nun gar würde ein Minister Demjenigen in's Gesicht lachen, der ihm zumuthen würde, er solle die Schulstudien der katholischen Geistlichen überwachen.

Bei uns in Baden dagegen, trotz des feierlich verkündigten Regierungsprogrammes von der Freiheit, die da herrschen soll auf allen Gebieten des Lebens, schreibt die Staatsgewalt die Art der Bildung der Geistlichen beider Confessionen vor und das großherzogliche Ministerium hat dieselbe zu überwachen. Denn der §. 9. des Gesetzes vom 9. October 1860 schreibt vor: „Die Zulassung zu einem Kirchenamt ist regelmäßig durch den Nachweis einer allgemein wissenschaftlichen Vorbildung bedingt." Was geht die Staatsgewalt die Vorbildung der Geistlichen an, wenn die Kirche ihre Angelegenheiten selbst ordnet. Und: kann Jemand ohne wissenschaftliche Vorbildung nicht ein ebenso guter Staatsbürger sein, als der Gelehrte? Darauf aber allein, auf das Interesse des Staates und nicht auf die inneren Einrichtungen der Kirche hat die Regierung ihre Sorge zu richten. Die ersten Gründer des Christenthums, die Apostel, hätten nach diesem badischen Gesetz nicht Priester und Bischöfe sein dürfen. Und wie anmaßend der römisch-katholischen Kirche gegenüber, der Lehrerin und Erzieherin der deutschen Nation, welche bei allen ihren natürlichen sittlichen und geistigen Vorzügen zu den Anfängen der wissenschaflichen Bildung gar nicht ge-

kommen wäre, wenn nicht die römische Kirche die Benützung der Cultur der antiken Welt den barbarischen Deutschen vermittelt hätte. Wie verkehrt ist es auch, die beiden christlichen Confessionen in eine und dieselbe Schablone einzuzwängen, obgleich sie in dieser Beziehung einen wesentlich verschiedenen Charakter haben. Der Katholicismus beruht vorzugsweise auf dem Principe der Tradition, der Autorität, auf dem lebendigen Bewußtsein, daß dieselbe göttliche Veranstaltung, welche das Christenthum dem Menschengeschlecht geschenkt hat, die Kenntniß und das Wissen seiner Heilswahrheiten in der lehrenden Kirche erhält. Dabei hat aber die Kirche die Wissenschaft und Gelehrsamkeit immer hoch geachtet und gepflegt, viele Jahrhunderte hindurch sie allein und ausschließlich. Der Protestantismus dagegen, besonders nach seiner jetzigen Entwicklungsstufe, stellt Alles auf dem religiösen Gebiete der Erforschung und dem Urtheile des Einzelnen als Aufgabe hin. Hier ist also ein besonderer Grad von gelehrter und wissenschaftlicher Vorbildung, wenn diesem Principe ernstlich genügt werden soll, nicht bloß für den Geistlichen, sondern für jeden Gläubigen in der Gemeinde nöthig.

Da aber bei uns in Baden alle Theologen, auch die katholischen, die Gymnasial- und Lyceal-Studien nach der eingeführten Ordnung durchzumachen und sich vor dem Antritt des theologischen Studiums durch ein sogenanntes Maturitätszeugniß über ihre wissenschaftliche Vorbildung auszuweisen haben: so konnte man diese Bestimmung jenes §. 9. als praktisch irrelevant betrachten, wenn auch theoretisch im directen Widerspruch mit dem §. 7. ausgesprochenen Grundsatze. Ebenso betrachtete man auch den letzten Satz des §. 9. über diese geforderte Vorbildung, welcher lautet: „Der Umfang derselben (Vorbildung) und die Art des Nachweises werden durch eine Verordnung bestimmt.“ Man konnte denken, dieser Satz stünde als Vorbehalt und gleichsam als Regierungs-Schildwache da für den Fall, daß die Kirche, wozu sie, wie sonst in der ganzen Welt anerkannt ist, das volle Recht hat, über

die wissenschaftliche Vorbildung ihrer Priester anders verfügen würde, als die jetzt geltende Uebung bestimmt. Das Ministerium selbst scheint dieses so angesehen zu haben: denn sieben Jahre lang dachte man nicht daran, die seither bestehende Einrichtung zu ändern. Auch von keiner anderen Seite her wurde dazu eine Anregung gegeben; keiner der progressistischen Heißsporne in der Kammer fand an der bisherigen Einrichtung den geringsten Anstoß.

Da kam auf einmal Ihr Herr College, der Minister des Innern, auf den Gedanken, die großh. Verordnung vom 6. September 1867 vorzuschlagen, und es gelang ihm, dieselbe durchzusetzen. Durch diese wird eine neue zweite Prüfung über die wissenschaftliche Vorbildung der Theologen angeordnet, als Bedingung der Zulassung zu einem Kirchenamte. Die katholischen Priester haben dieselbe gemeinschaftlich mit den protestantischen Geistlichen zu bestehen, längstens binnen 1½ Jahr nach vollendeten Universitätsstudien, vor einer von dem Ministerium zu bildenden Commission (ohne Beizug eines Commissärs von Seiten der Kirche) und zwar im Lateinischen, Griechischen, Philosophie, Weltgeschichte, deutscher Literaturgeschichte, Kenntniß der badischen Staatsverfassung, insbesondere des badischen Staatskirchenrechtes. Ueber alle diese Fächer mit Ausnahme des zuletztgenannten müssen die Candidaten schon in der Maturitätsprüfung sich ausweisen, daß sie darin die zu ihrem Beruf nöthige Vorbildung besitzen. Es scheint also die Prüfung besonders auf den letzten Gegenstand berechnet zu sein, das badische Staatskirchenrecht (oder wie dieses Fach in der Verordnung umschrieben ist: Kenntniß der rechtlichen Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staat). Die Prüfung in den anderen Fächern ist entweder nur, um zu sehen, was die Candidaten von dem früher Gelernten noch behalten haben, oder sie geht über die Maturitätsprüfung noch hinaus. Im ersteren Falle ist sie eine kleinliche, schulmeisterliche Maßregel, im zweiten Falle, wie schon im ersteren, aber nur noch mehr, eine unbillige Bela-

stung. Oder sagen Sie selbst, Herr Präsident, wie wäre es Ihnen zu Muth gewesen, wenn Sie nach Beendigung Ihrer juristischen Studien und des juristischen Staatsexamens nun noch einmal sich hätten examiniren lassen müssen über das, was Sie vor der Maturitätsprüfung haben lernen müssen, namentlich im Griechischen und Lateinischen, was unsere philologisch geschulten Lehrer in der Regel so lehren, daß die aus der Schule zur Universität entlassenen Schüler nichts eiliger zu thun haben, als im Ueberdruß ihre lateinischen und griechischen Classiker weg zu werfen. Ueberhaupt wie fruchtlos und wie jeder ächten wissenschaftlichen Bildung hinderlich ist dieses ewige Examiniren, worin wir jetzt immer mehr den Chinesen nahe kommen, wo bekanntlich die Staatsdienstaspiranten und die Staatsdiener bis in ihr Alter bei jeder Beförderung auf's neue examinirt werden. Wenn dieses System weiter um sich greift, so werden wir um so eher chinesische Zustände zu erwarten haben. Daß man nicht Alles in der Schule und auf der Universität zu lernen braucht, daß man auch Einiges für sich lernen kann (in unserem pedantischen Deutschland erwartet man Alles nur von dem Schulunterricht); daß man auch ohne Staatsexamen in einem Fache Etwas leisten kann, das beweisen außer so vielen berühmten englischen und französischen Ministern Sie selbst, Herr Präsident. Sie sind Finanzminister geworden und werden Ihrem Amte vorzustehen wissen, so wollen wir hoffen, ohne ein Staatsexamen als Kameralist gemacht zu haben, was man für die höheren Finanzstellen bisher bei uns für absolut nothwendig hielt; und in einem ähnlichen Falle ist Ihr mit Ihnen ernannte Herr College an der Spitze des Handelsministeriums. Es ist daher zu verwundern, daß derselbe Mann, der es in dem zuletzt genannten Falle mit dem so leicht nimmt, in jenem anderen Falle der Verordnung vom 6. September so übertriebene Anforderungen stellt.

Diese Verordnung verhängt ein privilegium odiosum über die Theologen; denn wie die Theologen vor ihrer ersten An-

stellung ein solches zweites Maturitätsexamen machen sollen, so hätten dasselbe auch von den Juristen, Kameralisten und Medicinern gefordert werden sollen. Immerhin aber — und dies ist die Hauptsache — bleibt es eine nicht zu rechtfertigende Einmischung der Regierung in die inneren kirchlichen Angelegenheiten. Die Verordnung ist auch allenthalben ungünstig aufgenommen worden. Wir wollen weiter kein Wort darüber verlieren. Die Verordnung ist ein Unicum in der Gesetzgebung: in keinem Lande der Welt, wo die katholische Kirche besteht, hat irgend eine Regierung jemals etwas Aehnliches von der Kirche gefordert.

Ueber die Pfründebesetzung bestimmt der nämliche §. 9. des Gesetzes vom 9. October 1860, daß „die Kirchengüter nur an solche vergabt werden können, welche nicht von der Staatsregierung unter Angabe des Grundes als ihr in bürgerlicher oder politischer Beziehung mißfällig erklärt werden."

Wie wird Jedermann, der deutsch versteht und nicht chikaniren will, diesen Satz verstehen? Offenbar so: ein Kirchenamt kann nicht an einen solchen vergabt werden, welcher der Staatsregierung in politischer und bürgerlicher Beziehung mißfällig ist, wobei sie den Grund dieser Mißfälligkeit angibt.

So wurde diese Bestimmung auch bei den landständischen Verhandlungen darüber verstanden. In dem Commissionsbericht der Ersten Kammer über dieses Gesetz wurde anerkannt, daß die Staatsregierung verpflichtet sei, der Kirchengewalt einen näher bestimmten Grund für ihre Einsprache anzugeben. Als Motiv dieser Verpflichtung wird angegeben: „Die Nothwendigkeit der Angabe eines Grundes gewährt eine moralische Sicherung gegen etwaige einseitige Idiosynkrasien oder fanatische Richtung, welche ja auch bei einem Staatsmanne vorkommen könne." Deßhalb erhielt der Regierungsentwurf in dem Gesetze den Zusatz, daß die Regierung ihre Mißfälligkeitserklärung in bürgerlicher oder politischer Be-

ziehung auf einen der Kirchenbehörde anzugebenden Grund zu stützen habe.

Die Staatsregierung erkannte diese Auslegung der Worte des angeführten §. 9. selbst an. Denn in einer Vereinbarung derselben mit dem Erzbischof vom 2. November 1861 über die Verfahrungsweise bei Pfründebesetzungen wurde in Art. VI. festgesetzt: Hinsichtlich des Verfahrens bei Besetzung erledigter Stellen soll es bei dem verbleiben, was inhaltlich des Protocolls vom 10. November 1859 zwischen der großherzoglichen Regierung und der erzbischöflichen Curie hierüber vereinbart wurde. Die betreffende Stelle in dem Protocolle vom 10. November 1859 lautet aber also: „Der Erzbischof wird bei Pfründen seiner freien Collatur der großherzoglichen Regierung die Liste der Bewerber zu dem Ende mittheilen, damit die großherzogl. Regierung in den Stand gesetzt sei, gegen Diejenigen, welche ihr aus erheblichen und auf Thatsachen gestützten Gründen in rein bürgerlicher und politischer Hinsicht mißfällig sind, ihre Einwendung geltend zu machen."

Ueber die Auslegung jenes §. 9. des Gesetzes vom 9. October 1860 ergab sich keine Gelegenheit zu einer Meinungsverschiedenheit bis zum Jahre 1865 bei Gelegenheit der Wiederbesetzung der Pfarrei Oberwinden. Von da an gab das Ministerium des Innern den oben angeführten Worten jenes Paragraphen eine ganz eigene Auslegung. Man höre und staune! Das Ministerium legt diese Worte in folgendem Sinne aus: die Kirchenämter können nur an solche vergabt werden, welche nicht von der Staatsregierung als ihr in bürgerlicher und politischer Beziehung mißfällig erklärt werden, ohne Angabe des Grundes der Mißfälligkeit.

Als nämlich ein Competent von der Pfarrei Oberwinden von dem Ministerium ausgeschlossen wurde durch die einfache Erklärung, er sei der Regierung mißfällig wegen seines Verhaltens gegen die Regierung. Auf das Verlangen der erzbischöflichen Curie um Angabe eines näheren Grundes dieser Mißfälligkeit rescribirte das Ministerium (14. Januar 1865):

„Der §. 9. des Gesetzes vom 9. October 1860 knüpft die Ausübung der Befugniß der großherzoglichen Regierung, einen Geistlichen in bürgerlicher oder politischer Beziehung als mißfällig zu erklären und damit von der Erlangung einer in Frage stehenden Pfründe auszuschließen, lediglich an das Erforderniß der Angabe des Grundes dieses Mißfallens." Vergebens wendete sich das erzbischöfliche Ordinariat mit einer Beschwerde an das Staatsministerium. Seit dieser Zeit hat die Regierung eine Reihe von Competenten, denen der Erzbischof Pfründen übertragen hat, weil sie den geistlichen Examinatoren befähigt und würdig schienen, ausgeschlossen durch die einfache Erklärung ihrer Mißfälligkeit[2]).

Wir fragen: Ist die Auslegung, die das Ministerium den Worten des Gesetzes gibt, grammatisch und logisch zu rechtfertigen? Ist sie nach den oben angegebenen Umständen loyal und der Würde einer Regierung angemessen? Wir gestehen, daß wir diese Auslegekunst im Interesse des badischen Namens sehr bedauern. Jedenfalls kann unter diesen Umständen kaum mehr der §. 8. des Kirchengesetzes: „Die Kirchenämter werden durch die Kirchen selbst verliehen," als in Kraft stehend angesehen werden, abgesehen von der schreienden Ungerechtigkeit, Jemanden auf eine geheime Denunciation hin mit einer großen Strafe zu belegen, ohne daß man ihm die Gelegenheit läßt, Aufklärungen zu geben und sich zu vertheidigen. Werden Sie, Herr Präsident, mit diesem Verfahren Ihres Herrn Collegen einverstanden sein? Ich will dies bis auf Weiteres nicht glauben.

Nun ein Wort über die Verwaltung des kirchlichen Vermögens der Katholiken des Landes und über das Verfahren, welches das großherzogliche Ministerium in dieser Beziehung einzuschlagen für gut gefunden hat.

Der katholische Religionstheil des Landes hat durch die Säcularisation am Anfange dieses Jahrhunderts und durch

2) Offic. Actenst. II. 65—72. IV. 32.

den Preßburger Frieden, der den Krieg Frankreichs und der deutschen Fürsten des Rheinbundes gegen Oesterreich auf eine für die letzteren so gewinnreiche Weise schloß, dem großherzoglichen Domänenfiscus und dadurch zum Vortheile der Staatskasse und aller Steuerpflichtigen, viele Millionen von seinem Kirchenvermögen hergeben müssen. Man wird es also sehr natürlich finden, daß die Katholiken darauf bedacht sind, die noch vorhandenen wenn auch beträchtlichen, aber gegen die frühere Zeit sehr geschmälerten Reste des Vermögens ihrer Confession zu erhalten und dessen gute Verwaltung und stiftungsgemäße Verwendung zu sichern.

Ueber die Verwaltung eines Theiles des Vermögens der katholischen Religionsgesellschaft hat sich die großherzogliche Regierung und die Kirchenbehörde vereinbart. Diese Vereinbarung ist in der großherzoglichen Verordnung vom 20. November 1861 enthalten, und darüber besteht kein Conflict mehr. Es ist dieses nämlich der Theil des Vermögens, welcher für die Cultusbedürfnisse oder die kirchlichen Bedürfnisse im engeren Sinne bestimmt ist. Dieser Theil des kirchlichen Vermögens ist auch allein in dem Gesetze vom 9. October 1860 §. 10. genannt, was in legislativer Beziehung jedenfalls ein Mangel ist, um nicht eine schlimmere Bezeichnung für diese Auslassung hier anzugeben. Denn nicht minder wie der für die Cultusbedürfnisse bestimmte Theil, gehört das confessionelle Schul- und Stiftungsgut gerade ebenso zu dem Vermögen und Eigenthum der betreffenden christlichen Religionsgesellschaften. Das war in Deutschland immer so anerkannt und ist es noch; es ist nicht Staatsvermögen. In einem Gesetze, welches an seiner Spitze die evangelisch-protestantische und die römisch-katholische Kirche als öffentliche Corporationen anerkennt, hätte man, wenn man einmal überhaupt nöthig hielt, über die Verwaltung ihres Vermögens Bestimmungen zu geben, ebenso auch noch über diesen anderen Theil ihres Vermögens eine gesetzliche Bestimmung geben sollen. Daß das Gesetz vom 9. October 1860 das

confessionelle Schul- und Stiftungsvermögen gar nicht erwähnt, berechtigt nicht zur Folgerung, daß die Regierung darum über die Verwaltung des nicht dem Staate gehörigen Eigenthums unbedingt zu verfügen habe. Vielmehr umgekehrt wird man mit größerem Recht daraus schließen können, daß es hier nach dem allgemeinen Recht gehe, wonach der Eigenthümer (also hier die römisch-katholische und evangelisch-protestantische Religionsgesellschaft) die Verwaltung seines Vermögens hat. Nur das kann man im allgemeinen Interesse verlangen und zugestehen, daß die Staatsregierung ein gewisses Aufsichtsrecht, eine Mitaufsicht neben den Kirchenbehörden ausübe.

Dagegen hat die katholische Kirchenbehörde auch niemals Einsprache erhoben. Ja „sie geht sogar in ihrer Nachgiebigkeit so weit, daß sie mit einer bloßen Einsichtsnahme und mit einiger Mitaufsicht bei diesem Vermögenstheile der katholischen Religionsgenossenschaft sich begnügen will." Aber das gegenwärtige Ministerium kehrt die Sache geradezu um. Es will dem Eigenthümer des confessionellen Schul- und Stiftungsvermögens nicht bloß die Verwaltung desselben entziehen, sondern ihm auch nicht einmal eine Mitaufsicht darüber einräumen. Das Ministerium will nur zugeben, daß die localen confessionellen Schulstiftungen von dem betreffenden Ortsschulrathe verwaltet werden, und daß die mit kirchlichen localen Fonds unzertrennlich verbundenen Ausgaben für wohlthätige Zwecke, unter der Verwaltung der betreffenden localen Stiftungscommissionen bleiben. Aber die Gesammtverwaltung, die Verwendung und Oberaufsicht über alles confessionelle Schulvermögen des Landes ist dem Oberschulrathe übertragen. Dieser ist aber organisationsmäßig ganz confessionslos und die Religionsgesellschaften sind in demselben (mit einziger Ausnahme der Schulstunden im Religionsunterricht) nicht im allergeringsten vertreten und haben für die Beachtung ihrer confessionellen Interessen und Rechte auch nicht die geringste organisationsmäßige Bürgschaft. Die confessio-

nellen Wohlthätigkeits-Fonds aber, welche bisher von den betreffenden Stiftungs-Commissionen verwaltet worden sind, werden der politischen Gemeinde, deren Behörden gleichfalls confessionslos sind, zur Verwendung überwiesen. Der Kirchenbehörde wird keinerlei Art von Einsicht, noch viel weniger Aufsicht über die Verwendung und Rechnung dieses Eigenthums der Religionsgesellschaft, welche sie vertritt, gestattet.

Alles das thut das Ministerium, obgleich es bei Gelegenheit der Verhandlungen über die Vereinbarung hinsichtlich des Vermögens der Religionsgesellschaften für Cultuszwecke im Jahre 1861 der katholischen Kirchenbehörde günstigere Zusagen gemacht hatte, wie in den „Officiellen Actenstücken" (III) nachgewiesen wird. Das Ministerium thut auch noch Folgendes: In der Verordnung vom 20. November 1861 im §. 21. heißt es wörtlich: hinsichtlich der Frage, ob Stiftungen als weltliche oder kirchliche zu betrachten seien, bleibt vor der Hand der gegenwärtige Besitzstand unverändert, bis über Veränderungen das Einvernehmen zwischen der Staats- und Kirchenbehörde, oder geeigneten Falles eine richterliche Entscheidung herbeigeführt worden ist. Ungeachtet dessen hat das Ministerium in der neuesten Zeit eine Reihe von Stiftungen, für deren kirchlichen Charakter jedenfalls Vieles spricht, einseitig und mit factischem Vorgehen, ohne auf die Vorstellungen der katholischen Kirchenbehörde zu achten, oder mit ihr sich auch nur in eine Verhandlung einzulassen, den gegenwärtigen Besitzstand geändert und sie der bisherigen kirchlichen Verwaltung entzogen. Dabei hat das Ministerium die Ungleichheit eintreten lassen, wie die „Officiellen Actenstücke" anführen, daß es Stiftungen derselben Kategorie bei dem protestantischen Religionstheil der kirchlichen Verwaltung belassen, bei dem katholischen Religionstheil aber der kirchlichen Verwaltung entzogen hat.

Glücklicher Weise haben die Katholiken doch noch bei den Gerichten Schutz gefunden und können daraus einige Hoffnung schöpfen. Die Ansicht des gegenwärtigen Ministeriums,

daß überhaupt alle Stiftungen, welche für katholische Schul- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmt sind, s. g. weltliche Fonds seien, worüber dem Staate die Disposition zustehe, oder daß die Kirche keine solche piae causae besitzen könne, ist als nicht rechtlich von dem höchsten badischen Gerichtshof erklärt worden. Derselbe sagt in seinem Urtheilsspruch vom 7. Febr. 1867 in Sachen der katholischen Kirche gegen den großherz. Verwaltungshof als Vertreter des Localarmenfonds Dillendorf Folgendes: ... „Der Fond war ursprünglich den kirchlichen Bedürfnissen gewidmet. Die Armenunterstützung bildet einen wesentlichen Theil der kirchlichen Thätigkeit. Der Fond, wenn auch dessen früherer Name aufgehört hat, ist doch als juristische Persönlichkeit vorhanden und hat seinen Charakter nicht dadurch verloren, daß er jetzt vorzugsweise der Armenunterstützung gewidmet ist. So erscheint derselbe fortwährend als eine kirchliche Stiftung.“ Ein anderes wichtiges Urtheil, das gegen die Auffassung des gegenwärtigen Ministeriums spricht, hat das großherzogliche Oberhofgericht gesprochen den 22. Juni 1867 in Sachen des katholischen Oberstiftungsraths als Vertreters des katholischen Heiligenfonds und der katholischen Kirchengemeinde Steinsfurth gegen die politische Gemeinde dortselbst, Eigenthumsrecht betreffend. In diesem Urtheilsspruch wird gesagt: „Das Kirchspiel ist als Eigenthümer des confessionellen Schulhauses zu betrachten. Schulfonds, ... Schulgebäude wurden nach gemeinem Recht zur Reichszeit dem Kirchenvermögen beigezählt und gelten in unserer Landesgesetzgebung als kirchliche Zubehörden. Die Schulen werden hier als kirchliche Anstalten aufgeführt. Das neuere Gesetz kann die unter der früheren Gesetzgebung begründeten Rechte nicht mehr ändern, das wohlerworbene Eigenthum der katholischen Kirchengemeinde nicht zernichten[3]).“

Was für Gefühle, was für Gedanken muß es bei den

---

3) S. Offic. Actenst. III S. 3—17.

Katholiken des Landes erregen, wenn sie sehen, daß ungeachtet dessen das gegenwärtige Ministerium dem Eigenthum der katholischen Religionsgesellschaft gegenüber auf dem eingeschlagenen Wege seines Verfahrens beharrt? Die zweite Hauptbeschwerde der Katholiken, welche sie mit den bekenntnißtreuen Protestanten theilen, ist bekanntlich die neue badische Schulgesetzgebung. Ich habe mich darüber anderwärts ausführlicher erklärt. In der Schrift: „Die moderne deutsche Volksschule und die neueste badische Schulgesetzgebung. Freiburg, Herder'sche Buchhandlung. 1867." Ich habe ebenso wenig Lust, mich zu wiederholen, als die Unbescheidenheit, zu erwarten, daß Sie die von mir herausgegebene Broschüre lesen werden. Das, worauf es hier ankommt, läßt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen.

Die moderne Staatsregie des öffentlichen Unterrichts, d. h. die Befugniß, welche sich die Regierungen in den Staaten des europäischen Continents beilegen, den öffentlichen Unterricht in der von der Staatsgewalt vorgeschriebenen Norm einzurichten, zu leiten und durch ihre Agenten besorgen zu lassen, herrscht, mit Ausnahme Englands, mehr oder minder in allen europäischen Staaten, welche nicht so wie das glückliche Inselland, das Wesen der alten gemeinen Freiheit durch alle politischen Stürme und übrigen Veränderungen zu bewahren wußten. In Deutschland ist diese Staatsregie des öffentlichen Unterrichtes mit besonderer Stärke und Schärfe durchgeführt durch die obligatorische Theilnahme an dem Unterricht der Elementarschulen, durch den sogenannten Schulzwang.

Diese Staatsregie des öffentlichen Unterrichtes mit dem obligatorischen Besuch der Elementarschule kann, ohne diesen Zwang zu drückend zu machen, nur bestehen, so lange als kein Gegensatz der Schule gegen die Religion des Volkes, gegen die Kirche hervortritt. Wenn aber die Staatsgewalt einen solchen Gegensatz, namentlich in der Sphäre der Elementarschule, ungehemmt und ungeregelt hervortreten läßt,

oder selbst herbeiführt und noch sogar laut verkündet, daß die Staatsgewalt und die Regierung bei dem Jugendunterricht und bei der Volksbildung ganz andere Ziele verfolgt, als die in der Volksreligion und Kirche gegebenen und festgehaltenen Ziele, dann ruft sie Entzweiung, Widerstand und Wirren aller Art hervor.

Die deutschen Staaten und Regierungen haben in der neueren Zeit die Nothwendigkeit des Zusammengehens des Elementarunterrichtes mit der Volksreligion, der Schule mit der Kirche, nicht selten mehr oder minder übersehen zum Schaden einer gesunden Volksbildung, zum Schaden der religiösen und moralischen Interessen der Gesellschaft. Ein völliger Riß zwischen Schule und Kirche ist bisher dadurch verhütet oder gemildert worden, weil die Staatsgewalt, wenn sie auch theoretisch ein Schulregal und eine Staatshoheit über die Schule in Anspruch nahm, in der Praxis den Geistlichen beider Confessionen die Aufsicht über ihre Pfarrschulen als deren geborenen Inspectoren und einen gewissen Antheil an der Leitung der Schule ließ. So ist es auch bis auf den Tag in dem preußischen Staate, dessen Schulwesen man allgemein rühmt, und wo die Jugend des Volkes trotz dieser Verbindung der Schule mit der Kirche ganz gut Lesen, Schreiben, Rechnen und die sogenannten gemeinnützigen Kenntnisse erlernt.

Ganz im Gegensatz mit dem, was nebst den anderen deutschen Staaten in Preußen geschieht, hat unsere badische Regierung seit dem Jahre 1862 einen ganz neuen Weg eingeschlagen. Sie hat die Trennung der Schule von der Kirche, so weit es für jetzt nur äußerst möglich war, vollzogen. Sie hat die Ideale der Frankfurter Paulskirche vom Jahre 1848 und der fortgeschrittensten Schullehrer aus der Schule Diesterwegs, so weit es für jetzt möglich ist, zu verwirklichen sich beeilt und zugleich bei jeder Gelegenheit in drohende Aussicht gestellt, daß das Ministerium, wenn die Kirche sich nicht füge, rücksichtslos, ohne auf Confession und Kirche weiter

zu achten, nur die Staatsziele verfolgen werde. Das ist der Grund unserer mehrjährigen Schulwirren, nicht bloß zwischen Regierung und Kirchenbehörde, sondern auch zwischen Regierung und Volk, wie die in Deutschland unerhörten Vorgänge bei und nach den verweigerten Wahlen der Ortsschulräthe, die vielen Petitionen, Versammlungen, Deputationen an den Großherzog beweisen, kurz das chronische Uebel, welches man die badische Schulkrankheit genannt hat.

Das Unterscheidende und von der sonst allgemein in Deutschland üblichen Schuleinrichtung Abweichende liegt besonders in folgenden Punkten: Man hat die Pfarrer von ihrer rechtlich und geschichtlich begründeten Stellung als Inspectoren ihrer Pfarrschulen entfernt, sie nur als Mitglieder des Ortsschulrathes gesetzlich bestehen lassen, denen die Stelle des Vorsitzenden nach Belieben gegeben, nicht gegeben, und wenn gegeben beliebig auch entzogen werden kann. Die von der Regierung aufgestellten Kreisschulräthe beaufsichtigen die Schulen nach localen Districten ohne Rücksicht auf die Confession der Pfarrschulen, so daß nicht bloß christliche Kreisschulräthe die israelitischen Schulen, sondern auch israelitische Kreisschulräthe die christlichen Pfarrschulen und ebenso die katholischen und protestantischen Kreisschulräthe ohne Unterschied die beiderseitigen Pfarrschulen beaufsichtigen. Der Oberschulrath, der die Leitung des ganzen Schulwesens und die Verwaltung des Schulvermögens der beiden Confessionen unter sich hat, ermangelt gänzlich einer festen Organisation, welche für die Erhaltung des christlichen und confessionellen Geistes bei dem Unterricht und der Erziehung der Jugend auch nur die geringste Bürgschaft gäbe. In der großherzoglichen Verordnung über die Errichtung dieser Behörde (vom 12. August 1862) wird nur der oben angegebene Geschäftskreis ihr zugetheilt und die Befugniß dem Oberschulrath gegeben, daß er kirchliche Vertreter zuziehen wird, aber nur allein, wenn es um die Religionsstunden des Schulunterrichtes und deren Verbindung mit dem Lehrplan sich handelt.

Kein Wort ist darin enthalten über die Zahl der Mitglieder, über die Kategorien, aus denen sie zu nehmen sind, über ihre confessionelle Eigenschaft. So kann die Regierung nach ihrem Belieben die Behörde nach ihrer Totalität oder Majorität aus lauter Katholiken, Protestanten, Israeliten, Anhängern der s. g. freireligiösen Gemeinde, oder ganz unbedingten Freidenkern zusammensetzen, und es kann dagegen keine Klage erhoben werden; kein Gesetz und keine Verordnung steht ihr dabei entgegen. Ebenso wenig sind weder in dieser Verordnung, noch in dem neuesten Gesetze irgendwo über den Zweck der Volksschule und über den Geist, in welchem diesem Zwecke gemäß der Unterricht und die Erziehung zu halten ist, Andeutungen gegeben, sowie man ehemals in den Schulverordnungen vorangestellt hat den Gedanken: die Schule habe die Jugend zu guten Christen zu bilden; oder später: zu religiös-sittlichen Menschen u. dgl. Wenn also die Oberschulbehörde, oder der Minister des Innern die Ansicht und Ueberzeugung haben, die jetzt ja Manche ungescheut aussprechen, daß die positive Religion, daß das Christenthum, oder das confessionelle Christenthum ein Hinderniß der Bildung sei: so handeln sie durchaus nicht gegen Gesetz und Verordnung, wenn sie zwar den confessionellen Religionsunterricht in ein paar wöchentlichen Stunden in der Volksschule geben lassen, aber sonst negativ und positiv in allen übrigen Unterrichtsstunden diesem Religionsunterricht entgegen wirken. Dazu kommt noch, daß bei dieser Central-Mittelstelle zwei Mitglieder aus dem Stande der Volksschullehrer als vollberechtigte Räthe angestellt sind (auch Etwas, das man außerhalb Baden sonst nirgends finden wird), welche nicht bloß über das gelehrte Schulwesen mitzustimmen haben, sondern denen noch das Referat über die Volksschulen obliegt. Solche Techniker sind ihrem ganzen Bildungsgange nach kaum im Stande, die philosophischen, politischen und religiösen Fragen, die mit der Frage der wahren Volksbildung und des Schulunterrichtes des Volkes zusammenhängen, gehörig zu verstehen und zu

würdigen. Ihnen müssen die Methoden des Lese-, Schreib- und Rechenunterrichtes und der gemeinnützigen Kenntnisse als das Wichtigste der Volksbildung erscheinen, und nach dem Geiste, welcher einem großen Theil der Schullehrer und der pädagogischen Schriftsteller in Deutschland jetzt eigen ist, werden sie leicht geneigt sein, durch Indifferentismus oder wirkliche Opposition der Kirche in der Schule entgegen zu arbeiten.

Aus Allem scheint mir Folgendes klar hervorzugehen: Dieses ganze gegenwärtige Schulsystem in Baden beruht auf einem großen Unrecht, ist inconsequent, ist mit der politischen und religiösen Freiheit unverträglich; denn die Pfarrschulen sind nicht reine Staatsanstalten, welche die Staatsgewalt, selbst wenn man ihr die Leitung des Unterrichtes ausschließlich beilegt, mit schrankenloser Willkür ganz nach ihrem Belieben einrichten und leiten kann. Die Pfarrschulen sind eine Zubehörde der Kirche, sind Stiftungen, durch völkerrechtliche Verträge als solche geschützt und durch den §. 20. der badischen Verfassung. Es ist aber das System inconsequent, weil die Beibehaltung des confessionellen Charakters der Schule, mit einer völligen legislativen Ignorirung und Mißachtung des confessionellen Momentes bei der mittleren und oberen Leitung dieser Schulen unvereinbar ist. Daß bei obligatem Schulunterricht (welcher Schulzwang an sich schon bei allen anderen Culturvölkern außer den Deutschen als ein unerträglicher Eingriff in die natürliche Freiheit gilt) und bei den auf dem religiösen Gebiet jetzt herrschenden Gegensätzen, eine ganz unbeschränkte, willkürliche Leitung der Schule durch die jeweilige Regierungsgewalt mit einer wahren politischen und religiösen Freiheit ganz unvereinbar ist, bedarf keines Beweises.

Vielleicht beruhigen sich Ministerium und Kammermajorität, oder finden sogar ihr Selbstgefühl gehoben in dem Gedanken, daß einige andere größere Staaten, daß Bayern und Oesterreich unser badisches Schulgesetz zum Muster genommen

haben; das wäre eine unglückliche Selbsttäuschung. Der Entwurf des bayerischen Gesetzes ist allerdings dem Wesen nach ein bloßer Abklatsch des badischen, geht aber eben deßwegen in seiner Opposition gegen die Kirche und gegen das allgemeine deutsche Herkommen durchaus nicht so weit, wie die badischen Schuleinrichtungen. Ueberdies hat sich ein so allgemeiner Widerstand des Volkes dagegen erhoben, daß der König Ludwig II., wenn er des Spruches seines Vaters eingedenk ist: „Ich will Friede haben mit meinem Volk," schwerlich die Sache wird mit Gewalt und Zwang durchsetzen wollen. Ueberdieß ist jener bayerische Gesetzentwurf bekanntlich vor der Hand als vertagt anzusehen. Was aber Oesterreich betrifft, so ist auch hier die Sache erst im Beginn; ob der Kaiser von Oesterreich, wenn der Entwurf des neuen Schulgesetzes, in demselben Geiste gehalten, als vollendetes Gesetz ihm vorgelegt wird, es mit seinem Gewissen, mit den Interessen des Reiches und seiner Dynastie vereinbar halten wird, ihm die Sanction zu ertheilen, ist sehr zu bezweifeln; jedenfalls ist dieses zur Zeit eine in weiter Ferne liegende Eventualität. Uebrigens ist ein Hauptpunkt des österreichischen Entwurfes ganz abweichend von unserer badischen Einrichtung. Die oberste Schulbehörde, welche in jedem Kronlande an der Spitze der Leitung der Schulen stehen soll, wird nicht, was die Zusammensetzung derselben betrifft, dem Belieben des Ministeriums überlassen; sondern es sind durch das Gesetz Kategorien bestimmt, aus denen die Mitglieder des Oberschulrathes genommen werden müssen. Unter diesen Kategorien befinden sich katholische Bischöfe und Geistliche der anderen Confessionen, so daß das kirchliche Element nicht bloß für den Religionsunterricht, sondern für die Leitung des gesammten Unterrichtes der Volksschule vertreten ist. Ueberdies aber, wie kann man für uns die bayerische Regierung als eine entscheidende Autorität aufstellen, da gerade Bayern in der Geschichte der Pädagogik durch seine vielen Schulorganisationen und Schulexperimente so unvortheilhaft

bekannt ist? Was aber Oesterreich betrifft, so kann man uns hier zu Lande, die wir uns eines längeren politischen und constitutionellen Lebens und einer eher höheren, als geringeren wissenschaftlichen Bildung, als man in Oesterreich hat, erfreuen, nicht zumuthen, Etwas für gut zu halten, weil es oberflächliche liberale Lebemänner des Wiener Gemeinderaths oder die Reste der Wiener Aula und ihre Epigonen nach ihrem Katechismus des vulgären Liberalismus und in ihren unreifen constitutionellen Flegeljahren loben und bewundern.

Es bleiben jetzt zuletzt noch übrig die Klagen der Katholiken in Baden hinsichtlich der Tagespresse.

In dieser Beziehung wird nun seit Jahren darüber geklagt, daß die Amtlichen Verkündigungs-Blätter, welche vermöge dieser ihrer Bestimmung als officielle Blätter gelten können, voll sind von beleidigenden Angriffen und Schmähungen gegen die katholische Kirche und den geistlichen Stand. In diesen Amtsblättern, aber auch in den anderen liberalen Blättern kommt überhaupt so viel Theologisches vor, daß man ganz an die Zeiten des byzantinischen Kaiserthums erinnert wird, wo man gleichfalls solche theologische Zänkereien und Streitigkeiten in das Volk warf.

Man klagt darüber, daß die katholische Kirche gegen solche Angriffe und Herabwürdigungen den gesetzlichen Schutz von der Regierung nicht erlangen kann.

Aus mehreren Beispielen, welche zum Beweis angeführt werden könnten (s. Officielle Actenstücke über die Schul- und Kirchenfrage in Baden. S. 872—93.) mögen hier nur folgende wenige angeführt werden:

Der Höhgauer Erzähler. Verkündigungsblatt für die Amts- und Amtsgerichtsbezirke Engen und Radolphzell von 1864 Nr. 147. spricht von einem bei dem Bezirksrath verhandelten Falle, wo ersterer ohne pfarramtliches Zeugniß den Fall entschied, und fährt dann also fort:

„Warum sieht man bei den Gerichten schon lange nicht ab von diesen — bekanntermaßen meist nur aus persönlichen Neigungen oder Abneigungen geflossenen oder auf Zuträgereien gegründeten — Zeugnissen. Probirt es einmal: schreibt einen Zeitungsartikel darüber, daß ein Geistlicher seiner Gemeinde ein Zehntablösungscapital abnehme von Gütern, die gar nicht existiren, daß er dieses Zehntablösungscapital und Zinsen wissentlich unrechtmäßiger Weise abnimmt, und ihr dürft versichert sein, ihr bekommt vorkommenden Falles ein schlechtes Leumundszeugniß. Ihr werdet verfolgt mit Weib und Kind bis in's zehnte Glied. Weg mit diesen Attesten von Männern, die in der jüngsten Zeit durchweg gezeigt haben, daß sie dem badischen Lande und seinen Bürgern erst in zweiter Reihe, nämlich nur bezüglich des Futtertroges angehören."

Dasselbe Amts-Verkündigungsblatt vom J. 1865 Nr. 36. enthält in einem schmähenden Ausfalle gegen den Erzbischof und die erzbischöfliche Curie folgende Stelle:

„Die Katholiken können nach bekannten Thatsachen die geistliche Oberbehörde in Freiburg als eine revolutionäre Agentur betrachten, mit der sie als pflichttreue Staatsbürger in keinen Verkehr mehr treten können."

Das Lahrer Wochenblatt vom Jahre 1865 enthält folgende Sätze Nr. 92.:

„Der Fluch hafte der päpstlichen, katholischen Kirche an. Der Fluch bestehe in dem gemeinirdischen Unglauben an die . . . geistige Kraft des Glaubensinhaltes der christlichen Religion." — Nr. 98.: „Die Jesuiten erstreben das, was Judas Ischariot, der Verräther, von Christi Mission erwartete, was der Teufel dem Herrn in's Ohr flüsterte. Judas Ischariot ist der Ahn der Jesuiten" und anderes Aehnliches.

Nun haben wir in dem badischen Strafgesetzbuch folgende Bestimmungen §. 583.: „Wer Religionslehren oder Gegenstände der religiösen Verehrung einer Religionsgesellschaft durch Aeußerungen oder Handlungen, welche eine Lästerung oder den Ausdruck von Hohn oder Verachtung enthalten, herabwürdigt, wird, insofern es öffentlich geschieht, mit Gefängniß oder Arbeitshaus bis zu einem Jahr bestraft;" ferner §. 631.: „Wer durch Druckschriften, durch Errichtung

oder Wahrheitsentstellung, oder grobe Schmähungen zum Haß oder zur Verachtung . . . gegen einzelne Klassen, Stände... aufzureizen sucht, wird mit Gefängniß ... bestraft." Solche Vergehen sind aber durch den Staatsanwalt ex officio zu verfolgen. Man hätte nun meinen sollen, der Staatsanwalt würde in diesem und in vielen anderen ähnlichen Fällen einschreiten. Es geschah aber dieses niemals. Auch die wiederholten Schritte des Ordinariats bei dem Justizministerium und dem Ministerium des Innern, um das Einschreiten des Staatsanwaltes zu veranlassen, sowie ein Recurs an das Staatsministerium waren ganz erfolglos [4]).

Sehr damit in Contrast steht die Thätigkeit der Staatsanwaltschaft zu dem Schutze anderer Religionsgesellschaften. So wurde ein katholischer Bauer bei dem Kreisgerichte zu Offenburg zu mehrwöchentlicher Gefängnißstrafe verurtheilt, weil er in der Aufregung einen Protestanten „Ketzer" genannt hatte. Und dennoch ist es sehr zweifelhaft, ob dieses Wort nach unseren jetzigen Verhältnissen überhaupt nur etwas Schimpfliches in sich schließt, da die Abweichung von der Lehre der Kirche, was dieses Wort bezeichnet, jetzt in bürgerlicher Beziehung und in socialem Verkehr nicht mehr als etwas Schimpfliches aufgefaßt wird. Ebenso sah der Staatsanwalt einmal darin eine Herabwürdigung der ganzen jüdischen Religionsgenossenschaft, daß der Badische Beobachter sich zu scharfer Ausdrücke gegen eine Klasse der Wiener Juden bedient hatte und erhob deßwegen eine Klage.

Für sehr verletzend und in constitutioneller Beziehung für ganz incorrect haben die Katholiken die nur an die Oppositions-Blätter mitgetheilte geheime Verwarnung gehalten, welche Herr Minister Jolly durch Erlaß des Ministeriums des Innern vom 28. Juli 1866 Nr. 9744. ergehen ließ. Dieser Erlaß wurde durch die Bezirksämter den Druckern (nicht den Redactionen) des Bad. Beobachters, des Kathol. Kirchenbl., des

4) Offic. Actenst. II. S. 72—93.

Freiburger Boten und der Neuen badischen Landeszeitung mitgetheilt, nicht aber auch den Druckern der anderen periodischen Blätter. In diesem Erlaß, welcher als Rubrike enthält: „Die Sicherheit des Landes während des Krieges betreffend," wird den genannten Druckern eröffnet, „daß sich das betreffende Blatt jeder aufreizenden Polemik gegen die Regierung, gegen die besitzenden Classen, gegen bestimmte Confessionsgenossenschaften und insbesondere gegen einzelne deutsche Volksstämme zu enthalten habe, widrigenfalls sofortiges Einschreiten und eventuell nach einem gesetzlichen Verfahren Concessionsentziehung zu gewärtigen sei." In einem Nachsatze wird beigefügt: „Die Veröffentlichung dieses Verbots würde ebenfalls als ein unstatthafter Versuch zur Agitation betrachtet werden." Der Erlaß wurde dennoch durch auswärtige Blätter veröffentlicht. Die Redactionen der obengenannten Blätter machten bei dem großherzoglichen Ministerium dagegen Vorstellungen und baten um Zurücknahme des Erlasses; aber vergeblich [5]).

Am auffallendsten aber trat die Ungunst gegen die Katholiken und die katholische Presse des Landes in folgendem Vorgange hervor. Im Sommer 1866 verbreiteten die liberalen und ministeriell gesinnten badischen Blätter das Gerücht, in mehreren Orten in der Nähe von Bruchsal, aber auch in anderen Gegenden gingen die Katholiken damit um, wenn das Kriegsglück den Oesterreichern günstig wäre, über ihre protestantischen Mitbürger mörderisch herzufallen und ihr Eigenthum zu rauben. Außerdem, daß die katholischen Blätter wiederholt und energisch die liberalen Blätter zur näheren Begründung und zum Beweis dieser Aussagen aufforderten, so wendeten sich bei der Aufregung, welche dieses wiederholt in jenen Blättern verbreitete Gerücht hervorbrachte, Gemeinden aus der Nähe von Bruchsal an den Staatsanwalt des betreffenden Gerichtsbezirkes mit der Bitte, daß er gegen die

5) S. Bad. Beob. 6. Januar 1867. Beilage.

Verbreiter dieses Gerüchtes wegen Störung der Ruhe und Ordnung einschreiten möge. Die Bitte blieb ohne Erfolg. Auch von Seiten der großherzoglichen Regierung geschah nichts, um die Gemüther durch irgend eine öffentliche Untersuchung oder Bekanntmachung zu beruhigen. Das Gerücht erhielt dadurch eine gewisse Beglaubigung, so zwar, daß sogar der evangelisch-protestantische Oberkirchenrath mehrere Monate nachher noch in einem Bescheid auf die jährlichen Diöcesan-Berichte es für erlaubt hielt, von dieser Sache wie von einer vorhandenen und glücklich überstandenen Gefahr zu sprechen. Erst nach Jahresfrist kam die Wahrheit an das Tageslicht in dem durch den Druck veröffentlichten Jahresbericht des Herrn Landescommissär Camill Winter. Aus diesem Bericht erfuhr nur man erst gelegentlich und lange nachher, daß die Behörden eine Untersuchung über jenes die Katholiken so kränkende und den confessionellen Frieden störende Gerücht angestellt hatten, und daß dabei die völlige Grundlosigkeit und die gänzliche Erdichtung dieser Aussage der angeführten Blätter sich herausstellte. Warum hat man zur Beruhigung der Gemüther, zur Wiederherstellung der Ehre der so grundlos verleumdeten Katholiken darüber zu rechter Zeit nichts verlauten lassen? Ist ein solches Verfahren von Seiten einer Regierung zu verantworten?

Dies ungefähr sind die Hauptbeschwerden, in einem Umrisse mehr angedeutet als ausgeführt, welche wir Katholiken in Baden gegen die neue Kirchen- und Schulgesetzgebung erheben.

Ohne die Ehre zu haben, Herr Präsident, Sie persönlich zu kennen; ohne über Ihre Person eine nähere Erkundigung weder gesucht, noch erhalten zu haben, bin ich so frei, diese Andeutungen in der vorliegenden Schrift an Sie zu richten. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, daß Sie nach dem Wege, den Sie bis jetzt zurückgelegt haben, ein Mann von Talent und entsprechenden Charaktereigenschaften sein müssen, wenn man auch die Gunst glücklicher Umstände, welche

überall in den menschlichen Dingen ein so großes Gewicht ausübt, in Anrechnung bringt. Ich gehe dabei ferner von der anderen Voraussetzung aus, daß Sie als Mitglied des obersten Rathes der Krone es für Ihre Pflicht ansehen werden, sich mit dieser unserer Schul- und Kirchenfrage näher bekannt zu machen. Ist dieses aber der Fall, so kann Ihnen eine kurze Einleitung zu diesen voluminösen Proceßacten nicht unwillkommen sein; jedenfalls haben Sie dann die Pflicht, nicht bloß den einen Theil, sondern beide Theile zu hören, wenn Sie als gewissenhafter Mann sich ein Urtheil bilden wollen.

Zur Beleuchtung dieser badischen Kirchen- und Schulfrage im Allgemeinen muß ich mir endlich noch folgende Schlußbemerkung erlauben.

Für die Sicherheit und den Frieden Deutschlands nach Außen und im Innern ist ein Gebot der Pflicht und der Nothwendigkeit, daß die beiden christlichen Confessionen in wahrer, voller und aufrichtiger rechtlicher Parität nach ihrer beiderseitigen Individualität friedlich nebeneinander leben, in jener Parität, wie sie der Herr Bischof von Mainz in so klarer und überzeugender Weise dargestellt hat [6]). Das kann auch bei einigem guten Willen ganz wohl geschehen. Die constitutionelle Gleichberechtigung der beiden Confessionen, wonach Jedermann ohne äußeren Nachtheil sich ganz nach seiner Ueberzeugung der einen oder der anderen Seite zuwenden kann; die Entziehung des Uebergewichts an äußerer Macht und an Reichthum, den die römisch-katholische Religion vor dem Anfang dieses Jahrhunderts noch hatte, so daß sie jetzt nur noch auf ihre moralischen Kräfte und Mittel zählen kann; — Alles dieses nebst den übrigen Zeitverhältnissen befördert und erleichtert um so mehr diese Parität. Dazu kommt jene Universalität des deutschen Geistes, welche ihm das Auffas-

6) Die wahren Grundlagen des religiösen Friedens. Von Wilhelm Emmanuel, Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz bei Kirchheim. 1868.

sen, Verstehen und Würdigen ganz verschiedener geistiger Richtungen und Zustände eher möglich macht als anderen Nationen.

Aber dieses friedliche Nebeneinanderleben ist unmöglich, wenn ultrarationalistische Protestanten gegen ihre römisch-katholischen Mitbürger solche Theorien, solche Plane zur Unterdrückung der katholischen Kirche in Deutschland hegen und so viel als möglich zur Ausführung bringen, wie jene oben im Eingang dieses Schreibens genannten Heidelberger Gelehrten mit ihren Schülern und Freunden bei uns in Baden es gethan haben. Das nöthigt die katholische Kirche, das nöthigt alle mit ihrer Kirche nicht zerfallenen Mitglieder zur entschiedensten und kräftigsten Nothwehr; und nicht etwa nur die Frommen, sondern Alle, die noch einen Funken Rechtsgefühl und Ehrgefühl in sich tragen.

Hierin, Herr Präsident, sehen Sie den Hauptknoten unserer badischen Kirchen- und Schulfrage; hierin liegt auch zugleich die mögliche Lösung, die auch jetzt noch nicht zu schwer ist, wenn man nicht mit Schroffheit und Starrsinn den einmal betretenen Weg verfolgen will.

Solche Männer, welche bisher unbetheiligt an der Sache und daher unbefangen, mit offenem Sinne an die Beurtheilung dieser Frage treten, sind viel eher im Stande, das Rechte zu finden, als diejenigen, die nach einem System, unter dessen Einfluß sie stehen, von vornherein eine feste Meinung gefaßt und längere Zeit darnach gehandelt haben. Ja, Männer der letzteren Kategorie kommen gerade um so schwerer von diesem Irrweg auf den rechten Weg, je mehr sie ein höheres Maß von Verstand und Energie des Willens wirklich haben oder zu haben glauben.

Aus derselben Ursache hoffe ich auch Etwas von dem Einflusse Ihres Herrn Collegen, des neuen Kriegsministers. Derselbe muß doch im Allgemeinen Kenntniß davon haben, wie die preußische Staatsregierung die kirchlichen und die Schul-Angelegenheiten behandelt, und es muß ihm nothwendig auffal-

len, wie die großherzogliche Regierung dieselben Angelegenheiten in den letzten Jahren gerade in dem schärfsten, ja fast feindlichen Gegensatze dagegen behandelt, während sie in der politischen und militärischen Sphäre sich ganz an Preußen anschließt.

Es wäre eine eigene Fügung, wenn eine bessere Wendung in unserer badischen Kirchen- und Schulfrage stattfände mit dem Eintreten gerade eines israelitischen Ministers und eines Ministers aus Preußen. Im öffentlichen Leben wie im Privatleben kommt zuweilen die Hülfe auf unerwarteten Wegen. Hoffen wir! Jedenfalls ist der Glaube nicht aufzugeben, daß die Wahrheit und Gerechtigkeit auch in dieser Sache doch noch siegen werden, wenn wir unablässig nach diesem Ziele ringen und dasselbe zu erreichen verdienen.

Genehmigen Sie den Ausdruck meiner Ihrer Person und Stellung gegenüber schuldigen und geziemenden Hochachtung.

Freiburg im März 1868. Dr. Karl Zell.

XXX.

Johannes Schrott.

Ein katholischer Dichter.

Hat etwas Werth und soll es etwas gelten,
So muß es auserlesen sein und selten.

Schon als junger Theologe hat Johannes Schrott durch seine Sonette auf O'Connel und Görres bewunderndes Aufsehen erregt. Die Erwartungen, zu denen diese ersten Gaben seiner Muse berechtigten, haben sich seither glänzend erfüllt.

Vor einem Decenium erschien sein Erstlingswerk: „Poetische Meditationen" über das Vater unser, Ave und die zehn Gebote [1]). In dem Vorwort zu dieser Dichtung charakterisirt der priesterliche Sänger selber seine neue Weisen am treffendsten mit diesen Worten:

„Nicht kommt mein Lied im Feierkleide
Mit hohem Flug und stolzem Gang,
Nicht mit gewähltem Prunkgeschmeide
Und nicht mit freudehellem Klang;
Einfach mit engem Gurt gehalten
Kommt in bescheidenem Talar
Und stellt sich euch mit strengen Falten
Gleichwie ein altdeutsch Bildniß dar.
Mit üppigen Liedern, süß und weichlich,
Seid ihr gesegnet allzu reichlich,
Wo „gut" sich nicht gesellt dem „schön."
Darum gestattet ohne Zischen
Daß bei so großem Ueberschwang
Erschall ein wenig ernst dazwischen
Ein orgeltöniger Lehrgesang."

---

1) Poetische Meditationen über das Vater unser, Ave und die zehn Gebote von Johannes Schrott. Augsburg 1858. Verlag der C. Kollmann'schen Buchhandlung.

Es war mehr wie gewagt, sich an einem so heiligen und überdies so oft behandelten Stoffe zu versuchen. Aber der Wurf war gelungen. Bei all der lehrhaften Breite, die hie und da zu Tage tritt, und die bei didactischer Poesie auch kaum zu vermeiden ist, begegnet uns doch in diesen Gesängen so viel Tiefgedachtes und Tiefempfundenes, daß Schrott's Name in unserer vaterländischen Literatur verdient mit Ehren genannt zu werden, wenn er sie auch nur mit diesem einen Carmen bereichert hätte. Erhaben ist der Gedankenflug im Vater unser; voll reizender Schönheit ist das Ave; die Palme aber verdienen die Meditationen über die zehn Gebote durch ihren überraschenden Reichthum tiefer Lebensauffassung. Im zweiten Gebot erschließt uns der Dichter die Heiligkeit des Namens Gottes:

„Der Name „Gott" ist ein Gebet,
Und wer ihn ausspricht, hat gefleht.
Sein Nam ist Sphärenorgelklang
Der Engel ewiger Chorgesang.
Gott dreimal heilig und dreieinig,
Ist schon ein ganzer Psalm alleinig!
Ein Bannwort ist dies Eine Wort,
Zu aller Zeit an jedem Ort,
Das dir zum Guten schafft Begeistrung,
Und schlimmer Leidenschaft Bemeistrung.
Du selbst wirst edler ganz und gar,
Wenn du wirst herzlich, rein und wahr
Dies Eine große Wort oft sprechen.
Auf deiner Stirne frei und gut,
Etwas von einem König ruht.
Man muß verwundernd an dich schauen,
Und sich an einem Mann erbauen.
Dir nahet jeder Gute treu,
Und jeder Schlechte flieht dich scheu:
Das macht, man kann in deinem Wesen
Etwas vom Namen Gottes lesen."

Wie heimelt es Einem an, wenn uns der Dichter die ganze Poesie des Sonntags nachempfinden läßt, wie sie in

den Tagen unserer Jugend in das reine Kindesgemüth sich eingesenkt.

„Gibts eine wahre Freude hie
Auf dieser Welt, so weilet sie
Im heiligen Familienkreise
Am Tag des Herrn zu Gottes Preise.
Find'st du daheim die Freude nicht,
Dann dir das wahre Glück gebricht.
Ist keine Sonntagslust im Haus,
Dann ziehen die guten Geister aus u. s. w."

Als das Juwel der Dichtung erscheint uns das vierte Gebot; ein warmer Hauch der Begeisterung schildert hier Eltern- und Kindes**liebe**, aber auch ein heiliger Eifer Eltern- und Kindes**pflicht**. Doch wozu noch mehr Einzelnes herausheben; wo das Ganze so aus dem Vollen genommen ist, muß man auch das Ganze nehmen.

„Vielleicht wenn einiger Segen waltet
Auf diesem Lied, das leise singt,
Sich höher einst mein Flug entfaltet,
Und voller meine Saite klingt."

Mit diesem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft hatte Schrott sein Erstlingswerk in die Welt geschickt. Extensiv freilich im Absatz ließ bislang der Segen auf sich warten; dafür ruhte er intensiv um so reichlicher auf dem Dichter selber. Schon im Jahre 1860 erschienen in schönerer Ausstattung neue „Dichtungen von Johannes Schrott [2])." In der That, seine Hoffnung hat ihn nicht getäuscht: höher entfaltet sich hier sein Flug und voller klingt seine Saite. Hier ist es nicht mehr gegebener Stoff, an dem der Dichter seine gestaltende Dichterkraft versucht; hier ist es nicht ein einziges Versmaß, in dem er seine Lieder singt; — hier ist er freiwaltender Meister in Form und Inhalt. Sein Vorbild ist **Dante**, der uns jenes heilige Buch gelassen, „so göttlich wie die Ge-

2) Dichtungen von **Johannes Schrott**. Mit einem Vorwort von Oscar von Redwitz. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1860.

sichte der Propheten, die Dichterbibel" — den ruft er an als „Schutzheiligen der Poeten." Wer mit so viel angeborener dichterischer Begabung, mit so viel Ernst sich an einem solchen Muster bildet, von dem nimmt's uns nicht Wunder wenn er das Ideal heiliger Dichtung, nach dem er ringt, in so herrlicher Weise zusammenfaßt:

„Ein gläubiger Sänger sei andächtig nicht allein,
Er soll zuerst ein Mann und dann ein Dichter sein,
Und denke, daß ihn strenge Richter hören.
Es eilt ein weltlich Lied mit leichtem Sinn zum Ziel,
Ein heilig Lied jedoch muß auch dem Saitenspiel
Der Engel stimmen in den Himmelschören.
Drum singet einfach, wahr und schön,
Entweiht das Heilige nicht mit kindischem Getön,
Verherrlicht Gott mit einem solchen Liede,
Das auch der Kunst zur Zierde sei;
Das blechene Geschmeid mühsamer Klempnerei
Verschieden ist vom Schmuck der goldnen Schmiede [8])."

In fünf Abtheilungen hat Schrott diese „Dichtungen" geordnet, die nach den rhythmischen darin gebrauchten Versmaßen überschrieben sind. Terzinen, welche sich zum Theil als „Zusätze zu Dante's göttlicher Komödie" ankündigen, eröffnen den Reigen. Dann folgen Tetrameter, unter denen ein majestätisches Siegeslied auf die christlichen Martyrer sich auszeichnet. Große Originalität des Reims, sowie sichere Gewandtheit im bildlichen Ausdrucke begegnet uns in der dritten, Sonette enthaltenden Abtheilung, in welcher der Dichter hervorragende Persönlichkeiten der Wissenschaft, der Kunst

8) Eine Anspielung auf die „goldene Schmiede" Konrads von Würzburg, ein Lobgedicht auf die heilige Muttergottes, in welchem sich der Verfasser als einen Schmied darstellt, der aus Gold und edlem Gestein den herrlichen Schmuck der heiligen Jungfrau kunstreich zusammenfügt, und in der That hat er den Glanz seiner Diction, die Fülle seiner Rede, den Schimmer seiner Bilder in dieser Dichtung vereint und seiner hohen „Himmelskaiserin" Maria zu Füßen gelegt. Vgl. Eichendorff's Literaturgeschichte S. 63. und Vilmar S. 261.

und des religiös-politischen Lebens mit kurzen treffenden Zügen charakterisirt. „Statuetten" nennt's Schrott. Der hieran sich schließenden Sonettenreihe gibt der Dichter den Titel: „Miniatüren." Wir zählen „Das Auge der Betenden" und „Die letzte Seele" unbedenklich zu dem Schönsten und Zartesten, was je in dieser Form gedichtet worden.

Außer den Sonetten ist die zehnzeilige Strophe Walthers von der Vogelweide eine Lieblingsform des Dichters. In derselben bietet er uns dreimal zehn ebenso gedankenreicher wie inniggefühlter Spruchgedichte, unter denen sich wahre Perlen der Lyrik finden. Ueberall spricht sich eine edle, männliche Gesinnung aus, die für das Höchste und Heiligste glüht, fern von süßlicher Frömmelei, oder krankhafter Sentimentalität.

Wenn wir auch Einiges wegwünschten, so lieferte doch dieses zweite Erzeugniß Schrott's den Beweis, daß derselbe wahrhaft ein Dichter und ein im tiefsten Geist und Wesen katholischer Dichter sei.

Eine so originelle Dichternatur wird ihre Eigenart auch in manchem scheinbar Unbedeutendem offenbaren. So ist eine besondere Vorliebe unseres Dichters für die Bienen unverkennbar. Schon in diesen Dichtungen sagt er S. 125. in sinniger Weise:

„Ein geistig Wesen ist beinah die Biene,
Die es verschmäht zu gehen nach irdischem Fange.
Nach Schönheit fragend jede Blumenmiene,
Gebiert sie Aetherkost mit süßem Drange,
Und heiliges Licht, daß es dem Ewigen diene."

Die Erinnerung hieran läßt es uns weniger auffallend erscheinen, wenn Schrott sein drittes Dichterwerk unter dem Titel „Bienen[4])" in die Welt schickt. Doch hält er es nicht für unnöthig, in einem Vorwort die rechte Deutung dieser originellen Aufschrift selber zu geben:

4) Bienen. Lyrisches, Didaktisches und Epigrammatisches von Johannes Schrott. Augsburg, Verlag des Literarischen Instituts von Dr. Max. Huttler. 1868.

„Zum Lichte will der Aar die Flügel schlagen,
Der Schwan betrachtet wie der stille Glaube,
Am Tag erfreut der Flug der Silbertaube,
Und nächtlich rührt der Philomele Klagen.
Doch mögen Andre viel zum Lobe sagen,
Weltfreier Vögel in der Luft, im Laube!
Den Blumenvogel, der vom Blüthenstaube
Die Schätze holt, will ich im Sinne tragen.
Der Biene Summen ist ein leises Singen,
Sie ist entzückt von Gottes reichen Gaben
Und sammelt häuslich in den Wunderdingen.
Gleich ihr wollt' ich zu nützen und zu laben
Zum Korbe meine Blumenbeute bringen:
Hier ist das Wachs und einige süße Waben."

In drei Bücher ist des Dichters reiche Blumenbeute abgetheilt, die Lyrisches, Didaktisches und Epigrammatisches enthalten. Als Meister in der Sonnetenform bewährt er sich hier auf's Neue. Das ganze erste Buch bringt uns in den Abtheilungen „Geist und Herz," „Bildersaal" und „Rom" nur Sonette, die in ihrer Formvollendung kaum von Platen's künstlerischer Technik übertroffen werden. Ueberraschend ist die Fülle von neuen Gedanken und Anschauungen, die uns Schrott in dieser engumrahmten Kunstform bietet. Einige von den Liedern in der ersten Abtheilung wären wohl besser ungedruckt geblieben. Wir meinen hier namentlich das Sonett S. 53.: „Die Feder des Königs. Reliquie vom Schreibtisch König Max II. von Bayern." — ein Gedicht, das doch etwas zu überschwänglich ist und gar zu sehr nach höfischer Poesie schmeckt. Im „Bildersaal" aber begegnen wir wieder einer Feinheit der Empfindung, einer zutreffenden Sicherheit im ästhetischen Urtheil, die uns mit Bewunderung erfüllt. Die dritte Abtheilung „Rom" ist eine Art Fortsetzung der „Statuetten," die oben schon als eine Zierde des zweiten Bändchens hervorgehoben wurden. Prächtige Charakterköpfe aus der „Dynastie der Greise" stellt der Dichter vor uns hin. Mit berechtigtem Stolze weist er auf diese „Alten" mit den Worten:

„Die heilige Sache, die seit alten Tagen
Der Jugend Muth einflößt hinfälligen Greisen,
Muß in sich selber ewige Jugend tragen.“

Die Welt könnte sich viel Leids ersparen, wenn sie die Lösung der römischen Frage gutheißen wollte, wie sie hier unser Dichter gibt in:

Urbs et Orbis.

Nachkommen aus dem Lande der Allobrogen,
Sie möchten gern das hohe Rom erwerben.
Nun soll das Höchste, soll das Ewige sterben,
Weil wieder sich ein Stücklein Zeit vollzogen.
Europa's Völker, wie wär't ihr betrogen,
Ließt eures Geistes Hauptstadt ihr verderben!
Ihr alle seid die Kinder, seid die Erben
Der hohen Mutter, an der ihr gesogen.
Ihr halft St. Peter mit der Kuppel krönen,
Ihr aus des Nordens und des Südens Zonen,
So weit der heiligen Sprache Laute tönen.
Frei bleibe Roma unter den drei Kronen,
Ein Tempelstaat des Friedens und des Schönen,
Ein Sprachenpfingsthaus aller Nationen!“

Die reifsten Früchte von dem Baume seiner Dichtung spendet uns der Dichter aber erst im zweiten Buche. „Neuer Theognis“ nennt er eine Auswahl Albumblätter, einem jungen academischen Freunde gewidmet. Der Kreis der Anschauungen, in welchen sich diese Spruchgedichte bewegen, geht nie über die Sphäre des Selbsterlebten hinaus; darum tragen sie auch das Gepräge tiefer Innerlichkeit und Unmittelbarkeit. Sie enthalten nichts Gemachtes — nur Erlebtes und aus der Tiefe des Herzens Wiedergegebenes — eine Fundgrube reicher Lebenserfahrung, die wir gerne jedem Universitätsstudenten als Vade mecum mitgeben möchten.

Diesen Albumblättern folgt „das Relief der Mutter,“ weitaus das Schönste, was Schrott gedichtet hat; ein Leben flüchtig scizzirt auf neun Blätter nur, aber von wunderbar ergreifender Wirkung. Man fühlt heraus, die Lieder sind geschrieben mit des Dichters Herzblut. Das ist auch eine

Dorfgeschichte — aber keine religionslose Auerbach'sche; hier fühlen wir den Pulsschlag wirklichen Volkslebens. Der schwäbische Sänger zeichnet uns seine Mutter am Heerd, am Spinnrocken, am Brunnen, — eine Thräne schleicht sich in unser Auge, wir meinen, es sei unsere eigene seelige Mutter, von der uns der Dichter erzählt. Und es ist auch unsere eigene; bleibt ja doch die fromme deutsche Mutter im Wesen überall dieselbe, sei es im Allgäu, in Schwaben, Franken, in der Pfalz, im Mosel- oder Münsterland.

„Spätsommernachmittag in mildem Schimmer
Erglänzte lautlos und durchsichtig klar;
Sie saß im Festgewand allein im Zimmer,
Und las in Andacht, weil es Sonntag war.
Vor'm Fenster wollte schon das Laub sich falben,
Und auf den Heimzug sannen schon die Schwalben;
Wehmüthig zwitschernd flogen sie umher,
Als gingen sie und kehrten nimmermehr.
Dort auf der Wiese liefen Mädchen weit
Nach weißen Fäden, die in Lüften hingen,
Indeß die Knaben noch in Fröhlichkeit
In Büsche nach den letzten Beeren gingen.
Sie blickt empor wehmüthig, mild und klar,
Die selbst das Bild des schönen Herbstes war.

In den Stimmen verstorbener Kinder hat uns Manches minder angesprochen und halten wir das doch theologisch gar zu mißverständliche Gedicht „Ohne Taufe" für einen Mißgriff, obwohl wir dem Dichter gerne große Freiheit gestatten.

In der Abtheilung: Sprüche in Reimsystemen Walthers von der Vogelweide möchten wir geistlichen Lesern besonderer Beachtung empfehlen die „Natur-Liturgie," in welcher die Naturproducte, die beim Gottesdienst zur Verwendung kommen, in poetischer Auffassung beschaulich und erbaulich angedeutet werden. Wasser, Salz, Oel, Balsam, Brod, Wein, Palme, Blumen, Wachs, Licht, Weihrauch, Asche — lauter Dinge, die und mit denen der Priester segnet und weiht —

für alle hat der priesterliche Sänger ein treffendes sinniges Wort der Deutung, das zu weiterem Nachdenken anregt. Als Beispiel heben wir heraus das Wachs:

„Es dient vor allem Ingesinnd
Des Tempelraums der Biene Kind
Dem Herrn von ganzer Seel' und ganzem Herzen,
In feierlicher Stellung, schlank,
Zartduftend, wandellos und blank
Das Haupt im Lichtglanz, stehn die heiligen Kerzen,
Vor Gottes Thron in Andacht hingegossen
Seraphen gleich in Liebe ganz zerflossen.
Denn ihre Liebe ist das Licht, bis in den Tod geminnt,
Sie sterben ihn in Flammen ohne Knistern,
Indeß mit Kindern betend Engel flüstern.
Und wenn die weiße Wang' herab wohl eine Thräne rinnt,
So weinen sie, weil Menschen sind vor Gott so kalt gesinnt."

Dem dritten Buch, Epigrammatisches enthaltend, gibt Schrott das Walther'sche Motto: „Ich sanc ein teil unminnecliche." Er wußte wohl warum. Die Biene hat eben auch „eine kleine Wehr." Gleich in der ersten Rubrik: Zehn Dichterköpfe hat Schrott überall den Nagel auf den Kopf getroffen. Das ist so ein klein wenig alpenfrisches Quellwasser zur Abkühlung und Ernüchterung für das Göthe- und Schillerschwärmende, von literaturgeschichtlichen Abendvorlesungen überfütterte Publikum.

Die hieran sich reihenden „Seufzer eines Deutschen" kommen aus treuem patriotischem Herzen. Daß der Allgäuer mit der neuesten provisorischen Wendung der deutschen Geschichte nicht zufrieden ist, macht er kein Hehl. Hören wir nur seinen: „3. Juli 1866."

„Der Sommerabend flammt in Gluth,
Und von der Erde dampft das Blut,
Die Erd' ist und der Himmel gleich geröthet.
Gedüngt ist Kains Ackerland,
Und blutgewässert bis zum Rand
Vom Riesenleib des Bruders, der getödtet.
Ist dies das Ende nur ihr Armen

Von eurem Singen und Umarmen,
Von eurem Rühmen fern und nah? u. s. w."

Noch schärfer ist „Die Midgardsschlange" S. 54. und „Siegesruhm" S. 327. Wie hier auf politischem Gebiete Schrott's gerader Sinn sich nicht berücken läßt von dem Erfolg der Gewalt, so spricht er mit gleichem Freimuth sein Urtheil aus über die neuesten Koryphäen auf dem geistigen Gebiet der Literatur. Viele werden sich ergötzen an dem satyrischen Humor, mit dem Schrott in seinem „Bienenzorn" solchen redegewaltigen Größen der Gegenwart zu Leibe rückt. Die Kunstschriftsteller Herrmann Grimm, der den Michel Angelo „katechisirte," und der Stuttgarter Pfau sind köstlich signalisirt. Noch treffender der Dichter der „Reimchronik des Pfaffen Mauritius," Moriz Hartmann, einer der giftigsten Kirchenfeinde aus dem schriftstellerischen Jungisrael:

„Moriz! von Dir, dem harten Mann
Man harten Spruch erwarten kann:
„Derselbe sei's, der schwieg und der gesprochen
Der Wasser trank und der den Rauch gerochen,
Derselbe Mann sei Nepomuk und Huß."
Ein Jude fürchtet stets das Wasser;
Fällst Du hinein, wirst Du nicht nasser,
Huß-Nepomuk Dich schützen muß."

Am gelungensten dürfte aber Schrott's Sprüchlein für Carl Ferd. Gutzkow sein, den am meisten Papier und Tinte verbrauchenden Romanschreiber der Neuzeit. Von seinen beiden größten Romanen: „Die Ritter vom Geiste" und „Der Zauberer von Rom," umfaßt jeder neun Bände — sage neun Bände, um darin katholisches Leben und Streben auf das einseitigste und gehässigste zu carikiren!

„O kleiner deutscher Eugen Sue
Wofür so viele Geistesmüh?
Vergeblich ist Dein Thun, umsonst Dein Toben,
Du hast noch aus den Angeln nichts gehoben,
Und nur allein Dich matt geschwätzt und alt.
Roms allzu früher Leichenbitter,

Du bist kein „Zauberer," nur ein „Ritter,"
Doch von der traurigsten Gestalt."

Nach diesem heiteren Scherzo läßt Schrott sein „kleines Bienenhexagon" ausklingen in dem feierlich getragenen Finale einer größeren Dichtung über Raphael's Tod und Verklärung.

Blicken wir jetzt noch einmal zurück auf das geistige Werden und Wachsen unseres Dichters, und fragen wir uns, worin dessen Bedeutsamkeit beruhe, so glauben wir dieselbe so am kürzesten zusammenfassen zu können: Schrott zeichnet sich aus durch eine große Meisterschaft in der Form, durch eine reiche Fülle neuer und tiefer Gedanken, durch Adel der Gesinnung, durch katholischen Glaubensmuth, mit einem Wort, Schrott ist eine Dichternatur von ächtem Schrot und Korn.

Von anderer Seite wurde betont, daß hier ein Lyriker die Aufmerksamkeit fesselt, welcher zwei große herkömmliche Domänen, die der Geschlechtsliebe und die des Weines[5]), kaum von ferne anstreift. Nun ja — für Eros und Bachus hat Schrott keine Lieder.

„Seine edle Liederkunst
Kehrt sich ab von schnöder Brunst; —
Fromm und ernst ist er wie Dante."

Drei andere Vorzüge des priesterlichen Dichters sind es dagegen, auf die an dieser Stelle schließlich noch hinweisen zu können uns zur innigen Freude gereicht. Wir meinen hier zuerst seine Liebe und Verehrung zur heiligen Muttergottes. Im „Relief der Mutter" erzählt er uns von einem heimathlichen Feldkreuz in einem Hain von Tannen und von Birken:

„Und unterm Kreuze stand die Dolorose,
Des Schmerzes Dorn zerstach die Himmels-Rose."

Dorthin nahm die fromme Mutter ihr reichbegnadigtes Kind mit; dort senkten sich tiefe, unauslöschliche Eindrücke in

5) Von einigen kleinen Gedichten abgesehen.

das unschuldige Kindesgemüth, die der Dichter jetzt in die herrlichen Worte faßt:

„Dich grüß ich, ewig weibliches Erbarmen,
Du aller Huld und Liebe süße Summe,
Vertraute aller Weinenden und Armen!
Erinnere dich, wie mit gerührtem Herzen
Als Kind ich einst gesehn die sieben Messer,
Die deinem Bilde, hellumflammt von Kerzen,
Das schmerzenreiche Mutterherz durchstachen,
Du weißt's, wie damals Thränen mir entbrachen!
Ich will dir heiß, ich will dir ewig danken,
Ich will dein Bild bei jedem Feste schmücken,
Mit immergrünen Zweigen es umranken . . . .
Die meine erste Liebe du gewesen,
O würdige dich zu sein auch meine letzte!"

Mit dieser kindlichen Verehrung der heiligen Muttergottes verbindet unser Dichter naturgemäß eine treue Liebe zur heiligen Kirche. Seinen academischen Freund belehrt er in den „Bienen" S. 162., wie er „Hausrecht" üben soll:

„Niemand läßt sich die eigene Mutter schelten; . . . .
Drum halte mit Entrüstung Stand
Des Pöbels rohem Wahn,
Der frech der Gasse Schmutz wirft an der Kirche Wand,
Der ewigen, die da sein muß deine Wonne,
Denn etwas Größeres schaute nie die Sonne."

Des Dichters Liebe zu Maria und zur heiligen Kirche erhält aber erst die Weihe der Vollendung durch seine Andacht zum bitteren Leiden:

„Zum Schmerze will ich beten, das Leiden hoch verehren,
Andächtig staunend immer zum Kreuz die Augen kehren,
Des Himmels und der Erde Heil von Seinem Leid begehren!
Es liegt ein Gottgeheimniß tief im Weh verborgen.
Das äußere Weh, das innere Leid verstehe wohl mein Herz!
Die Lust ist nichtig, irdisch; heilig ist der Schmerz.
Und seufz' ich in der Todesnacht entgegen einst dem Morgen,
So soll die Hand noch halten, bricht das Auge schon,
Ein Kreuzholz mit der Mutter und dem todten Sohn:
Ich segn' und benedeie dich, o heilige Passion!" —

In dieser ächt priesterlichen Gesinnung des Dichters erkennen wir den nachwirkenden Einfluß seiner seligen Mutter. Mit frommer Pietät hat er ihr im „Relief" ein unvergänglich Denkmal gesetzt; ihr Muttersegen wird ferner helfen, daß des Dichters eigene Worte an ihm selber sich erwahren:

„Es will manch Wunder noch geschehn:
Im eignen Herzen tief schläft viel noch ungesehn,
Und harret der Entdeckung und Verklärung."

Mit der frohen Zuversicht baldiger Erfüllung rufen wir ihm zu:

„Verzage nicht, du wandelst ja nicht einsam,
Viel tausend Herzen schlagen dir gemeinsam!" —

XXXI.

C. v. Schäzler's „Neue Untersuchungen."

I.

Seitdem in diesen Blättern zuletzt über die Controverse zwischen den Herren v. Kuhn und v. Schäzler berichtet wurde (1865. II. S. 280 ff.), ist von Seiten des ersteren Nichts mehr in der Sache geschehen. Es wurde statt einer einfachen Entgegnung eine vollständige Darstellung seiner Gnadenlehre angekündigt, die jedoch bis jetzt nicht erschienen ist; die Verzögerung ist insofern nicht zu bedauern, als sie zu dem Vertrauen berechtigt, der so stark angegriffene Gelehrte werde, ohne sich von der Hitze des Augenblicks fortreißen zu lassen, die Kritik seines Gegners desto sorgfältiger in Ueberlegung ziehen und seine eigene Lehre mit desto größerer Klarheit und Bestimmtheit in der zu erwartenden Schrift aussprechen.

Unterdeß hat Herr Aloys Schmid, durch die vor sechs Jahren erschienene Schrift: „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus" als gewandter und versöhnlicher Kritiker bekannt, im Theologischen Lit.-Blatt. 1866. Nr. 18 ff. in einem ausführlichen Referate über Schäzler's „Natur und Uebernatur" den Versuch gemacht, zwischen den beiden Gegnern eine Verständigung zu erzielen, indem er einerseits die Lehre Kuhn's so günstig als nur immer möglich zu deuten, andererseits aber auch in einzelnen Punkten die ausschließliche und unbedingte Berechtigung der Lehre des Gegners zu bestreiten sich bemühte. Obgleich selbst unter dem Einflusse der modernen deutschen Philosophie gebildet, stellt er sich principiell auf die Seite der von Schäzler vertretenen altklassischen Theologie, insbesondere der thomistischen

Speculation, freilich ohne in der Auffassung aller Punkte mit Schäzler übereinzukommen. Er meint jedoch, Schäzler übertreibe in einzelnen Lehren das kirchliche und wissenschaftliche Ansehen derselben, und censurire darum seinen Gegner, auch wo derselbe wirklich von der alten Theologie abweiche, zu strenge. Noch mehr aber geht er darauf aus, zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen der altklassischen Theologie und der Kuhn'schen großentheils mehr scheinbar als wirklich sei, daß man die letztere großentheils im Einklang mit jener deuten, nicht ihre Unklarheiten und Unbestimmtheiten sofort als entschiedene Leugnung des im Dunkel Gelassenen darstellen könne und müsse; er gesteht aber auch wiederholt, daß die Unklarheiten und Unbestimmtheiten sich auf manche der wichtigsten Punkte, „die heutzutage eine schwerwiegende, ja entscheidende Bedeutung haben," erstrecken, daß der bewährte theologische Sprachgebrauch viel zu wenig berücksichtigt sei. Während daher Schmid Schäzler's Lehre unbedingt gegen die von Kuhn auf sie geworfene Beschuldigung des Bajanismus in Schutz nimmt, nur seine Censuren mildert und einige Punkte seiner eigenen Lehre zu einseitig von ihm urgirt findet: hat er auf der anderen Seite viele formelle und materielle Schwächen der Kuhn'schen Theologie anerkannt und mit schonender Liebe aufgedeckt. Er will zwar am Schlusse ein freundlicheres Bild der Kuhn'schen Theologie gewonnen haben, als v. Schäzler, indem sie nach letzterem „in objectiver und formeller Weise innerhalb der Trinitätslehre Modalismus, innerhalb der Christologie Nestorianismus und innerhalb der Glaubens- und Gnadenlehre bald Bajanismus, bald Pelagianismus, bald Semipelagianismus" enthalte, was er nach den hergebrachten Grundsätzen der Auslegung kirchlicher Schriftsteller nicht als erwiesen ansehen könne. Allein ein so furchtbares Urtheil hatte Schäzler auch nicht gefällt und nicht fällen wollen, wie er wiederholt erklärt hat [1]); noch weniger hat er ein un-

1) Vgl. N. Unt. 14 f.

bedingtes Festhalten an all' jenen Häresieen Kuhn zugeschrieben; vielmehr hat er nur zeigen wollen, daß Kuhn durch seine philosophischen und theologischen Grundsätze, die dieser selbst als den Schlüssel des christlichen Supernaturalismus bezeichnet, objectiv die von jenen Häresieen geläugneten Dogmen gefährde und verdunkele, oder auch virtuell durch konsequente Fortbildung läugne, in einzelnen Punkten freilich auch ziemlich formell gegen das Dogma verstoße: und daß er hierin so allgemein nicht Unrecht habe, hatte Herr Schmid im Verlaufe seiner Untersuchung thatsächlich, wenn auch in milderer Form, dadurch eingeräumt, daß er mehr als einmal die theologischen Begriffe und Grundsätze Kuhn's, wo es sich um das Dogma handelte, als „nicht ausreichend wahr" bezeichnete. Diese „Unzulänglichkeit," die dem Dogma und der bewährten theologischen Lehre nicht vollständig gerecht wird, sie ist es eben, welche Schäzler an der Lehre Kuhn's bekämpft, und nur allgemeiner, schärfer und unerbittlicher bekämpft, als Schmid in seiner milderen Auffassung zugestehen mochte. Daß übrigens Schäzler auch hierbei in der Form mehr hypothetisch als thetisch hätte vorgehen mögen, haben wir schon vor zwei Jahren in diesen Blättern ausgesprochen. Der Angriff hätte dadurch viel von seiner Härte verloren, die Discussionen über den wirklichen Sinn der aus Kuhn's Schriften hervorgehobenen Stellen wären abgeschnitten und die Erledigung der Fragen dadurch wesentlich erleichtert worden.

Wenn ein so milder und wohlwollender Kritiker, wie Schmid, der Alles zur Vertheidigung der Kuhn'schen Lehre aufbietet, zu keinem anderen Resultate kommen konnte, so dürfte es wohl nicht mehr an der Zeit sein, dem Gegner Kuhn's als einem „Neophyten" die Berechtigung und Befähigung zu einer eingehenden Kritik jener Theologie abzusprechen, und sein Unternehmen an sich als ein Attentat auf einen der berühmtesten nnd tüchtigsten Gelehrten an den Pranger zu stellen. Eben deßhalb, weil Kuhn durch seine Begabung und

langjährige Lehrthätigkeit eine so hervorragende Stellung einnimmt, konnte es an sich und abgesehen von der öffentlichen, entschiedenen und schroffen Geltendmachung einzelner seiner Ansichten von Seiten Kuhn's selber, nicht ausbleiben, daß bei der großen Bewegung auf theologischem Gebiete gerade seine Lehre das kritische Auge herausforderte, und wenn es wahr ist, daß aus derselben „eine geschlossene Lehr- und Lebensüberzeugung hervorleuchtet," konnte die Kritik kaum anders als die Lehre in ihrem Zusammenhange der Prüfung unterwerfen. So ungünstig dieselbe aber auch ausfallen möge — so darf man darum weder die enthüllten wirklichen Fehler mit dem Mantel der Verdienste und des persönlichen Charakters des gefeierten Gelehrten bedecken, noch die Kritik, ob sie die Fehler überschätzt oder nicht, auf eine gehässige, fanatische Gesinnung zurückführen wollen; das eine ist ebenso unwissenschaftlich wie das andere. Die Verdienste Kuhn's um die Hebung der katholischen Wissenschaft, besonders der positiven Behandlung des Dogmas und die Bekämpfung nicht nur außerkirchlicher, sondern auch innerkirchlicher Irrthümer, wie des Hermesianismus und Güntherianismus, sind unstreitig groß, seine kirchliche Gesinnung bewährt und makellos. Darum verräth es noch durchaus keine feindselige Gesinnung oder Mißachtung, wenn Jemand wahrzunehmen glaubt, daß ein so rühriger und edler Geist, der in einer verworrenen Zeit sich selbst seine Bahn brechen mußte, nicht aus sich selbst überall die rechten Wege gefunden und das so redlich erstrebte Ziel der reinen und vollen Geltendmachung des katholischen Dogmas in der Wissenschaft nicht immer erreicht. Ich sage mehr, man soll ihn bewundern, daß er durch die Kraft seines Geistes und seiner katholischen Instinkte so manche verkehrten Wege, auf die ihn sein Bildungsgang anwies, vermieden, auf den betretenen aber sich vor den Extremen gehütet hat, zu denen speculative Köpfe oft leichter als andere fortschreiten; aber weder der Person, noch der Sache leistet man einen Dienst damit, daß man ihn und seine Lehre „gegen den freien Luftzug der Forschung" absperrt, oder den Luftzug nur zulassen will unter

der Bedingung, daß er kein unbequemes Ergebniß mit sich führe. Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Controverse gegen Kuhn in ihrem faktischen Verlaufe für ihn manches Bittere mit sich gebracht hat, was ihm unter anderen Umständen wohl hätte erspart werden können. Die äußeren Zufälle, die dabei mitgewirkt haben, will ich nicht aufzählen; daß keine Verschwörung der Jesuiten und Germaniker dabei im Spiele gewesen, hat sich nachgerade sonnenklar herausgestellt. Die Hauptursache lag in dem Charakter und der Stellung der Gegner selbst. Kuhn glaubte nach der Redlichkeit seines Strebens und der Anerkennung, die sein Wirken gefunden, seine Lehre für tadellos halten zu dürfen; sie war so sehr mit seiner katholischen Ueberzeugung verwachsen, daß er abweichende Ansichten oft nicht weniger scharf censurirt, als Andere die seinigen, und so sehr mit seinem ganzen Denken verflochten, daß es ihm schwer fällt, auf die Gedanken seines Gegners objectiv einzugehen. In Schäzler fand er nun einen Gegner, welcher, nicht minder als er selbst, für eine geschlossene Lehr- und Lebensüberzeugung einstehend, nachdem er einmal in den Kampf verwickelt worden, denselben mit unerbittlicher Entschiedenheit durchzuführen entschlossen war und die Beendigung desselben im Interesse der in Frage stehenden wichtigen Wahrheiten als eine hohe und heilige Lebensaufgabe im Auge behielt. Ohne heftigen Anprall konnte es da nicht hergehen, und im Fortgange der Controverse mußte sich unwillkürlich eine steigende Erregtheit einstellen, welche bei dem besten Willen, in Allem die Liebe zu bewahren, nicht alles Herbe und Schroffe im Ausdruck und im Urtheil zu vermeiden vermochte.

Bei solcher Stellung der Gegner konnte der Schmid'sche Vermittlungsversuch, so wohl er gemeint war, kein entscheidendes Resultat erzielen. Von Seite Kuhn's haben wir keine Kunde darüber, ob er die von Schmid zugestandenen und bestätigten Ausstellungen an seiner Lehre als berechtigt anerkennt; nach anderweitigen Aeußerungen dürfte es kaum an-

zunehmen sein. Schäzler, dem die Schmid'sche Kritik sich als Vertheidigung Kuhn's gegen seine Angriffe darstellte, hat die ihm von Schmid gemachten Zugeständnisse als Zeugniß gegen Kuhn angenommen, aber gegen das von Schmid über sein Verfahren gegen Kuhn gefällte Urtheil protestiren zu müssen geglaubt, und Veranlassung genommen, in seinen „Neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens" seine bisherige Polemik zu vertheidigen und weiter auszudehnen. Diese neue Schrift wuchs ihm aber unter der Hand an zu einer Rundschau über die ganze gegenwärtige Lage der deutschen Theologie und die wichtigsten der theologischen Tagesfragen; die Erwiederunng auf die Recension des Herrn Schmid wurde in der That ein Gegenstück zu dem Buche des letzteren über „die wissenschaftlichen Richtungen" auf dem Gebiete der katholischen Theologie und Philosophie. Der Verfasser selbst sagt in der Vorrede: er könne die Schrift füglich eine Einleitung in die Dogmatik nennen; denn sie bezwecke vornehmlich eine Verständigung über den Standpunkt, von dem aus diese Wissenschaft behandelt werden wolle. Er verständigt indeß nicht in der Weise des Herrn Schmid, der als Eklektiker allen bestehenden Richtungen die gute Seite abzugewinnen und dabei namentlich die Rechte des modernen Wissenschaftsgeistes zu salviren suchte; er tritt vielmehr mit seiner geschlossenen Lehr- und Lebensüberzeugung, die keiner der bestehenden Richtungen ganz angehört, vor alle hin, um sie vor den Richterstuhl des heiligen Thomas zu fordern, und an der Hand des gefeierten Fürsten der Theologen ihnen zu zeigen, worin und wie weit sie von den Regeln der ächten Theologie abgewichen und das insbesondere durch die Bedürfnisse unserer Zeit gesteckte Ziel verfehlt hätten. Er fühlt in sich den Muth und die Kraft, Einer gegen Viele einzustehen und greift mit einem gewissen Ungestüm Alles an, was ihm in den Weg kommt, ohne sich auf Transactionen einzulassen

und alle die Rücksichten zu nehmen, welche anders constituirte Geister für geboten gehalten haben würden.

Wenn die Schärfe der Polemik und die Unerbittlichkeit in der Kritik entgegenstehender Anschauungen schon in den früheren Schriften v. Schätzler's zartere Ohren unangenehm berührte, obgleich sie nur eine Folge der männlich-ernsten, rein sachlichen Behandlung wichtiger Fragen war: so erscheint der Ton und die Haltung der neuen Schrift mehrfach und unverkennbar als Ausdruck einer Erregtheit, die in mehr als einer Beziehung das richtige Maß überschreitet und die betreffenden wissenschaftlichen Gegner, auch solche, die im Großen und Ganzen mit den objectiven Tendenzen der Arbeiten Schäzler's einverstanden sind, zuweilen schmerzlich berühren muß. Die schwarzen Punkte in den Lehren seiner Gegner fesseln oft allzusehr seine Aufmerksamkeit, während er die hellen Seiten, welche dieselben ausgleichen oder doch entschuldigen könnten, mitunter übersieht; die dunkeln Punkte werden vor dem Auge seiner Kritik bei schärferer Fixirung oft schwärzer und größer, als sie wirklich sind, ohne daß er sich die Mühe gäbe, dieselben mit Hilfe der vorhandenen guten Elemente abzuschwächen oder zu beleuchten, nicht als wenn er die einzelnen wunden Stellen vollständig isolirte oder aus dem Zusammenhange des Systems herausrisse: nein im System treten ihm eben sofort alle krankhaften Stellen in ihrer Wechselwirkung und dadurch in gesteigerter Schwärze entgegen. Ja er glaubt bisweilen schwere Irrthümer auch formell ausgesprochen zu finden, wo sie es gewiß nicht sind. Das gilt in der Kritik Kuhn's vorzüglich für die Frage über Glauben und Wissen, und in der Beurtheilung der Lehre A. Schmid's bezüglich verschiedener Punkte. Was z. B. den geheimnißvollen Charakter wenigstens eines Theiles der christlichen Wahrheiten und die wesentliche Abhängigkeit ihrer Erkenntniß von der positiven Offenbarung und dem Glauben betrifft, so hat v. Schäzler S. 358. die Lehre Kuhn's (Dogm. 2. Aufl. I. 234.) mit Unrecht als eine das Mysterium überhaupt destruirende

aufgefaßt und sie neben die Frohschammer'sche gestellt; während der ganze Context eine gute Deutung zuläßt und sogar fordert, und Kuhn an anderen Orten, besonders in der Trinitätslehre, wenigstens über den mysteriösen Charakter dieses Dogmas so entschieden und bestimmt gegen die Rationalisten in und außer der Kirche (bes. Günther) sich ausspricht, daß ich (Myst. S. 44.) mich mit besonderer Anerkennung auf ihn beziehen zu müssen glaubte. Herrn Schmid aber ist in demselben Punkte durch Mißverständniß einer Stelle aus Wiss. Richt. S. 249 f. ein entschiedenes Festhalten der Frohschammer'schen Anschauung zugeschrieben worden (S. 577.), welche doch durchaus demselben fern lag, wie in der von mir verfaßten Recension im Kath. 1863. I. S. 93. schon hervorgehoben wurde. Wie die Lehren, sind wenigstens indirect auch die Personen mehrfach durch eine düstere Brille angesehen und ist diesen mehr als ein bitteres Wort gesagt, welches selbst da, wo es inhaltlich vielleicht berechtigt war — und das ist namentlich in Bezug auf Schmid, der am schlimmsten weggekommen, durchaus nicht der Fall (bei Kuhn unter Erwägung aller Umstände ebenfalls nicht) — vorsichtiger hätte erwogen werden müssen.

Daß solche Fehlgriffe das Interesse des Friedens in der theologischen Welt nicht fördern können, liegt auf der Hand. Man vermehre aber die Aufregung nicht dadurch, daß man von „verblendeter Schadenfreude" spricht, die in Kreisen, wo sie nimmer ihre Heimath haben sollte, Beifall klatsche. Welche sollen diese Kreise sein? Etwa „die unter Leitung der Gesellschaft Jesu stehende, gut organisirte und umsichtig geleitete neuscholastische Schule," die von Mattes vor fünf Jahren in der Tüb. Quartschr. wegen ihrer Geneigtheit zur „Verdächtigung und Verketzerung" hart angegangen wurde? Das Buch Schäzler's ist gegen die Theologie der Gesellschaft Jesu ebenso wohl, wie gegen die moderne und theilweise nicht mit geringer Schärfe gerichtet, kann also sicher nicht aus dem corporativen Geiste der angeblich von den Jesuiten geleiteten Schule hervorgegangen sein. Schäzler weiß selbst zu gut,

daß er nicht Organ einer herrschenden oder herrschsüchtigen Partei ist, und besitzt auch Muth genug, das Gute und Schlimme an seinen Arbeiten selbst zu vertreten, ohne zu erwarten, daß gute Freunde eine Claque um ihn her bilden, um die Gegner zu verhöhnen und ihn als unfehlbares Orakel auszuposaunen. Wie wenig namentlich von Seiten des Katholiken und — es ist nicht überflüssig, es zu sagen — von meiner Seite das Schwarzsehen Schäzler's getheilt und gebilligt wurde, beweisen schon die obenangeführten Beispiele und die Recension über die erste Schrift Schäzler's (Kath. 1865. II. bes. S. 243.).

Auch dient es nicht zur Förderung des Friedens und der Wissenschaft, und noch weniger verräth es eine richtige Würdigung literarischer und psychologischer Zustände, wenn man die einzelnen Fehler der Ausführung auf das ganze Werk und sogar auf den Plan und die Gesinnung überträgt, und sich Alles nur aus „Leidenschaften des Herzens" erklärt, die das Urtheil eines denkenden Kopfes trüben und die heilloseste Verwirrung in demselben hervorbringen. Wenigstens sollte man dann nicht Schäzler allein als Muster einer solchen Verblendung hinstellen.

Jedenfalls hat es, wie uns scheint, an Anreizung für Schäzler nicht gefehlt: wenn seine Auffassung des Uebernatürlichen von Kuhn als eine „mindestens sehr niedrige, nämlich äußerliche, sinnliche und geistlose" charakterisirt, sein Kuhn gegenüber eingenommener Standpunkt als „ein durch das kirchliche Dogma verurtheilter" bezeichnet wurde (d. N. u. Ueb. S. 19.); wenn er von Baltzer als „lutherisirender Neophyt" den Bischöfen denuncirt wurde, ohne daß ein sonst mit Eifersucht über jede Censur und Denunciation wachender Recensent des Baltzer'schen Buches dieses erwähnenswerth gefunden hätte; wenn von verschiedenen Seiten fort und fort gegen die tyrannischen Anmaßungen einiger dii minores, unter denen er selbstverständlich der Anmaßendste sein mußte, Lärm geschlagen wurde; dann konnte einem energischen und edlen Manne, der sich sei-

ner redlichen Absicht bewußt war, wohl das Blut in Wallung gerathen und die Meinung entstehen, da lasse sich mit Manövriren und Transigiren nichts mehr ausrichten, sondern nur durch einen Kampf auf Leben und Tod. Wenn ein anderer „Neophyt" sich auf den Dreifuß stellt, um nicht über ein Paar Theologen, sondern über die Hierarchie zu Gericht zu sitzen, und ein nicht theologisch gebildeter Laie ihm dabei secundirt, dann findet weder der Neophyt, noch der Laie Anstoß: aber bei Schäzler und Jörg ist der Neophyt und der Laie die Devise einer leidenschaftlichen berufslosen Störung des öffentlichen Friedens. Die Anklage auf „Verdächtigungs- und Verketzerungssucht, Pharisäerthum," die man immerfort nicht nur gegen Schäzler, sondern auch gegen Andere erhebt, ist, denke ich, ebenso gut eine persönliche Anschuldigung, wie die schlimmste, welche Schäzler erheben mag. Wer also Schäzler seine Fehler vorhalten will, der thue es, wir haben nichts dagegen; aber nur dann wird man dadurch dem öffentlichen Frieden dienen, wenn man es mit der Ruhe und Würde thut, womit A. Schmid soeben gegen Schäzler aufgetreten ist, und nur dann der in Anspruch genommenen Devise der Wissenschaft treu bleiben, wenn man auch hier der Meinung Döllinger's folgt: „in jedem Wahn, jeder schiefen oder falschen Behauptung das beigemischte Körnchen von Wahrheit mit geübtem Auge auszufinden und auszuscheiden, nicht aber unbesehen oder nach dem bloßen oberflächlichen Schein und Wortklang zu verdammen, nicht ganze Gebiete des Wissens, als ob sie von dämonischen Mächten besessen seien, fremd und vornehm von uns weg zu weisen." (Univ. f. u. j. S. 54.)

Es scheint fast, als ob die Nervenschwäche, die sich gegen den freien Luftzug der Forschung absperrt, nicht bloß eine Mitgift der Neuscholastik sei, und die Aufregung, welche die Schriften Schäzler's hervorgerufen, zum Theil auch darin einen Grund habe, daß die modernen Nerven das Geklirr des schweren Rüstzeuges der alten Ritter nicht mehr vertragen. Wo nicht, so scheinen doch manche Kritiker von Schäz-

ler in der Behandlung theologischer Controversen eine Galanterie zu fordern, die sie selbst bei ihrer wissenschaftlichen Kritik mit der Würde und dem unerbittlichen Ernst der Wissenschaft unvereinbar halten, oder deren Mangel sie doch, wo es eine scholastische oder ultramontane Anschauung zu bekämpfen gibt, durch das Interesse der Wissenschaft entschuldigen zu können glauben. Exempla sunt odiosa. Man scheint es eben überhaupt schon als unwissenschaftlich anzusehen, wenn man eine schärfere und eindringende theologische Censur übt. Herr A. Schmid, spricht hierüber ganz anders (S. 154. seiner neuesten Schrift): „Es wäre nicht gerechfertigt, auf alle schärfere und eindringendere theologische Censur grundsätzlich und factisch zu verzichten, um ja vor aller Gefahr ihres Mißbrauches gründlich sicher zu sein. Eine solche Theorie und eine solche Praxis würden auf theologische Unkritik und Unwissenschaftlichkeit hinauslaufen; denn es muß unter Anderem doch eine Aufgabe der Theologie bleiben, alle irgendwie auftretenden Anschauungen und Lehren in ihren engeren oder entfernteren Zusammenhang mit dem geoffenbarten Dogma zu ermessen und dieselben folglich als in directem oder in irgendwie indirectem Widerspruche zum Dogma stehend zu charakterisiren und nach den üblich gewordenen Bezeichnungsweisen zu censiren, wenn sie wirklich in einem solchen Widerspruche zu demselben stehen. Jede Wissenschaft hat außer ihrer suchenden, reinkritischen Seite in ihrer Art auch eine dogmatische Seite, von welcher aus sie ihre Kritik üben kann und übt, und so auch die Theologie; sie hat nicht bloß eine reinkritische, apologetische Seite, sondern auch eine dogmatisch-kritische, um zu prüfen, was im Einzelnen Alles geoffenbartes Dogma sei und welche Consequenzen darin eingeschlossen liegen und wie sich die verschiedenen, da oder dort auftretenden Anschauungen oder Lehrweisen zu beiden stellen."

Freilich fügt Schmid sofort hinzu: „So ungerechtfertigt aber einerseits der Verzicht auf alle theologische Censur wäre,

so ungerecht wäre andererseits ein *ungemäßigter, unbesonnener Gebrauch derselben*; denn er würde ebenso sehr auf Unkritik und Unwissenschaftlichkeit hinausführen." Auch das ist vollkommen wahr, und ebenso wahr ist es, wenn Schmid S. 225. sagt, v. Schäzler habe in der That *nicht immer* mit aller Geistesruhe verfahren.

Die Schärfe und Härte der von Schäzler geübten theologischen Censur würde aber nicht so sehr gefühlt werden, wenn man das Interesse und die Anforderungen der *Wissenschaft* als solcher auf theologischem Boden mehr im Auge behielte und hieraus sich sein unerbittliches Verfahren wenigstens zum Theil erklären wollte. Im Interesse der Wissenschaft als solcher muß nämlich an den Theologen die Anforderung gestellt werden, daß er nicht bloß die katholische Lehre in keinem Punkte *in sich, förmlich* und *kategorisch* leugne, sondern daß er jene Lehre überall bestimmt und unzweideutig zur Darstellung bringe, ferner daß seine wissenschaftlichen Grundsätze, die er zur Erklärung des Dogma's verwendet, besonders die mit besonderm Nachdruck aufgestellten, nicht unklar und mißverständlich seien und eine Durchführung in alle Consequenzen vertragen können. Von wissenschaftlichem Standpunkte läßt sich daher ein Lehrsystem nicht mit der Gesinnung des Urhebers, ein einzelner Lehrpunkt nicht mit der Inkonsequenz des Verfassers entschuldigen. Vollends ist es für den wissenschaftlichen Werth einer Lehre keine Empfehlung, wenn man sagen muß, die wichtigsten und entschiedendsten Punkte seien in derselben trotz der eingehendsten und wiederholten Behandlung nicht zu einer „völlig exakten und unmißdeutbaren Aussprache gebracht" worden. Nur eben in dieser Weise allein konnte Schmid einen großen Theil der Kuhn'schen Lehre vertheidigen, und wurde sich zugleich darin inkonsequent, daß er von Schäzler bald eine isolirte Betrachtung einzelner Punkte, bald aber eine Lösung derselben aus dem Geiste der ganzen Lehre verlangte, je nachdem die eine oder andere Betrachtung allein die gefährlichen Consequenzen

abschneiden konnte. Nicht mit Unrecht sagt Schäzler S. 35. um den Theologen zu retten setze Herr Schmid den Denker zu tief herab, und leugne jetzt gerade die Vorzüge der Kuhn'schen Theologie „Klarheit, Schärfe, Bestimmtheit, geschlossene Ganzheit mit ausgeprägter Richtung," die er früher an derselben besonders gerühmt. Er selbst, sagt er, habe in Kuhn den Denker geachtet, aber ebendeßhalb ihn auch beim Worte genommen, seine wissenschaftlichen Grundsätze als durchschlagend angesehen und nichts hineingelegt, was nicht daraus folge, aber er wolle auch nichts in das System zu dessen Gunsten eingeschoben wissen, was nicht formell darin ausgesprochen sei, oder wofür die an die Spitze gestellten Grundsätze keinen Platz lassen. Daß er hiebei immer durchaus objektiv verfahren sei, behaupte ich nicht; aber der Eifer für die strengen Anforderungen der Wissenschaft und die Achtung vor der wissenschaftlichen Bedeutsamkeit seines Gegners, die er unverkennbar an den Tag legt, sind als wesentliche Momente in Betracht zu ziehen, wenn man sein Urtheil über den Theologen zu hart finden will.

Ueberhaupt ruht ein großer Theil der „Verdächtigungen," deren Schäzler beschuldigt wird, eben so gut wie auf seiner „Erregtheit", darauf, daß er eben seine Gegner als Männer der Wissenschaft behandelt, die ihre Gedanken mit Vorbedacht, bestimmt, klar und unzweideutig aussprechen und sich auch für die logischen Consequenzen derselben vor wissenschaftlicher Kritik verantwortlich machen. Wenn er z. B. Herrn Wörter's Gnadenlehre mit der Kuhn'schen identifizirt — wogegen dieser selbst nicht protestiren dürfte — und in derselben die volle Uebernatürlichkeit der Gnade beeinträchtigt findet, so mag dieselbe in den angezogenen Stellen zwar nicht direkt und unzweideutig geleugnet sein — die meisten Stellen lassen sich in der That auf befriedigende Weise erklären — aber selbst die „Zurückweisung" [1]) bringt dieselbe nirgendwo

1) Zurückweisung der jüngsten Angriffe auf die dermalige Vertre-

zur klaren, unzweideutigen Darstellung; und wenn auch das Buch, auf welches sich Schäzler bezog, nur ein dogmengeschichtliches war, darf man denn bei einer umfassenden, auf der Höhe der Wissenschaft stehenden pragmatisch-kritischen Geschichte eines Dogma's eine solche abstrakte Einseitigkeit voraussetzen, daß sie die Kehrseite der Frage, und zwar diejenige, welche in späterer Zeit durch die Jansenisten eben mit Berufung auf den pelagianischen Streit entstellt wurde und jetzt seit manchen Jahren eine theologische Tagesfrage bildet, nirgendwo energisch hervortren läßt? Wer nur halbwegs diese Seite der Frage zu würdigen versteht, wird doch kaum in einem so großen Buche fortwährend dieselbe so verstecken wollen, wie der eigensinnige Mond, so oft er sich auch umdreht, uns doch immer seine eine Hemisphäre verhüllt. Woher kommt es, daß Wörter selbst jetzt über die Uebernatürlichkeit der Bestimmung des Menschen, der christlichen Sittlichkeit und der Gnade so unbestimmt und bedenklich redet, daß sein ihm gewiß nicht feindlich gesinnter Recensent im Lit. Bl. (1868 Nr. 7. S. 223 f.) zur Steuer der Wahrheit ihm mehrmals unter die Arme greifen muß, um zu verhindern, daß er nicht auch dem hl. Augustinus eine dieselbe untergrabende Lehre zuschreibe? Ich wenigstens bin nach der „Zurückweisung" ebenso im Unklaren geblieben über die erhabenen Vorstellungen, die sich Wörter von der christlichen Gnade macht, wie vorher, und wenn Schäzler, der das Versteckenspielen nicht gewohnt ist, auch auf gewaltthätige Weise die Ansichten des genannten Gelehrten aus der Verborgenheit herauszuziehen suchte, so ist das für die Wissenschaft eher ein Verdienst, als ein Verbrechen. Was aber das von v. Schäzler hervorgehobene Verhältniß des Wörter'schen Gnadenbegriffes zur „Staatsomnipotenz," welche „von jenem nichts zu fürchten habe," betrifft, so dürfte man wohl wünschen, Wörter hätte gegen die faktisch, wenn

---

tung der katholischen Dogmatik an der Universität zu Freiburg. Von Dr. Friedrich Wörter. Freiburg bei Wagner. 1868.

auch nicht absichtlich insinuirte Beschuldigung eine stichhaltige „Zurückweisung“ vorgebracht. Im Lande Baden hat jeder Katholik, um so mehr der Priester und Theologe, reichlich Gelegenheit, seine kirchliche Gesinnung thatsächlich zu erproben; wer da seine Pflicht gethan hat, muß sich auf offenkundige Thatsachen berufen können. Herrn von Kuhn, den jene Insinuation mittreffen mußte, würde es an solchen Thatsachen gewiß nicht fehlen.

Anders als Wörter steht A. Schmid v. Schäzler gegenüber. Auch bei ihm hatte letzterer in verschiedenen wirklich unklaren, überschwänglichen, theosophisch klingenden Ausdrücken früherer Schriften Anlaß, unklare und schiefe Vorstellungen in der Lehre von Gott, Gnade und Glauben zu vermuthen; aber schon die Schrift Schmid's „über die wissenschaftlichen Richtungen“ bot so viele vortrefflichen Elemente dar, daß man schon damals annehmen durfte, jene Unklarheiten seien durch dieselben nicht nur gebunden und zurückgedrängt, sondern sie würden auch bald durch dieselben vollständig ausgeschieden werden. Diese Erwartung, die von mir schon vor fünf Jahren in der Recension der genannten Schrift (Kath. 1863. Jan.) und später von Kleutgen (Theologie der Vorzeit. Letzter Bd. S. 820.) ausgesprochen wurde, hat sich später immer mehr bestätigt, und die Schmid'sche Recension über von Schäzler's „Natur und Uebernatur“ ließ keinen Zweifel übrig, daß Schmid in die ventilirten Fragen mit Verständniß eingedrungen sei und vor jedem folgenschweren Irrthum sich zu hüten verstehe; nur die aus seiner Vermittlerrolle sich ergebende Milde des Urtheils und die Bemühung, den Ansichten Kuhn's ihre gute Seite abzugewinnen, konnte v. Schätzler auf den Gedanken bringen, daß Schmid ihm in der Doctrin selbst ferner stehe, als es wirklich der Fall war. Gleichwohl hat Schmid es nicht bei der bloßen Berufung auf die klaren und entscheidenden Stellen seiner früheren Schriften gelassen, sondern in der neuesten Schrift „Wissenschaft und Auctorität“ sehr klare und

bündige Erklärungen über alle einschlägigen Punkte gegeben, welche beweisen, daß er im Wesentlichen durchaus mit v. Schäzler übereinstimmt. Wir behalten uns vor, auf die lehrreiche und wohlthuende Schrift, in welcher der Verfasser seine bisherigen irenischen Versuche zu ergänzen sucht, eigens zurückzukommen.

Wenn alle von Schäzler betroffenen Gegner zu so offenen und so günstigen Erklärungen durch die Schärfe seines Angriffes sich bewegen ließen, und die Schäzler'sche Kritik für die Zukunft als gegegenstandslos erwiesen, würde das Vergangene bald vergessen werden. Ohne an sich in Allem, als gerechtfertigt zu gelten, würde die Schärfe und Rücksichtslosigkeit des Angriffes als ein bonum per accidens erscheinen, „als ein wohlthätiges Element im kirchlichen Lebensprocesse, welches, indem es gebieterisch zu einer Lösung drängt, zugleich wesentlich zur Vervollkommnung der Wissenschaft beiträgt", einem Gewittersturme gleich, der zwar mit wohlthätigem Ungestüm über die Fluren daherfährt, und manchen Baum unsanft berührt, aber auch die Luft reinigt, die Spreu wegfegt, und nachdem er vorübergezogen, den Himmel und die Fluren in reinerem und frischerem Glanze hervortreten läßt. Schäzler selbst aber würde im Angesichte eines solchen Resultates für die von ihm vertheidigte Sache mit Ruhe alle die bittern Urtheile über sein persönliches Verfahren hinnehmen; denn daß er nicht um die Gunst der öffentlichen Meinung buhlt, dafür bürgt die männliche Entschlossenheit, wenn man will, Verwegenheit, womit er in Voraussicht der Schmerzen, die ihm selbst daraus erwachsen würden, allein, ohne Bundesgenossen sich in den Kampf gestürzt hat.

Ob wir aber in nächster Zeit schon von allen Gegnern Schäzler's so offene und bestimmte, wenn auch nicht so günstige Erklärungen über ihre Lehre zu erwarten haben, oder aber fürchten müssen, daß man bloß die Schattenseiten der Schäzler'schen Polemik hervorhebe bezw. übertreibe, den

doktrinellen Gehalt aber, welchen dieselbe zur Anerkennung zu bringen sucht, und die wirklichen Argumente nicht mit wissenschaftlicher Ruhe würdige, müssen wir abwarten. Das Verfahren, womit ein Apologet Kuhn's im Theologischen Literaturblatt (1866 Nr. 26.) gegen Schäzler aufgetreten ist, deutet auf das letztere hin. So sehr die hier zu Tage tretende Empfindlichkeit erklärlich ist, und so wenig wir dieselbe per poenam talionis auf „die, den denkender Kopf verblendenden Leidenschaften des Herzens" zurückführen wollen: so läßt sich doch auch nicht verkennen, daß mitunter nicht die wissenschaftliche Objektivität die Feder geführt und das Auge des Referenten so umnebelt war, daß er nicht einmal mehr lesen[2]), geschweige denn ruhig denken und interpretiren konnte. In den wenigen sachlichen Erörterungen, auf die er sich einläßt, weiß er bei zweien, nämlich bei der Frage über das Verhältniß der iustitia imputata zur iustitia infusa (S. 905.) und über die Bedeutung der apologetischen Beweise für die paraeambula fidei (S. 909.) nicht einmal, um was es bei der betreffenden Frage sich eigentlich handelt, verhüllt die Spitze und die Hauptmomente der Schäzler'schen Argumentation vor sich und seinen Lesern, und fertigt die Distinction seines Gegners mit dem „Mangel an speculativem Sinne" ab, während

---

2) Nämlich Sp. 909. heißt es, der von v. Schäzler aus dem Päpstlichen Breve gegen Frohschammer angeführte Satz: daß „die Vernunft nicht das Vermögen besitze, von ihren eigenen Principien aus die christlichen Glaubenswahrheiten — ihre Offenbarung vorausgesetzt — wissenschaftlich erkennen könne," sei nur eine tendentiöse Uebersetzung und stehe nirgends im genannten Breve Und doch steht er eher dreimal als einmal darin: denn als Irrthum Frohschammers wird aufgeführt, rationem, dato hoc obiecto (supernaturali) suis propriis principiis ad ea (omnia, quae ad ipsum spectant) posse pervenire, und dagegen behauptet: nunquam siquidem humana ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.

er selbst in der Erwiederung weder logische Distinktion und Consequenz, noch tiefe Speculation zur Schau trägt, sondern nur Staub aufwirbelt. Man vergleiche nur die betreffenden Stellen bei Schäzler selbst S. 319. ff. und S. 502 ff.. Auf solche Weise weicht man freilich den nach allen Seiten einschlagenden Kugeln des neuen Geschützes, mit welchem Schäzler's Verfahren von dem Apologeten verglichen wird, aus; aber darum geht nicht auch die Theologie, die er zu decken suchte, unversehrt aus dem Kreuzfeuer hervor. Die Ueberzeugung von der Augustinischen Tendenz der Kuhn'schen Theologie steht ihm so fest, daß er sich zu einer objectiven Betrachtung der Controverse eben so wenig erheben kann, als nach seiner Meinung Schäzler über den Gesichtskreis seines Thomismus. Indeß sollten ja auch seine Erörterungen nur eine vorläufige Expectoration des Eindruckes sein, den die Schäzler'sche Schrift auf ihn selbst hervorgebracht hatte. Die eigentliche Antwort wird nach seiner Angabe H. v. Kuhn selbst geben in einer demnächst erscheinenden Schrift. Möge in letzterer der berühmte Gelehrte seine Ehre darin suchen, daß er seinen Gegner an Ruhe und Milde übertreffe, durch unzweideutige Aussprache seiner gegenwärtigen wissenschaftlichen Ueberzeugung den Rekurs auf seine früheren Schriften überflüssig mache und die Controverse auf die rein sachliche, von seinem persönlichen Entwicklungsgange unabhängige Erledigung bestimmter, genau formulirter Fragen conzentrire, oder vielmehr die nach Schmid als ohne befriedigende Lösung seinerseits gebliebenen Fragen erledige. Möchte es ihm vor Allem gelingen, daß er den Inhalt und die Tendenz der Lehre seines Gegners nicht mehr so ganz mißversteht, als bisher, und seine eigene nicht mehr als die nothwendige Consequenz und die ausschließliche, allein rationelle Auffassung des Dogma's betrachtet. Denn diese beiden Umstände haben bisher vorzüglich die Lösung aufgehalten, nicht zwar deßhalb, weil in ihnen eine wohl berechnete „Taktik" sich ausspricht, wie v. Schäzler voraussetzt, son-

dern aus dem tiefern Grunde, weil sie so recht zeigen, daß Kuhn sich nur äußerst schwer über seine fest eingewurzelte subjective Anschauungsweise hinaus zur objectiven Würdigung entgegengesetzter Lehren erheben kann.

Wir wollen uns unterdeß bemühen, über der direkt polemischen Seite des Schäzler'schen Buches mit ihren unerquicklichen Partieen die doktrinelle thetische Seite, die einen so wichtigen Beitrag zur Klärung und Weiterbildung der wissenschaftlichen Theologie darbietet, nicht zu vergessen. Indem wir sie herausstellen und revidiren, werden wir mit größter Ruhe noch einige Seitenblicke auf die sachlichen Verhältnisse der Polemik selbst werfen können.

Scheeben.

(Fortsetzung folgt.)

XXXII.

Literatur.

Unterhaltungen über die populäre Predigtweise von F. Dupanloup, Bischof von Orleans. Autorisirte Uebersetzung. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung. 1867. gr. 8. 448 S.

Mit Freuden begrüßen wir die deutsche Uebersetzung des unter dem Titel: Entretiens sur la Predication populaire (Paris, Douiol 1866. XXX et 550 pag. in 8. maj.) erschienenen homiletischen und katechetischen Werkes. Wir möchten es unseren jüngeren und älteren Mitbrüdern in der Seelsorge, sowie auch den Zöglingen der Priester-Seminarien auf's wärmste empfehlen. Für seine Gediegenheit und praktische Brauchbarkeit spricht schon der gefeierte Name des durch Wissenschaft, Beredsamkeit und apastolischen Eifer ausgezeichneten Verfassers. Es ist die Frucht vieljähriger Studien und einer vieljährigen homiletischen und katechetischen Praxis. Der hochwürdigste Kirchenfürst selbst sagt hierüber: „Es sind schon fünfzehn, ja ich kann sagen, es sind schon vierzig Jahre, seitdem ich über diesen wichtigen Gegenstand nachdenke, und alle Erfahrungen meines Lebens, meines Hirtenamtes und die Bedürfnisse der Seelen und die Gefahren der Kirche in der modernen Societät konnten mich in meiner Idee nur bestärken. Und diese Gedanken möchte ich nun eben in der ganzen Reife und mit dem vollen Gewichte des ernstesten und reifsten Nachdenkens auseinandersetzen."

Nach Ursprung und Inhalt ist eine es oberhirtliche Pastoral-Instruction über die Verkündigung des göttlichen Wortes in Predigt und Katechese — für den Curatklerus der Diöcese Orleans. Es ist demnach für praktische Seelsorger geschrieben. Wie der hochwürdigste Herr Verfasser selbst wiederholt betont, war es keineswegs seine Absicht, einen

wissenschaftlichen Traktat über die Rhetorica ecclesiastica zu schreiben. „Er will, wie auch der Uebersetzer mit Recht hervorhebt, den Seelsorgern durch Erfahrung erprobte Winke und Rathschläge für Predigt und Katechese, insbesondere für die so wichtige Christenlehre geben. Er will all' jene Priester, die nach etlichen Jahren einer vielleicht undankbaren Pastoration in der herben Prosa der Wirklichkeit „die erste Liebe," den ersten Eifer eingebüßt haben und unvermerkt einem gewissen geistlosen Mechanismus zu verfallen drohen, mit Macht wieder aufrütteln aus ihrem Halbschlummer. Er will ihnen in warmen Worten, mit hoher Begeisterung in Erinnerung bringen, welch' ein erhabenes Amt ihnen im „Ministerium Verbi" bei Mündigen und Unmündigen übertragen worden. Er will ihnen insbesondere die Aufgabe der pastorellen Verkündigung des göttlichen Wortes in gegenwärtiger Zeit — angesichts der modernen Irrthümer, sittlichen Corruption und socialen Gefahr — mit Wärme an's Herz legen. Leben, frisches, kräftiges Leben soll wieder in dem Kanzelworte pulsiren, damit es selber Leben zeuge."

Wie sehr es dem berühmten Verfasser gelungen, in kühnen, großartigen und begeisternden Zügen und mit lebensfrischen Farben das Ideal eines christlichen Predigers und Katecheten zu entwerfen, davon wird Jeder sich überzeugen, der sich an die Lectüre dieses Werkes macht. Es wird in ihm nicht etwa ein Ideal geboten, das in der seelsorgerlichen Praxis nicht verwirklicht werden kann, noch wird dasselbe in der Art gezeichnet, daß die eigentlich praktische Seite — die Hauptsache für den Seelsorger — zu kurz gekommen wäre. Nein, der hochwürdigste Bischof von Orleans stellt keine leeren Theorien und Systeme, keine unerreichbaren Ideale auf, er belegt und beleuchtet zugleich Alles, was er durch vieljährige Studien im Gebiete der geistlichen Beredsamkeit gewonnen, aus der Erfahrung, der eigenen sowohl, als der seines Curatklerus selbst. Eben deßhalb enthält das Buch eine Menge der vortrefflichsten Winke für die gesammte Pastoration, viele

lebensfähige Keime, die nur einer dankbaren und kundigen Hand bedürfen, um, auf den Acker des Herrn ausgestreut, die schönsten Früchte zu bringen. Und bei allem Glanze und Blüthenschmucke der klassischen Diction eines Academikers weht zugleich durch das Ganze der überaus wohlthuende Hauch einer wahrhaft väterlichen Herablassung, der anmuthigsten Einfachheit und der edelsten Popularität. In directer Ansprache ergießt der Oberhirte sein volles hohepriesterliches Herz in das Herz seines Diöcesan-Klerus. Durch all' diese Vorzüge unterscheidet sich Dupanloup's neuestes homiletisches Werk von einem früheren durch ihn schon im Jahre 1841 veröffentlichten, das den Titel führt: *Elements* de Rhetorique sacrée ou preceptes et modeles de la veritable Eloquence chretienne, recueillis des oeuvres de Fenelon (Paris, Poussielgue-Rusand, Libraire) LX. et 448 p. in 8°. Während er in dem zweiten und dritten Theil dieser *Elements* Muster von ausgeführten Kanzelvorträgen und eine Reihe von Predigtskizzen und von Entwürfen zu s. g. Conferenzen gibt, entwickelt er im ersten Theile in dialogischer Form die Praecepta eloquentiae christianae. Eine Vergleichung beider Schriften wird das Urtheil rechtfertigen, daß die neueste in allweg das Gepräge klassischer Reife an sich trägt.

Nach einer einleitenden Uebersicht über Wesen und wesentliche Eigenschaften oratorischer Popularität nach Zeugnissen und Beispielen der größten antiken und christlichen Redner bis auf die neueste Zeit, sowie über deren vielfältigen und so beklagenswerthen Mangel auf den Kanzeln der Gegenwart behandelt Dupanloup im Ersten Theile seines Werkes das Pastoralamt oder die Kanzelrede. Nachdem er deren Object — das „Wort Gottes" — und die Aufgabe des christlichen Redners selbst nach biblischen Anschauungen prinzipiell und warm charakterisirt, erklärt und schildert er das Pastoralwort in seinen vier wesentlichen Eigenschaften: es müsse sein ein lebendiges Wort, ein instructives, ein apologetisches und exhortatives Wort. Es ge-

schieht dies in vier Abschnitten (S. 33—152). Der fünfte Abschnitt gibt einige praktische Rathschläge für das Pastoralamt (S. 152—187.) und zwar über die beste Methode, sich für die Kanzel auszubilden. Fenelon dient ihm als Wegweiser, dessen Methode er erklärt, gegen Einwürfe und Mißverständnisse vertheidigt (über Wesen, Inhalt, Zweck, Eigenschaften der Kanzelberedsamkeit; über Memoiren und Improvisiren und deren Bedingungen; über Disposition, Mißbrauch der Bibeltexte, ewiges Moralisiren, über die Controverse, katechetische Predigten und über fortlaufende Bibelexegese, über die Action). Der Schluß des ersten (homiletischen) Theiles enthält eine Rekapitulation des Ganzen, einen Blick in die Gegenwart: Kummer und Trost; Worte der Warnung und Ermunterung und eine bischöfliche Verordnung in fünfzehn Artikeln (S. 187—203).

Der zweite Theil (S. 201—334.) behandelt das katechetische Wort in zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt handelt von dem katechetischen Amt im Allgemeinen. Es geschieht dies in fünf Hauptstücken und zwar: I. Fundamentalfrage (Katechisiren, Werk des Katecheten; der Katechet); II. Beispiele, wie man das katechetische Amt von jeher in der Kirche verstanden und ausgeübt habe; III. das erhebendste Vorbild des Heilands; IV. die Kinder sind die Menschen der Zukunft; V. die Familie. Der zweite Abschnitt erörtert: I. Nothwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit der Beharrlichkeits-Katechismen (der großen Christenlehren) in Landpfarreien; II. die nöthige Initiative zur Gründung derselben; III. die Mittel, selbe zu Ehren zu bringen; IV. die Mittel, sie interessant zu machen und mit Erfolg zu leiten. — Ein größerer Anhang zum Ganzen (S. 335—448.) bietet zuerst drei „Lehrkurse oder Unterrichtspläne,“ von denen jeder die gesammte Religionslehre in zusammenhängenden Predigtskizzen für je drei oder vier Jahre umfaßt, jedoch mit so interessanten Modificationen, daß diese drei Cyklen ganz gut auch nacheinander durchgepredigt werden könnten, also homiletisches Material für zehn

bis zwölf Jahre geben würden. Den Schluß des ganzen Werkes bilden sofort die in diesem Anhange mitgetheilten Reglements für die dreigliederige Organisation des gesammten katechetischen Unterrichtes in Frankreich, resp. in der Diöcese Orleans: für die „Catéchismes de Persévérance" (Christenlehre), für die „Catéchismes de Semaine" (Erstcommunicanten-Unterricht) und für die „petits Catéchismes" (Kinderkatechesen). Sehr beherzigenswerth sind auch die beiden dem Werke beigedruckten Breven des heiligen Vaters an Bischof Dupanloup aus den Jahren 1864 und 1866, die zugleich voll des Lobes für dessen katechetische Bemühungen sind.

Warum uns eine aufmerksame Lectüre dieser Schrift für den deutschen Curat-Klerus so empfehlenswerth erscheint, sind folgende Gründe.

Die so nachtheiligen Folgen des Abgehens von der alten und im Wesen ewig jungen katholischen Wissenschaft erstreckten sich bekanntlich unvermeidlicher Weise auch auf die geistliche und weltliche Beredsamkeit in Theorie und Praxis und zwar in so fühlbarer Weise, daß es an der neuzeitigen deutschen Beredsamkeit, namentlich an der katholischen Predigtliteratur sehr leicht nachgewiesen werden könnte. Wer in der Lage ist, mit der Censur homiletischer Versuche von Schülern unserer modernen Lehranstalten sich zu beschäftigen, der wird merken, wie mangelhaft und nothdürftig, wie verkehrt und unnatürlich theilweise ihre logische, rhetorische und homiletische Vorbildung zu Tage tritt. Wir unsererseits gewinnen tagtäglich mehr die Ueberzeugung, daß diese Mißstände in der formalen Bildung sich nachtheiliger erweisen für eine solide und fruchtbare pastorelle Verkündigung des göttlichen Wortes, als manche Auswüchse der scholastischen Methode. Die Inventio nicht weniger, als Dispositio et Elocutio müssen diese argen Mißstände büßen, am meisten aber die Seelen der Gläubigen. Hier ist noch Vieles zu lei-

sten. Wohl besitzen wir die überaus dankenswerthen Anfänge und Keime einer besseren homiletischen Zukunft, tüchtige Vorkämpfer gegen eine gewisse oberflächliche, dilettantische, oder originalisirende, trivial-populäre, kraft-, saft- und salbungslose Manier in der deutschen Predigtwelt. Aber wie viele wirkliche Seelsorger können oder werden z. B. sich die Mühe geben, P. Schleinigers „Kirchliches Predigtamt nach dem Beispiele und der Lehre der Heiligen und größten kirchlichen Redner [1])" durch zu studiren? Eben deßhalb sind wir der Ansicht, daß Dupanloup's „Unterhaltungen" für eine große Klasse von Seelsorgern sehr anregend sein dürften. Inhalt und Form qualificiren sie dazu. Selbst Priester, die sich jener Mühe unterziehen, oder das Glück einer guten rhetorischen Beziehung genossen haben, werden dieselben nicht ohne Belebung ihres pastorellen Seeleneifers für Predigt und Katechese und ohne schätzenswerthen Gewinn an manchen praktischen Winken und Grundsätzen aus der Hand legen. Auch für Priesterzöglinge muß die aufmerksame Lectüre der Schrift von Dupanloup neben schulgerechteren Compendien oder Dictaten sehr lehrreich, anregend und interessant zugleich sein.

Die im ersten (homiletischen) Theile gegebene Auffassung des Pastoralwortes in seinen wesentlichen Eigenschaften: als eines nothwendig lebendigen, instructiven, apologetischen und exhortativen und die darauf folgenden Winke oder praktischen Rathschläge, sich „an der Hand der Anweisungen Fenelon's und auch des heiligen Franz von Sales" für die Kanzel vorzubereiten, ermöglichen es dem hochwürdigsten Herrn Verfasser, die immerhin etwas trockenen und complicirten Praecepta eloquentiae sacrae in einer ebenso lichtvollen, leicht übersehbaren und wohlgeordneten, als interessanten, anregenden und praktisch fruchtbaren Form zu

---

1) Freiburg bei Herder. 2. Aufl. 1864.

behandeln. Namentlich ist die Art und Weise sehr ansprechend, in welcher derselbe die „ex abundantia cordis“ in Menge eingestreuten heiligen Texte erklärt und anwendet. Sie zeigen, wie tief und unerschöpflich reich die göttlichen Aussprüche und biblischen Thatsachen sind, wie wünschenswerth dem Seelsorger fleißige Lectüre und Betrachtung der heiligen Schrift sei und wie sehr er sich unablässig bemühen solle, mit derselben immer vertrauter zu werden und eine große Gewandtheit in ihrer wahrhaft praktischen Auslegung und pastorellen Verwerthung sich zu verschaffen.

Was uns außerdem als ein Hauptgrund zu berechtigen scheint, dem deutschen Klerus das Werk Dupanloup's zu empfehlen, das ist insbesondere das von ihm mit Vorliebe und gewohnter Meisterschaft behandelte und berücksichtigte, jetzt so zeitgemäße apologetische Element. In dieser Hinsicht ist Frankreich uns Deutschen vielfach voran. Wir dürfen uns das wohl gestehen, ohne einigen namhaften Ausnahmen zu nahe zu treten. So gewiß es aber nach dem bekannten Ausspruche und Vorbilde des Völkerapostels Pflicht eines jeden katholischen Seelsorgers ist, nach Kräften sich zu bemühen, „Allen Alles zu werden,“ um Alle für Jesus Christus zu gewinnen, so gewiß ist es in gegenwärtiger Zeit eine Hauptaufgabe desselben — zumal in gewissen Wirkungskreisen — sich mehr und mehr für eine apologetische Verkündigung des göttlichen Wortes zu befähigen. Wie viele unserer Zeitgenossen möchten glauben, behaupten aber, es nicht zu können? Wie Viele, obgleich sie auch noch ziemlich fleißig, oder doch häufig vor Altar und Kanzel erscheinen, haben sich bereits weit verirrt aus dem väterlichen Hause, ziemlich, wo nicht völlig vergeudet die mitgenommene Substanz ihres Glaubens? Wie Manche, geweckt durch die täglich stärkeren Mahnrufe, Heimsuchungen und Gnadenstimmen Gottes in den brennenden Fragen der Gegenwart über Staat, Kirche, Schule, Familie, Gesellschaft, Vaterland, Wohlstand, Krieg und Frieden beginnen allmälig von Weitem zu kommen? O wie Mancher würde seinen Lauf,

seine völlige Rückkehr beschleunigen, wenn die rechte Stimme aus dem Munde, aus dem Herzen eines guten Hirten ihm zu rufen, gewisse Seiten seiner unruhigen Seele zu berühren verstünde? Ist es auch nicht Jedermanns Sache und ist es auch nicht überall nöthig, noch rathsam, förmliche apologetische Vorträge zu halten, so wird es jetzt doch wenige Pfarrgemeinden oder Kreise geben, wo nicht wenigstens dann und wann ein apologetisches Wort oder eine apologetische Partie, eine gewisse apologetische Tendenz ein wahrer Balsam für eine und die andere tief verwundete oder sehr gefährdete Seele wäre. — Man lese nur, was Dupanloup im dritten Abschnitte des ersten Theiles über das apologgeische Pastoralwort sagt, und man wird sich nicht nur leicht überzeugen von der Wahrheit des Gesagten, sondern auch ebenso besonnene als praktische Winke erhalten, wie und inwieweit der katholische Seelsorger dieses apologetische Moment geltend machen könne und solle. Besonders sind in den „Lehrcursen oder (orator.) Unterrichtsplänen," die im Anhange beigegeben sind, höchst zeitgemäße Themate und Skizzen angedeutet, sofern darin das katholische Dogma, die Lehre von der Religion überhaupt, von Schrift und Tradition, Offenbarung, von der Person und dem Werke Christi, von der Kirche, ihren Triumphen, Wohlthaten, Segnungen, Eigenschaften sehr einläßlich aufgenommen ist.

Hinsichtlich des zweiten katechetischen Theiles bemerkt der Uebersetzer in seinem Vorwort mit Recht, daß derselbe mehr als der erste homiletische unverkennbar das specifisch-französische Colorit trage, da in ihm fast ausschließlich von der Christenlehre, in Frankreich mit dem charakteristischen Namen „Catechisme de Persévérance" bezeichnet, gehandelt wird, was jedoch seine speciellen Gründe habe. „Es ist nämlich hier fast durchgängig nach brieflichen Mittheilungen der vom Oberhirten dazu aufgeforderte Seelsorgspriester ein ganzer, wahrhaft erstaunlicher Apparat der verschiedensten Hilfsmittel, Experimente 2c. zusammengetragen und bespro-

chen, resp. empfohlen, um allenthalben, nicht bloß in den größeren Städten, sondern auch in der kleinsten Landpfarrei jene so wichtigen Fortbildungs-Katechesen („Beharrlichkeitskatechismen“ oder „Christenlehren“) einzuführen und in Flor zu bringen. Vergessen wir nicht, daß die Kirche Frankreichs im Vergleiche zu den meisten deutschen Diöcesen in einer viel ungünstigeren Lage ist: sie besitzt nicht das Institut obligatorischer Christenlehren in allen Pfarreien, wie es seit Dezennien schon bei uns eingebürgert ist, zum Theil sogar unter Beihilfe des Brachium seculare... Darum trägt auch in der That dieser zweite Theil das ächt französische Gepräge, so daß die praktische Durchführung der daselbst gebotenen Rathschläge in unseren deutschen Diöcesen — in Anbetracht des vom französischen Naturel ganz verschiedenen deutschen Charakters — mehr oder minder Modificationen nothwendig machen würde. Aber abgesehen hievon, wäre es nicht schon überreicher Gewinn, wenn hier der deutsche Klerus Notiz nähme von den wirklich erstaunlichen Anstrengungen, Versuchen, Erfahrungen, die unsere überrheinischen Konfratres auf dem katechetischen Felde gemacht haben? Sollte dies Alles nicht vermögen, jene von unseren deutschen Katecheten, die etwa in ihrem Eifer für den religiösen Unterricht in Etwas erkaltet sein sollten, wieder für dieses in der Gegenwart eminent wichtige Amt zu erwärmen, Alle aber zu begeistern zu neuen Versuchen und Anstrengungen auf diesem Ackerfelde des Herrn?“

Was die Uebersetzung selbst betrifft, so suchte sie sich schon aus Gründen der respectvollsten Pietät auf's engste an den Wortlaut des Originals anzuschließen. Sie scheint uns eine gut gelungene. Auch ist es zu billigen, daß der Uebersetzer im Interesse einer leichteren Uebersicht und praktischen Verwerthung in der Uebersetzung den Gedankenfortschritt durch fortlaufende Ziffern markirte, überhaupt das innere System auch nach Außen durch vermehrte Titel, Abtheilungen u. s. w. besser hervortreten läßt und daß er zu demselben Zwecke,

namentlich behufs leichteren Nachschlagens, statt der kurzen, ganz allgemeinen Inhaltsanzeige des Originals ein mehr räsonnirendes, ausführlicheres Inhaltsverzeichniß beifügte, daß er zu den vorkommenden Bibelstellen durchgängig die Citate beigefügt und die Väterstellen u. A. (nach den Migne'schen Editionen) möglichst zu adjustiren suchte; besonders aber, daß er in den eingestreuten Noten den deutschen Lesern einige Fingerzeige durch sprachliche, sachliche, literärische u. a. Erläuterungen gegeben hat.

Berichtigung.

Durch Verlust des Correcturbogens sind im vorigen Heft in dem Artikel: „Zur Geschichte des Bajanismus" manche störende Druckfehler stehen geblieben. Die wichtigsten werden hier verzeichnet:

S. 288 l. Z. st. die Rede ist l. redet.

S. 293 Z. 16 v. o. st. das l. als.

S. 294 Anm. l. Z. des Bajus, der l. das Bajus der

S. 297 Anm. Z. 12 nach nihil aliud einzuschalten: clamant sed etiam pro statu naturae.

S. 299 Anm. Z. 4 v. u. nach gezeigt hatte, einzuschalten: daß dieselben.

S. 300 Anm. Z. 5 v. o. st. Menschenseele l. Menschenliebe.

S. 303 Text. Z. 3 v. u. vor „so vergaßen," einzuschalten: anzogen.

Das. Anm. Z. 4. das Eingeklammerte zu löschen.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXIII.

Erzbischof Hermann von Freiburg.

Die ausgezeichneten Männer, welche als Werkzeuge der Vorsehung in den verschiedenen Zeiten dazu ausersehen waren, die Kirche auf Erden zu erhalten, zu befestigen und zu läutern, obwohl von demselben Geiste beseelt und nach demselben Ziele strebend, zeigen im Allgemeinen eine zweifache Art hinsichtlich ihres Charakters und ihrer Wirksamkeit: es ist gleichsam eine und dieselbe Kraft, welche aber entweder mehr nach dem einen oder dem andern Pole gravitirt. Der für die Kirche wirkende Geist und Willen, mit dem sie begnadigt waren, zeigt sich nämlich bei ihnen entweder in Verbindung mit einer stark ausgeprägten Individualität, gleich Anfangs in aller Energie ihrer Persönlichkeit auftretend und wirkend; oder sie nehmen als reine und feste Gefäße diesen höhern Geist in sich auf, der wenn die Zeit des Handelns für sie gekommen ist, in ihnen und durch sie oft in seiner ganzen Unmittelbarkeit, bei aller ihrer persönlichen Anspruchslosigkeit und Demuth, oft nur um so wunderbarer wirkt.

Erzbischof Hermann von Freiburg gehört zu dieser letztern Reihe von auserwählten und begnadigten Werkzeugen, welche der Kirche Gottes zu Theil geworden sind. Eine Betrachtung seines Lebens und seines persönlichen Charakters läßt uns dieses erkennen; sie erfüllt uns nicht minder mit Liebe und Verehrung für seine Person als mit tiefgefühlter Anerkennung und Bewunderung der höhern Kraft und des göttlichen Beistandes, welcher der Kirche verheißen ist.

Erzbischof Hermann von Vicari gehörte einer angesehenen Familie in dem ehemaligen Vorderösterreich an, von welcher mehrere Mitglieder höhere Kirchen- und Staatsdienste

bekleideten. Sein Großvater war Mitglied der Regierung im Breisgau, ein Oheim von ihm, Anfangs Jesuit, trat nach Aufhebung des Ordens in den Stand der Weltgeistlichen und wurde Kanonikus zu Konstanz. Sein Vater war Beamter des Reichsgrafen Königsegg zu Aulendorf in Oberschwaben, woselbst Hermann von Vicari den 13. Mai 1773 geboren wurde. Seine Schulbildung erhielt er in den ersten Jahren zu Konstanz, und in den obern Klassen, dem so genannten philosophischen Cursus (Logik und Physik), zu Augsburg.

Die damalige Schulbildung auf den katholischen Gelehrtenschulen, welche auf der allgemein geltenden, aus dem römischen Alterthum herrührenden Tradition beruhte, wird zwar in Vergleich mit dem Vielerlei, was jetzt in unsern Gelehrtenschulen getrieben wird, von Manchen als dürftig oder ungenügend betrachtet; sie hat aber dennoch große Vorzüge, durch ihren naturgemäßen Gang, durch ihre Beschränkung auf das Wesentliche, und durch die regelmäßige und bessere Pflege der philosophischen Wissenschaften. Gerade die damals noch im Ganzen in den Schulen des katholischen Deutschlands gelehrte aristotelisch-scholastische Schulphilosophie war für den Zweck einer gelehrten und wissenschaftlichen Vorbildung sehr geeignet, was auch von dem Philosophen Hegel in einem Gutachten über den propädeutischen philosophischen Unterricht ausdrücklich anerkannt wird.

Die häusliche Erziehung des jungen Hermann war in Uebereinstimmung mit dem Wirken dieser katholischen Schulen, und hatte durchaus den Charakter christlicher, katholischer Frömmigkeit. Noch in seinem hohen Alter sprach Erzbischof Hermann niemals ohne Rührung von dem frommen Sinne seiner Eltern, und von der Erziehung in dem gleichen Geiste welche sie ihm angedeihen ließen. Besonders rühmte er mit der innigsten Dankbarkeit das Wirken und den Einfluß seiner Mutter auf ihn; eine Erscheinung, welche man in der Jugendgeschichte ausgezeichneter Männer so oft

wahrnimmt. Als zweijähriges Kind that der kleine Hermann einen Fall, der ihn so beschädigte, daß man ihn für verloren hielt. Die Mutter betete so inbrünstig für die Erhaltung ihres Kindes, daß die fromme Familie diesem Gebete die Rettung des schon allgemein für verloren gehaltenen Söhnchens zuschrieb. Als Jüngling hatte er wiederholt einen Blutsturz, der ihn dem Tode nahe brachte. Wer hätte denken sollen, daß er nach solchen Vorkommnissen ein fast hundertjähriges Alter erreichen würde? Er war zu einer besondern Mission bestimmt und in diesen Gefahren bewahrt worden.

Seine Universitätsstudien legte er an der Universität zu Wien zurück, wo er sich dem Studium der Rechtwissenschaft widmete (1790—93). Damals herrschte dort die josephinische Richtung in der wissenschaftlichen Betrachtung der Staats- und Rechts-Verhältnisse vor. Diese geistige Atmosphäre, in der sich der junge Studirende bewegte, hatte jedoch nicht den geringsten nachtheiligen Einfluß weder auf dessen Sittenreinheit, noch auf dessen katholische Gläubigkeit und Frömmigkeit. Aber diese Richtung wurde ihm doch bekannt, und die derselben angehörigen Ideen, wenn er auch das widerkirchliche Element in denselben nicht annahm, machten doch in seiner Umgebung ihre Wirkungen geltend, ähnlich wie später die analogen Ideen der wessenberg'schen Bisthumsverwaltung.

Nach den beendigten Universitätsstudien widmete er sich der juristischen Praxis bei seinem Vater zu Aulendorf. Er erwarb sich die juristische Doctorwürde durch eine Prüfung an der Universität Dillingen. Dadurch, so wie durch seine praktische Tüchtigkeit als Jurist, eröffnete sich ihm eine hoffnungsreiche Laufbahn auf diesem Gebiete. Aber sein innerer Beruf führte ihn auf einen anderen Weg. Er verließ den Dienst der Themis, studirte Theologie und wurde zum Priester geweiht (1797). In dieser Eigenschaft trat er

in den Besitz eines Kanonikates zu St. Johann zu Konstanz, das ihm schon früher zugesichert worden war.

Nach einigen Jahren (1802) trat er als Assessor in das bischöfliche Ordinariat, wo sich sofort seine Geschäftstüchtigkeit so bewährte, daß er nicht lange nachher zum geistlichen Rath und dann zum bischöflichen Official ernannt wurde (1806). Der Churerzkanzler, Erzbischof von Mainz, Karl von Dalberg, nach Errichtung des Rheinbundes Fürstprimas, war damals Bischof von Konstanz, und Freiherr Ignaz von Wessenberg des Bischofs Generalvicar, dem derselbe, selbst abwesend von Konstanz, die ganze Leitung der Diöcese überließ. In dieser Stellung als Official der bischöflichen Curie blieb Hermann von Vicari bis zur Aufhebung des Bisthums Konstanz und Gründung des Erzbisthumes Freiburg (1827).

Es kann auffallen, daß Hermann von Vicari so lange neben und mit dem Generalvicar von Wessenberg zusammenwirkte, da er doch selbst als Erzbischof in seiner Diöcese in einem ganz andern Geiste als der genannte Generalvicar und nachherige Bisthumsverweser wirkte. Wenn auch Erzbischof Hermann in jener früheren Periode die Ansichten des Herrn von Wessenberg in gutem Glauben mit ihm getheilt hätte, später aber durch Erfahrung, fortgeschrittene Einsicht und ganz besonders durch Aussprüche und Weisungen des apostolischen Stuhles eines Bessern belehrt, diesen Weg verlassen und den richtigen kirchlichen Weg eingeschlagen hätte: so wäre sein Irrthum zu entschuldigen, sein Verlassen des Irrthums sehr zu loben. Es verhält sich aber nicht einfach so: wir sind es dem Andenken des Erzbischofes um so mehr schuldig, über sein Verhältniß zu dem Generalvicar von Wessenberg einige nähere Aufklärung zu geben, da es nicht an irrigen und übelwollenden Beurtheilungen dieses Verhältnisses fehlt.

Zuerst ist zu bemerken, daß Freiherr von Wessenberg als Generalvicar und Bisthumsverweser seine Anordnungen in

der Regel für sich allein und selbstständig ohne Berathung mit seinem Ordinariate vornahm. Auch standen die beiden Männer, der Generalvicar und der Official, wenn auch in einem ganz guten und freundlichen, aber doch nicht in einem so vertrauten Verhältnisse zu einander, daß sie außeramtlich, im Privatverkehr über Fragen und Grundsätze der geistlichen Regierung der Diöcese sich eingehend unterhalten hätten. Es könnte also auch ein strengerer Richter dem Official nur den Vorwurf machen, daß er nicht in dem Ordinariate eine entschiedene, laute Opposition gegen den Generalvicar erhob. Dieses wird man aber sehr begreiflich und gerechtfertigt finden durch die Erwägung, daß Herr von Wessenberg als Generalvicar und Bisthumsverweser formell seine Befugnisse nicht überschritt; daß er eine allgemein verehrte Persönlichkeit war; daß er unter manchen bedenklichen und verkehrten Maßregeln, auch gute und ersprießliche traf; daß er, wenn auch vom rechten Maaß und Weg abirrend, doch die besten Absichten hatte, welche Ueberzeugung von ihm seine ganze Umgebung theilte. Dazu nehme man noch den liebevollen, bescheidenen Charakter Hermann's von Vicari. Niemand wird unter diesen Umständen gegen ihn eine ernste Anklage erheben können deßwegen, weil er nicht als entschiedener Oppositionsmann gleich Anfangs gegen die Wessenbergische Richtung auftrat, deren üble Folgen sich erst später recht deutlich zeigten.

Bei der Errichtung des Erzbisthums Freiburg trat er hier ein als Domcapitular und Generalvicar des ersten Erzbischofes von Freiburg, Bernhard Boll. Er wurde nach dem Abgange des Domdecan Burg, der auf den bischöflichen Stuhl von Mainz erhoben wurde (1830), dessen Nachfolger in dieser Dignität, darauf im Jahre 1832 als Bischof von Makra in partibus infid. zum Weihbischof consecrirt.

Die Schwierigkeiten, welche die Kirchenregierung der Diöcese Freiburg in den ersten Jahrzehnten umgaben, waren ungemein groß. Die Gründung der oberrheinischen

Kirchenprovinz war nach so vielen Jahren der Verhandlungen und des Kampfes endlich zu Stande gekommen. Den größten Theil an diesem Erfolg hatte der damalige Großherzog Ludwig von Baden, der sich persönlich für das Zustandekommen des Erzbisthums Freiburg sehr lebhaft interessirte und mit aller Entschiedenheit seinen Willen dafür geltend machte. Ihm glaubte man daher eine besondere Dankbarkeit schuldig zu sein, und diese Dankbarkeit durch Beachtung seiner Wünsche möglichst bethätigen zu müssen. Dazu kam, daß unter den Geistlichen, und um so mehr unter den Laien, das katholische Bewußtsein durch den Zustand in Staat und Kirche, wie sich derselbe seit einem Menschenalter gestaltet hatte, sehr abgeschwächt und getrübt worden war. — Forderungen und Einrichtungen der Kirche, welche sonst in der katholischen Welt allgemein als zulässig und nothwendig gelten, erschienen einem großen Theile der Bevölkerung, um so mehr den liberalen Stimmführern und den bureaukratischen Staatsdienern, als übertriebene, überspannte klerikale Ausschreitungen.

So läßt es sich erklären, daß unter Erzbischof Bernhard Boll nicht mehr geschehen konnte, um der Kirche die ihr gebührende Freiheit und Selbstständigkeit zu erringen. Doch fühlte Bischof Bernhard, ein früherer Cistercienser, der noch bessere Zeiten gesehen hatte, tief das Drückende seiner Lage, und bat bei dem Papste um Ermächtigung auf seinen erzbischöflichen Stuhl resigniren zu dürfen, nicht lange vorher ehe er starb (1836). Bei der Wahl seines Nachfolgers, des Erzbischofs Ignaz Demeter, mischte sich die weltliche Regierung auf eine sehr auffallende, beklagenswerthe Art in die Wahl.

Der Generalvicar und Weihbischof von Vicari litt gleichfalls nicht wenig unter diesen Verhältnissen. Er ermangelte nicht, wo sich Gelegenheit dazu ergab, die Rechte und Interessen der Kirche zu wahren; aber bei der voraussichtlichen Erfolglosigkeit eines entschiednern Auftretens gegen die Re-

gierung und als ein Mann des Friedens und der Versöhnlichkeit, war er stets geneigt den Weg der Güte zu versuchen, um das gewünschte Ziel einer bessern Behandlung der Kirche durch den Staat zu erreichen. In diesem Sinne ging er sogar so weit, bei der Wahl dem Commissär der Regierung, welche Vicari's Wahl nicht wünschte, im Voraus eine Erklärung zu geben, daß er eine auf ihn fallende Wahl nicht annehmen würde. Dennoch aber sollte er den erzbischöflichen Stuhl besteigen. Nach Ignaz Demeters Tod wurde er ohne Einsprache der Regierung von dem Domcapitel zum Erzbischof gewählt und von dem Papste bestätigt (1843).

Mit ihm sollte eine neue Aera des Bisthums beginnen. Schon bald nach dem Tode des Erzbischofes Bernhard traten Anzeichen einer Aenderung und Besserung der katholischen Zustände in Baden hervor. Freiherr Heinrich von Andlaw brachte das Bedürfniß und den Rechtsanspruch der katholischen Kirche in Baden auf mehr Freiheit und Selbstständigkeit in der ersten Kammer der badischen Ständeversammlung wiederholt zur Sprache (1837 und 1839) und bewirkte dadurch wenigstens von Seiten der Regierung einige Berücksichtigung der Wünsche und Forderungen der Katholiken. Die Nachgiebigkeit und das zu große Vertrauen des Erzbischofs Ignaz Demeter auf die Absichten der Regierung verhinderten den edelen Freiherr in der Kammer seine Rechtsforderungen für die Katholiken so kräftig und eingehend fortzusetzen, als er dazu entschlossen war. Doch suchte die Regierung das Unrecht und das Aergerniß, das sie früher durch die Unterstützung widerkirchlicher theologischer Lehrer an der Universität Freiburg sich hatte zu Schulden kommen lassen, dadurch wieder gut zu machen, daß sie bessere, kirchlich gesinnte theologische Lehrer an die Universität brachte. In diese Zeit fällt die Berufung und Anstellung Hirschers, Staudenmaiers, Schlengers in der dortigen theologischen Facultät. Dadurch kam ein neuer, besserer Geist in die künftigen Priester. Das für die Katholiken Badens Epoche

machende Buch: „Die katholischen Zustände in Baden. Regensburg, Manz 1841. Zweite Abtheilung. Ebendas. 1843.“ (Letztere als Erwiederung gegen eine Gegenschrift unter demselben Titel, von Nebenius. Carlsruhe, Müller. 1842.) klärte viele Katholiken auf und zeigte ihnen das alte Unrecht, das man ihrer Kirche in Baden angethan hatte, und die Gefahren, welche ihre Existenz bedrohten.

So wurde der Weg zu einer bessern Zukunft angebahnt. Erzbischof Hermann zeigte bald, daß er dazu berufen war, für das Herbeiführen dieser bessern Zukunft zu wirken.

Die Frage wegen der gemischten Ehen gab dem Erzbischof Hermann die erste hervortretende Gelegenheit, und legte ihm die Pflicht auf, für die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt auf ihrem Gebiete einzustehen und sie gegen die Staatsgewalt zu vertheidigen (1845). Er that dieses mit Festigkeit und mit Erfolg. Die frühere laxe und fehlerhafte Praxis wurde aufgegeben, und die richtige, auf den Weisungen des apostolischen Stuhles beruhende Praxis, ungeachtet der Einsprache der Staatsgewalt aufrecht erhalten. In diesem und dem folgenden Jahre bei den Umtrieben der Ronge'schen Secte, welche in Deutschland so vielen Lärm machte, hatte der Erzbischof die Befriedigung, die feste und gute Haltung seines Klerus und der großen Masse der Gläubigen diesen Verführungen gegenüber wahrzunehmen. Als auf dem badischen Landtag von 1846 eine Motion auf politische Gleichstellung der neuen Secte mit den anerkannten beiden christlichen Confessionen gestellt wurde, kamen von allen Seiten her von den Katholiken des Landes Petitonen dagegen an die Kammer, so daß die Regierung sich veranlaßt fand, die Kammer aufzulösen. Leider fehlte damals den Katholiken bei den neuen Wahlen die nöthige Organisation und zusammenwirkende Energie, so daß die neugewählte Kammer die meisten früheren Deputirten wieder zurückbrachte.

Bald sollte aber ein anderes größeres politisches Ereig-

niß auf dem europäischen Welttheater dazu dienen, der katholischen Kirche in Deutschland mehr Freiheit und Selbstständigkeit zu verschaffen: das Jahr 1848 kam und mit ihm die französische Februar-Revolution. In der allgemeinen Erschütterung und Betäubung, welche damals die Regierungen und das Volk in Deutschland erfaßten, erkannte der deutsche Episcopat, wie durch höhern Beistand gestärkt und geleitet, sogleich mit einer bewunderungswürdigen Ruhe, Klarheit und Sicherheit des Geistes die Zeichen der Zeit sowie die Mittel, welche zur Erhaltung der Kirche und zur Erhebung aus ihrem widerrechtlich herbeigeführten Zustande der Unterdrückung und Beschränkung, zu ergreifen waren. Die Versammlung der Bischöfe zu Würzburg fand statt, welche durch ihre Berathungen und Beschlüsse, ausgesprochen in dem Hirtenbriefe an das katholische Volk und in einer Denkschrift, für die Kirche in Deutschland eine neue Epoche begründete (October 1848). Erzbischof Hermann von Freiburg war unter den zu Würzburg versammelten Bischöfen. Er wurde von Gott gewürdigt, zuerst und in ausgezeichnetem Maaß, für die Wahrheit und das Recht der Kirche, welche durch die Stimme der Bischöfe auf's Neue verkündet worden waren, als Bekenner einzustehen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den Kampf für die gerechte Sache der Kirche, welchen Erzbischof Hermann eine Reihe von Jahren hindurch mit so viel Muth, Standhaftigkeit, Einsicht, und gesegnetem Erfolg führte, wenn auch in noch so kurzem Umrisse hier darzustellen. Von der zu Freiburg stattfindenden Versammlung der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz im Februar des Jahres 1851 an bis zu seiner Verhaftung im Mai des Jahres 1854, stand er gleichsam immer wie auf einem Schlachtfelde; und als endlich nach jahrelangem Harren durch die Convention zwischen dem apostolischen Stuhle und dem Großherzog von Baden vom Juli 1859 der Streit geschlichtet und der Friede gesichert schien, da fing nach wenigen Monaten durch die

unverantwortliche einseitige Aufhebung dieses Staatsvertrages der Kampf auf's Neue an, und dauerte mit wenigen unterbrechenden Pausen bis zu dem Tode des Erzbischofes fort.

Die große Bedeutung, welche dieser badische Kirchenstreit für die katholische Kirche in Deutschland, ja für die Kirche im Allgemeinen hat, da hier die Gegensätze zwischen dem Recht der Kirche und den Ansprüchen des modernen Staates theoretisch und praktisch auf das bestimmteste hervortraten, so wie der Standpunkt und das Wirken des Erzbischofes Hermann in diesem Kirchenstreite, haben seinem Namen ein ruhmvolles und dankbares Andenken in der Geschichte der Kirche für alle Zeiten gesichert. Der Erzbischof schöpfte bei diesem Kampfe Muth, Kraft und Erleuchtung aus seiner wahren und tiefen Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, aus seinem lebendigen Glauben und Vertrauen auf die der Kirche und den Oberhirten der Gläubigen gegebenen Verheißungen, aus den übereinstimmenden Aussprüchen des zu Würzburg versammelten deutschen Episcopates, so wie noch insbesondere der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, welche wiederholt um ihn zu Freiburg sich versammelten. Er wurde dabei unterstützt und gehoben durch die Billigung und die Weisungen des heiligen Vaters zu Rom, durch die tröstenden und lobenden Zuschriften, welche zweihundertvierzig Bischöfe dem heldenmüthigen Bekenner zusendeten; durch die Haltung seines Klerus, welcher, nachdem eine Anzahl aus demselben im Anfange bei Gelegenheit des Trauergottesdienstes für den Großherzog Leopold (1852 im Mai) etwas gestrauchelt ihren Irrthum aber erkannt hatten, sich mit der größten Einmüthigkeit und Treue um seinen Oberhirten schaarte. Ungeachtet alles Dessen war der von Erzbischof Hermann für seine Kirche unternommene Kampf bei seinem ersten Beginne ein kühnes Wagstück und bei seiner Fortsetzung ein Werk voll Mühe und Arbeit, voll Kummer und Sorgen. Denn was stand Alles dem Erzbischofe entgegen! Eine über ein Menschenalter hinausreichende, wenn

auch hie und da mit einem leisen Proteste angegriffene, aber doch in voller Wirksamkeit bestehende falsche Praxis; eben solche landesherrliche Gesetze und Verordnungen; ein völliges Abhandengekommensein der einfachsten Wahrheiten über das Recht und die richtige Stellung der Kirche in dem Bewußtsein sowohl der Regierenden als des größten Theiles der katholischen Laien und selbst mancher Geistlichen; dadurch die Verkennung der Absichten des Erzbischofes, Angriffe, Verunglimpfungen und Schmähungen aller Art. Dazu füge man noch die Erinnerung, daß dieser muthige und standhafte Kämpfer, daß dieser Steuermann, der das Schiff seiner Kirche auf einem so sturmbewegten Meere lenkte, zur Zeit, als der Conflikt im Jahre 1853 die drohendste Wendung nahm, ein Greis von achtzig Jahren war. Bei der Betrachtung dieses Schauspiels kann der gläubige Christ nicht anders als den höhern Beistand dankend und tiefgerührt erkennen, welcher der Kirche und den Nachfolgern der Apostel verheißen worden ist. Aber auch der Philosoph und Denker muß die innere Macht der Ideen und die Vortrefflichkeit der Institutionen bewundern, welche einem greisen Bischof eine solche innere Stärke und seinem Auftreten und thatkräftigen Vorwärtsschreiten einen so festen und sichern Boden gewährten.

Die Verfahrungsweise des Erzbischofs bei der Vindication der von der weltlichen Gewalt seit so vielen Jahren der Kirche entzogenen Rechte, war dem Plane nach ebenso besonnen und weise, als kräftig und standhaft in der Ausführung. Erst nachdem die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz sich von den Erschütterungen des Jahres 1848 wieder erholt hatten, traten seine Suffraganbischöfe mit ihm zu Freiburg zusammen, um ihre Bitten und Rechtsforderungen, auf den Grund der Würzburger Beschlüsse, an die betreffenden Regierungen zu richten (Februar 1851). Erst nach Jahresfrist, als ihnen keine Antwort zugekommen war, erfolgte von ihrer Seite eine erinnernde Vorstellung

an die Regierungen. Wieder wartete der Erzbischof mit seinen Suffraganbischöfen ein ganzes Jahr lang. Dann kamen die badischen Verordnungen vom März 1853, welche das alte Princip und System der Staatsbevormundung über die Kirche ganz beibehielten, während doch anderwärts in Deutschland das Princip der bessern Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche schon in's Leben getreten war. Nur wenige, ganz unbedeutende Modificationen des bisherigen Zustandes sollten eintreten: die Rechtsforderungen und Bitten des Erzbischofes und der übrigen Bischöfe waren auf diese Art zurückgewiesen. Jetzt war die Zeit des Handelns gekommen. Der Erzbischof mit seinen Suffraganen erklärte, daß er, durch seine Pflicht dazu genöthigt, von nun an sein bischöfliches Amt führen werde nur nach dem katholischen Dogma und der darauf beruhenden Verfassung der katholischen Kirche (April 1853), und eine zweite Denkschrift des oberrheinischen Episkopates setzte die Rechtsansprüche der Kirche noch einmal mit bewunderungswerther Klarheit, Ruhe und Kraft auseinander (Juni 1853), gestützt auf die göttliche Mission der Kirche, auf die Gefahren und Nachtheile des bisherigen widerrechtlichen Zustandes, auf das positive, durch völkerrechtliche Verträge gewährleistete Recht, auf die von den Regierungen angenommene vertragsmäßige päpstliche Bulle (Ad dominici gregis custodiam 1827), auf die neuen Verfassungsveränderungen in Deutschland.

Erst nachdem auch dieser letzte Schritt vergeblich war, so begann nun der Erzbischof auf dem sichern, festen Boden des Rechtes und der Pflicht stehend, thatsächlich voranzuschreiten, nach Maßgabe der früher geschehenen Ankündigung. Er machte Gebrauch von seinem bischöflichen Rechte durch die Besetzung von Pfründen, Prüfung der Theologen ohne Zuziehung von Regierungscommissären, und so in seinen übrigen Amtshandlungen. Aengstliche Gemüther und solche, in denen ein weniger starkes Rechtsgefühl war, mochten im Anfange glauben, es sei bedenklich, sich über Verordnungen

der weltlichen Gewalt hinauszusetzen, und das Unternehmen selbst sei nicht durchführbar. Aber bald mußte auch der einfachste Verstand einsehen, daß es sich hier nicht entfernt um Widersetzlichkeit gegen die Staatsgewalt auf ihrem Gebiete handele, sondern um abgedrungene Nothwehr der Kirche gegen ganz offenbar und unbestreitbar widerrechtliche Angriffe und Verletzungen, die man nothgedrungen, wenn auch mit wiederholten Verwahrungen und Protestationen, nur zu lange bis dahin ertragen hatte, deren Fortdauer aber mit dem fernern Bestehen der Kirche unvereinbar war. Diese Nothwehr war pflichtmäßig geboten, mochte der Erfolg auch sein, welcher er wolle; der Erfolg sprach jedoch für den eingeschlagenen Weg, und es ist kein Zweifel, daß es keinen anderen Weg zu bessern Zuständen zu gelangen gab, als gerade nur diesen. Aber allerdings es war ein langer, schwerer, sorgenvoller Weg.

Das Verdienst des greisen Erzbischofs Hermann, der diesen Weg so vieler Leidensstationen so muth- und vertrauensvoll einschlug und mit solcher ausdauernden Standhaftigkeit fortsetzte, erscheint um so größer, wenn man dabei einen Blick auf seine Persönlichkeit und seinen persönlichen Charakter wirft. Dieses wollen wir jetzt zu thun versuchen.

Wer von dem badischen Kirchenstreit nur nach seinem äußeren Verlauf Kenntniß nimmt, der wird den Erzbischof von Freiburg, wenn er nicht vorher ihn persönlich kennen gelernt hat, sich denken als einen katholischen Prälaten voll Selbstgefühl, als eine heroische, imponirende Persönlichkeit, von einem energischen, dominirenden Auftreten. Von allem Dem finden wir bei dem Erzbischofe gerade das Gegentheil. Er war bescheiden und demüthig in ungewöhnlichem Grade, für Manche bei dem ersten Anblicke selbst mehr als seiner Würde angemessen schien. Diese Bescheidenheit war aber eine reine und aufrichtige, diese Demuth eine ernstgemeinte, wahrhaft christliche Demuth. Dabei hat man nicht zu vergessen, daß seine Jugendzeit in eine der jetzigen Welt

fern liegende Periode fällt, in eine Zeit, wo der gesellschaftliche Ton des Umgangs viel rücksichtsvoller und die Höflichkeit mit mehr Formen umgeben war als jetzt. Diese Bescheidenheit und Demuth hatte aber ihre Quelle in der aufrichtigen und tiefen Frömmigkeit, sowie in dem überaus liebevollen Herzen des Erzbischofs. Er war eine lautere, kindliche Natur voll Liebe gegen alle Menschen; er vermied nicht blos auf das sorgfältigste Jemanden zu verletzen oder zu vernachlässigen, sondern er fühlte sich gedrungen gegen Jedermann wohlwollend, freundlich und dienstbereitwillig zu sein. Daher auch seine große Wohlthätigkeit; er war ein wahrer Vater der Armen und Bedrängten.

Was war es also, das diesem bescheidenen, demüthigen, sanften Charakter jenen Muth und jene Stärke im Kampfe für die Kirche verlieh? Es war eben jene lebendige christliche Frömmigkeit, die in ihm wirkte, es war seine strenge Gewissenhaftigkeit; sein fester, lebendiger Glaube, sein Vertrauen auf Gott und auf die der Kirche gegebenen Verheißungen. Einmal auf diesem Standpunkt stehend, hatte er nicht weiter zu suchen und zu zweifeln, welche Wege er zu wählen hatte. Der Weg, den er zu gehen hatte, war ihm vorgezeichnet durch die Verfassung und das Recht der Kirche, was er genau kannte; durch die Beschlüsse des zu Würzburg versammelten Episkopates; durch die mit seinen Suffraganbischöfen gehaltenen Berathungen und gefaßten Beschlüsse; durch die Aussprüche und Weisungen des apostolischen Stuhles, durch die kundgegebene Beistimmung eines so großen Theiles des katholischen Episkopates aus fast allen Ländern der Christenheit. Es ist daher eine große Verblendung oder eine abscheuliche Verläumdung, wenn die kirchenfeindliche Parteisucht in öffentlichen Blättern zu äußern wagte: der greise Erzbischof handele nicht mit voller Selbstständigkeit; er werde durch seine Umgebung geleitet und gleichsam zum Kampfe angetrieben. Solche Beurtheiler können freilich nicht begreifen, daß ein frommer Christ, daß ein frommer, glau-

bensstarker Bischof zugleich demüthig und doch ein heldenmüthiger Bekenner und selbst Martyrer sein kann. Ebenso wenig kennen sie den Geist und die Verfassung der katholischen Kirche, welche ihren Vorstehern durch die Weihe das Bewußtsein einer höhern Kraft mittheilt, zugleich aber auch durch die feste Consequenz des kirchlichen Systems einen sichern Boden und zuverlässige Richtpunkte, welche jedem pflichttreuen und gewissenhaftem Bischof das Voranschreiten erleichtern, ja genau vorzeichnen. Das war aber von Anfang an gerade der Fehler in den maßgebenden Kreisen zu Karlsruhe, daß man in diesem Conflikte immer nur allein einen gutmüthigen, überbescheidenen Greis vor sich sah, und in der fixen Idee einer vermeintlichen Camarilla befangen war. Aber man mißkannte ganz den persönlichen Charakter des Erzbischofes, wie seinen Charakter als katholischer Bischof; man vergaß, daß dieser anspruchslose Greis sich auf den festen Boden der kirchlichen Verfassung gestellt, und den Rückhalt der ganzen katholischen Kirche für sich hatte. Die Wahrheit ist, daß Erzbischof Hermann eine klare und genaue Kenntniß der Verfassung und der Rechte der katholischen Kirche und den festen Willen hatte, darnach zu handeln; daß er selbst und selbstständig in diesem Sinne seine Schritte bemaß, seine Gehülfen und Diener wählte, denen er nicht mehr einräumte, als Jeder, der in einem großen Gebiete Vieles zu leiten und anzuordnen hat, dieses thut und zu thun genöthigt ist; daß er aber bis in sein höchstes Alter die Kraft und Klarheit des Geistes behielt, um alle principiellen Fragen, nach dem von ihm eingeschlagenen Wege selbst zu beurtheilen und zu entscheiden. Für einen katholischen Bischof, welcher den Willen hat und festhält, genau nach den Grundsätzen und Vorschriften der Kirche sich zu richten, ist dieses auch gar keine so schwierige Aufgabe; es ist eine viel einfachere und leichtere Aufgabe, als erkünstelte und unwahre Compromisse zu versuchen.

Dem reinen, wohlwollenden Gemüthe des Erzbischofs

entsprechend war die freundliche, harmlose Heiterkeit, die ihm eigen war, wenn nicht ernste Geschäfte und schwierige Sorgen ihn in Anspruch nahmen. Er konnte dann an scherzhaften Räthseln seine Unterhaltung haben und selbst solche ersinnen. Die Cultur der Reben und Baumzucht gehörte zu seinem Vergnügen. Er war der erste Rebpflanzer am Bodensee, welcher Anstrengungen zur Verbesserung des dortigen Weinbaues und zur Einführung edlerer Rebsorten machte. Ein jährlicher Ausflug in die Schweiz war für ihn die liebste Erholung, wobei er große Wanderungen zu Fuß unternahm. Er setzte diese Excursionen fort bis beinahe zu seinem neunzigsten Lebensjahre. Durch solche Bewegung in freier Luft und bei großer Mäßigkeit erhielt sich seine Gesundheit und Rüstigkeit bis an das Ende seiner Tage. Nur sein Gesichtssinn nahm in seinem höheren Alter ab.

Sein langes, frommes, wohlangewendetes Leben, welches ruhmvoll hervorleuchtete in seinem späten Greisenalter, in einem Alter, das Wenige erreichen, und das diejenigen, welche es erreichen, in stiller Ruhe hinbringen, — dieses Leben endigte und krönte ein schöner Tod. Er hatte noch die Freude erlebt, einen Priester seiner Wahl und seines Vertrauens als Domdekan eingesetzt, als Weihbischof consecrirt und als seinen Generalvicar im Amte zu sehen. Darauf erlebte er noch wenige Tage nachher das fünfundzwanzigjährige Jubiläum seiner Inthronisation als Erzbischof — ein Fest, das von hohen Fürsten durch Zeichen der Anerkennung verherrlicht und durch Beweise von Liebe und Verehrung von so vielen Seiten her ausgezeichnet wurde. Am ersten Tage des heiligen Osterfestes brachte er noch wie täglich das heilige Meßopfer in seiner Hauskapelle dar. Gegen Abend dieses Tages erkrankte er und in der Nacht des darauf folgenden Ostertages verschied er mit den heiligen Sakramenten versehen, bei vollem Bewußtsein, sanft und schmerz-

los [1]). Erzbischof Herrmann hat für das Recht und die Freiheit der Kirche in seiner Diöcese unermüdet, glorreich und nicht ohne vielfach gesegneten Erfolg gekämpft und gelitten. Dennoch aber ist er aus diesem Leben geschieden, ohne das erwünschte Ziel vollständig erreicht zu haben. Der Geist der ungerechten, büreaukratischen Bevormundung der Kirche durch die weltliche Regierungsgewalt hat immer noch, gleich einem unheimlich wiederkehrenden Gespenst, den Schauplatz seines früheren Wirkens nicht ganz verlassen; die Gegner der Kirche suchen den nicht so großen Theil von Freiheit, welchen sie der Kirche haben einräumen müssen, dadurch nutzlos zu machen, daß sie die Pfarrschulen der christlichen Gemeinde, die nach Geschichte und Recht mit der Kirche verbundene Zubehörden und kirchliche Stiftungen, möglichst von der Kirche trennen, und auf diese Weise das religiöse und kirchliche Bewußtsein des Volkes zum großen Schaden der Gesellschaft und der wahren Volksbildung abschwächen und in Verwirrung bringen. Doch auch so geben wir die Hoffnung nicht auf, daß die bessere Einsicht über das Verhältniß zwischen Staat, Kirche und Schule, welche anderwärts in Deutschland sich geltend gemacht hat, endlich auch in dem hierin noch zurückgebliebenen Großherzogthum Baden durchdringen wird.

Erzbischof Herrmann hat die Früchte seiner Arbeiten und Kämpfe nicht vollständig und ruhig genießen können; aber die Saat, die er ausgestreut hat, wird wachsen und reifen. Erzbischof Herrmanu ist von uns geschieden; aber sein Geist wird bei uns bleiben. Carl Zell.

---

1) S. Erinnerung an Jubelfeier und Hingang weiland Seiner Excellenz des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Herrmann von Freiburg. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung. 1868. — Die von dem Hochwürdigsten Herrn Bischof von Mainz beim Jubiläum gehaltenen Festrede ist eben daselbst unter dem Titel: Stellung und Pflicht der Katholiken im Kampfe der Gegenwart erschienen.

XXXIV.

Studien über die italienische Philosophie in der Gegenwart.

Hegel in Italien.

IV.

Die philosophische Reaction gegen den Hegelianismus. — Allgemeine Charakteristik derselben. — Die beiden Grundrichtungen der nationalen italienischen Philosophie in der Gegenwart. — Die thomistischen Gegner: Baron de Grazia, Sanseverino, Liberatore, Prisco. — Die Häupter der modernen liberalen Schule: Rosmini, Gioberti und Mamiani. — Der Kampf der Rosminianer wider Hegel: Guis. Allievo und seine antihegelischen Schriften. — Der Widerstand der Giobertianer im Süden: Galasso, Di Giovanni — ihre Werke. — Conti und P. Dotti. — Schlußwort.

Die bisherige Darstellung muß die Frage hervorrufen: Ging diese Einführung und Verbreitung der deutschen Philosophie auf der italienischen Halbinsel ohne allen Widerstand vor sich? Haben sich der fremden Strömung von Seiten der einheimischen nationalen Wissenschaft keine Gegensätze entgegengestellt, und welche? Wir würden die Geschichte Hegel's in Italien nicht in ihrer ganzen concreten Thatsächlichkeit erkennen, wenn wir nicht, sei es auch nur in unvollkommener Skizze, die wissenschaftliche Reaction berücksichtigen würden, welche diese fremde Philosophie in den Reihen der nationalen Philosophen hervorgerufen hat. Dieser Widerstand ist vorhanden seit dem ersten Auftreten der hegel'schen Philosophie, und ist heutzutage mehr denn je zum offenen Kampfe geworden. Die Gegner appelliren an die Traditionen der einheimischen Philosophie und fordern alle philosophischen Kräfte der Halbinsel zum Schutze und zur Vertheidigung derselben auf wider den fremden Eindringling: denn der Hege-

lianismus sei die Negation der nationalen Philosophie Italiens. „Auch unsere speculative Bewegung," so ruft einer dieser Gegner, „hatte gleichwie die politische ihre excessiven Neuerer, welche sie von ihrem natürlichen Ziele ablenkten. Man will, daß der italienische Gedanke den Faden des Zusammenhanges, der ihn mit seiner Vergangenheit verbindet, gewaltsam abschneide; daß er seine constitutive Wesenheit verläugne und die Form und sogar den Inhalt seines neuen Lebens von Außen entlehne, kurz, daß er sich selbst vernichte, um sodann wie durch einen Zauber aus Nichts zu erstehen, in seinem ganzen Wesen umgestaltet und von dem früheren italienischen Gedanken nichts mehr an sich tragend, als den leeren Namen [1])." Die Gegner fassen also den Kampf wider den Hegelianismus als einen Kampf um Sein oder Nichtsein der italienischen Philosophie, scheiden sich aber selbst wieder in zwei Hauptrichtungen, die wir der Kürze wegen die alt- und neuitalienische Schule nennen können. Die Einen nämlich führen ihre speculativen Traditionen zurück auf die großen Philosophen und Theologen des Mittelalters und verehren namentlich den heiligen Thomas als Führer und Vorbild in dem von ihnen unternommenen Restaurationswerke der Philosophie; die andere Richtung verwirft zwar diese wissenschaftlichen Ahnen nicht, aber sie sieht in den neueren Philosophen Italiens: Galuppi, Rosmini, Gioberti und Mamiani die ächten Erben und Fortbildner der alten Schule, und betrachtet sie daher als die wahren Repräsentanten der italienischen Philosophie, an welche zunächst die weitere Entwickelung anzuknüpfen habe. Beide Richtungen haben sich mit Eifer gegen Hegel gewendet und nicht unbedeutende Kräfte in den Kampf geschickt.

Vom Standpunkte eines erneuerten Thomismus aus kämpft insbesondere die katholische Philosophenschule zu Nea-

1) Allievo: L'Hegelianismo, la scienza e la vita. Mil. 1868. pag. 8.

pel. Bereits im Jahre 1850 erschien daselbst eine ziemlich umfangreiche kritische Schrift gegen die hegel'sche Logik: Discorsi sulla Logica di Hegel e sulla Filosofia speculativa [2]). Der Verfasser derselben, Baron de Grazia, ein Laie und bis zu seinem vierzigsten Jahre Militär, verließ den Dienst der Waffen, um sich dem Studium der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie zu widmen. Er gehörte als einer der ersten in die Reihe jener Männer, welchen der Ruhm gebührt, in Mitte einer Menge von Vorurtheilen und zu einer Zeit, da die neuitalienische Strömung der Philosophie am höchsten ging, die Philosophie aus dem Labyrinthe unsicherer, sich wechselseitig bekämpfender Meinungen auf die solide Grundlage der alten Schule zurückgewiesen, die Nothwendigkeit der Wiederherstellung einer wahrhaft italienischen Philosophie unter den Auspicien des Katholizismus offen ausgesprochen und deren Verwirklichung angebahnt zu haben. Die Philosophie, sagt er, soll die nebelichten Abstractionen der neueren Systeme verlassen und mit Betrachtung der Thatsachen beginnen; sie muß sich gründen auf die Einheit der beiden Elemente von Erfahrung und Vernunft — eine Einheit, welche sich bereits verwirklicht findet in den Schriften des Aquinaten. De Grazia setzt daher zuerst die wahre philosophische Methode auseinander, indem er sie durch das Beispiel der Scholastik beleuchtet; zeigt sodann, wie die Schule selbst allmälig von dieser Methode sich entfernt und dadurch Veranlassung gegeben habe zu den vielfachen Neuerungen der späteren Zeit. Indem er sofort diese neuen Methoden kritisch untersucht, weist er die Absurdität der Hegel'schen Logik nach, wendet sich aber zugleich gegen die Systeme von Lamennais, Gioberti und Rosmini.

Dieselben Grundsätze wiederholte de Grazia mit aller Entschiedenheit in einem zweiten Werke, welches einen ausführlichen Entwurf seiner Philosophie enthält: Prospetto

2) Napoli 1850; un vol. di. pag. 597

della Filosofia orthodossa (Napoli 1851). Der Verfasser tritt hier mit dem vollen Bewußtsein auf den Kampfplatz, die heutzutage am meisten gefeierten Systeme und die in Bezug auf philosophische Methode verbreitetsten Meinungen gegen sich zu haben. Gleichwohl ermahnt er mit aller Kraft, welche die Ueberzeugung von der Wahrheit einflößt, die Philosophen überhaupt, das Labyrinth des deutschen Kriticismus und des Ontologismus zu verlassen und seine Landsleute im Besonderen, eine der ruhmvollsten Seiten Italiens glänzender wieder aufleben zu lassen, dadurch, daß sie die Philosophie der Beobachtung wieder zu Ehren brächten, welche von dem größten Genius, den die Halbinsel der Philosophie geboren hat, geschaffen worden [3]).

Die Organe der katholischen Wissenschaft in Italien begrüßten mit freudiger Hoffnung diesen ersten Anlauf zur Begründung einer wahrhaft nationalen, mit den Lehren der Kirche übereinstimmenden Philosophie gegenüber den fremden Elementen, welche mehr und mehr die einheimischen Traditionen zu verdrängen und zu verderben suchen. „Dem Himmel sei Dank!" ruft die Civiltà, „während so viele Italianissimi sich alle Mühe geben, um die italienische Philosophie zu verdeutschen (per intedescare), indem sie dieselbe mit den wesenslosen Schatten eines Absoluten verdunkeln, welches in der Leere des Möglichen sich verliert, und mit dem Nichts einer Logik, welche auf den Widerspruch Theorien baut, erhebt sich an dem äußersten Ende Italiens, in dem Vaterlande des Archytas und Zeno, des Campanella und Galuppi ein Geist, welcher, entrüstet über eine solche Knechtschaft, die Italiener zu minder luftigen Gedanken zurückruft, indem er die von den modernen Philosophemen angebeteten Idole zerstört und die Beobachtung der Thatsachen mit der Allgemeinheit der Ideen verbindet [4])."

---

3) Prospetto ecc. p. 588.

4) La Civiltà cattol. 1852, vol. 10. pag. 661 sq.

Der Ruf de Grazia's zur Wiedererweckung der Philosophie der Vorzeit und zur Bekämpfung der fremden und insbesondere der deutschen Systeme von ihren Principien aus war nicht vergebens ergangen. Seine begeisternden Worte fanden Wiederhall in den großartigen Arbeiten seiner gelehrten Landsleute, der beiden Neapolitaner C. Sanseverino und Matth. Liberatore. Haben beide Männer auch nicht, wie de Grazia eigene Werke gegen Hegel veröffentlicht, so kommen sie doch zu wiederholten Malen in ihren verschiedenen Schriften auf eine kritische Darstellung der hegel'schen Lehren zurück. So besonders Sanseverino in der vortrefflichen, leider unvollendeten Schrift: I principali systemi della filosofia sul criterio. vol, I. (ediz. 2. Nap. 1858) pag. 157. und 175 sq. über die schelling-hegel'sche Geschichtsphilosophie; und in seinem Hauptwerke: Philosophia christ. cum antiqua et nova comparata (Neap. 1862—1866: Introd. ad phil. pag. 134. und 145., sowie Log. p. III. p. 264. über den Begriff der Philosophie bei Hegel; ferner: Dynamilogia vol. III. pag. 1016 sq. und 1116 sq. über Hegel's Lehre vom logischen Urtheile u. s. w. An der Seite dieser größeren Publicationen kämpften in der periodischen Literatur unermüdet gegen das Ueberfluthen pantheistischer Doctrinen die beiden religiös-wissenschaftlichen Zeitschriften: La Scienza e la Fede in Neapel, und La Civiltà cattolica in Rom[5]).

Wenden wir uns nun von den Vertretern des strengen

5) Soeben vor Schluß dieses Artikels geht uns eine neueste Schrift gegen Hegel aus dieser Schule zu. Sie trägt den Titel: Lo Heghelianismo, considerato nel svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza. Napoli 1868, und ist ein neuer vermehrter Abdruck einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift La Scienza ecc. Verfasser ist der durch seine philosophischen Arbeiten bereits rühmlichst bekannte Abb. Gius. Prisco, Professor der Philosophie und Ethik am erzbischöflichen Lyceum zu Neapel. Eine competente Kritik bezeichnet die Schrift als „egregio e notevolissimo lavoro." Wir werden bei anderer Gelegenheit auf sie zurückkommen.

Thomismus zu den Anhängern einer freieren Richtung in der heutigen italienischen Philosophie, so ist es erfreulich, auch auf dieser Seite eine ansehnliche Zahl sehr tüchtiger Gegner des deutschen Pantheismus und des hegel'schen Idealismus insbesondere zu treffen.

Um die nämliche Zeit, als in Deutschland Hegel auf dem Gebiete der Philosophie das unumschränkte Scepter führte, trat jenseits der Alpen ein philosophischer Schriftsteller auf, der trotz mannigfacher Irrthümer dennoch immer sowohl wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse, als insbesondere wegen seiner tiefen Frömmigkeit eine Zierde Italiens sein wird. Im Jahre 1830 veröffentlichte der edle Rosmini sein Hauptwerk, das seinen philosophischen Ruhm begründete: Nuovo saggio sull' origine delle idee (3 vol. Roma 1830). Man sollte erwarten, der Philosoph von Roveredo habe sich in dieser Schrift, welche die principielle Grundlage seines Systemes enthält, mit der eben damals in Deutschland hochgehenden philosophischen Strömung beschäftigt; allein vergebens sucht man in dem dreibändigen Werke eine Stelle über Hegel: der Verfasser erwähnt seiner auch nicht im Vorbeigehen. Die philosophische Dictatur des Berliner Hofphilosophen beschränkte sich damals noch auf Deutschland; das Ausland fing erst später an, seinen Einfluß zu fühlen. In Italien war Rosmini einer der Ersten, der sich kritisch mit der Lehre Hegel's auseinander setzte, ohne sich jedoch selbst gänzlich ihrer Einwirkung zu entziehen. Seine gegen ein gleichnamiges Werk Mamiani's gerichtete Schrift: „Erneuerung der Philosophie in Italien [6])," welche mit obigem Hauptwerke zusammen die Ideologie Rosmini's zum Abschlusse bringt, enthält, die Lücke der früheren Bände ergänzend, einen

6) Il Rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal C. F. Mamiani della Rovere, ed esaminato da Antonio Rosmini — Serbati. Milano 1836.

ausführlichen kritischen Excurs wider die hegel'schen Principien. Die Philosophie Hegel's ist ihm nur ein Beispiel jenes die deutsche Philosophie überhaupt charakterisirenden maßlosen Apriorismus, dessen Grundfehler darin besteht, Alles aus dem Subjecte construiren zu wollen und das Wissen als ein Product oder eine Modification des denkenden Subjectes zu erklären. Daher kommt ihm auch Hegel in der von ihm ziemlich vollständig angefertigten tavola sinottica der philosophischen Systeme rücksichtlich der Bestimmung des Wahrscheinlichkeitskriteriums auf die Seite der übergreifenden Idealisten zu stehen, welche il primo Vero oder das Absolute zu ideell oder subjectiv fassen. Das hegel'sche Absolute sei doch immer nur ein rein subjectiver, abstracter Act, kein absolutes Object, kein Sein — ein Act, der, was man auch über ihn aussagen, und wie sehr man ihn auch mit der Einbildungskraft erheben möge, dennoch immer ein Act des Subjectes bleibe. Dies allein genügt, fügt Rosmini hinzu, die hegel'sche Lehre zu einer im innersten Kerne subjectiven zu machen, wie sehr sie sich auch verstellen oder diesen fehlerhaften Ursprung geradezu ableugnen möge. Das ist der allgemeine Gesichtspunkt, von dem aus alle übrigen Ausstellungen am hegel'schen Systeme für Rosmini sich ergeben[7]).

Auch Rosmini's philosophischer Gegner Gioberti nahm Stellung gegen Hegel, obschon seine eigene Dialektik nicht selten an die des deutschen Philosophen erinnert. Er sieht in dem absoluten Idealismus das letzte Resultat der von Cartesius ausgegangenen protestantischen Philosophie, und kämpft bei verschiedenen Anlässen gegen eine Dialektik, welche

---

7) Il Rinuovamento ecc. pag. 314. und p. 360—373. Vgl. hiezu Ztschrft f. Phil. u. phil. Kritik von Fichte u. s. w. Bd. 33. S. 267 ff. P. Caroli stellte neuerdings dem Hegelianismus Vera's die scharfsinnigen Bemerkungen Rosmini's über Hegel gegenüber: Matematica e panteismo per l'ab. Maigno, trad. di Caroli. — Appendice *Hegel in Italia*, p. 63. e segg. Bologna 1864.

die absolute Bejahung mit der absoluten Verneinung identificirt und zwischen Sein und Nichts unstät hin- und herschwingt[8]). — Wie sehr der bekannte liberale Staatsmann Mamiani, der einzige noch lebende von den drei „großen" Repräsentanten der neueren italienischen Philosophie, bemüht ist, wieder und wieder unerbittlich die panteisti alemanni, besonders Hegel, zu bekämpfen, ist eine offene Thatsache. Fichte's Zeitschrift für Philosophie hat auf diesen charakteristischen Zug der Mamianischen Schriften schon vor Jahren (1856. Bd. 31. S. 91.) hingewiesen und gerade in diesem gemeinschaftlichen Streben ein Band der Einheit gefunden zwischen der eigenen theisirenden Richtung und der Academie für italienische Philosophie, deren Präsident Mamiani ist.

So sehen wir die Häupter der neuitalienischen Schule gleich von Anfang an eifrigst mit dem Studium und der Kritik der hegel'schen Lehren beschäftigt, und wenn diese in Italien nicht jene glühende Begeisterung und blinde Hingebung fanden wie anderwärts, so hat man dies ohne Zweifel diesen besonnenen Studien zu danken, welche die Ueberzeugung hervorbrachten von dem Unvermögen der hegel'schen Doctrinen, den Forderungen des speculativen Denkens und den Bedürfnissen des praktischen Lebens zu genügen. Gleichwohl konnte diese wissenschaftliche Reaction nicht verhindern, daß der Hegelianismus, getragen von der revolutionären Strömung des Landes und hinwiederum sie unterstützend, in den letzten Decennien nicht mehrere Anhänger und beredte Vertheidiger auf der Halbinsel fand. Mit dem Eintritte Hegel's in Italien selbst gewann aber der Kampf wider ihn eine erhöhte Bedeutung. Da der absolute Idealismus überall mit der stolzen Prätension auftritt, die alleinige Philosophie und die einzige höchste Formel zu sein, welche den Kreis der

8) L'Egelianismo è la sofistica recata al suo più alto grado di perfezione, essendo il panteismo più squisito, che sinora abbia avuto luogo. Gioberti: Protol. vol. I. p. 689.

gesammten spekulativen Bewegung abschließt, so mußte er alsbald in einen Kampf auf Leben und Tod gerathen mit den herrschenden philosophischen Traditionen des Landes. Die neue und energische Bewegung, welche das philosophische Denken in der ersten Hälfte des Jahrhunderts auf der Halbinsel begonnen, hat weite Ringe gezogen und ist noch immer im Fortgange begriffen. Die zahlreichen Schüler Rosmini's haben von ihren Meistern mit dem Erbe ihrer Lehren auch die Pflicht der Vertheidigung übernommen, und sie erfüllen diese Ehrenpflicht mit um so regerem Eifer, als sie sich bewußt sind, mit dem wissenschaftlichen zugleich ein nationales und patriotisches Interesse zu vertheidigen. Sie bekämpfen nämlich die Lehre Hegel's von einem dreifachen Gesichtspunkte aus, von dem wissenschaftlichen, nationalen und politischen, und halten ihren Gegnern immerfort den Satz entgegen: Der absolute Idealismus Hegel's ist nicht bloß absurd in sich, sondern auch dem Wesen und der Geschichte der italienischen Philosophie, sowie dem wahren und berechtigten Geiste der gegenwärtigen politischen und socialen Bewegung Italiens durchaus fremd und entgegengesetzt. Darum ist es eine Schande für die heutigen Italiener, sich unter die geistige Knechtschaft des Ausländers zu beugen, nachdem sie mit dem Aufgebote aller Kräfte und nach einer mehr denn vierzigjährigen ununterbrochenen Arbeit das politische Joch des Fremden abgeworfen. „Ueberlassen wir," ruft einer dieser Kämpfer, „unseren Hegelianern die Apologie des Staat-Gottes, und bewahren wir die Unabhängigkeit unseres Denkens. Was nützt es, das politische Joch des Fremden abzuschütteln, wenn hernach der Geist unter eine andere Knechtschaft sich beugt, indem er Lehren annimmt, welche jede sittliche, politische und bürgerliche Freiheit vernichten[9])?" „Man nennt

---

9) G. Allievo: Nozioni elementari di Storia della filosofia. Milano 1864. p. 238. not. 4.; Vgl. hiezu v. dems.: Saggi filosofici. Mil. 1866. p. 310.

Italien befreit," schreibt mit Entrüstung ein anderer, „aber man entlehnt fremde Professoren, um fremde Doctrinen vorzutragen, und Italiener, fremder dem italienischen Geiste als selbst die Oesterreicher, wiederholen von Fremden entlehnte Lehren, welche uns eine Knechtschaft bereiten, die weit schlimmer ist, als die österreichische, wenn anders Italien sie gewähren läßt [10])."

Diese Stimmen bezeichnen genugsam den Charakter dieser neuesten antihegelischen Strömung: fassen wir nun die einzelnen Leiter derselben näher in's Auge, denn es finden sich unter ihnen nicht unbedeutende Kräfte.

Einen der tüchtigsten Kämpfer gegen den Hegelianismus hat die Schule Rosmini's gestellt in Giuseppe Allievo. Seit 1859 Professor der Philosophie am Lyceum zu Casale, wurde derselbe im Jahre 1861 in gleicher Eigenschaft nach Mailand an das Lyceum Parini an der Porta nuova versetzt, wo ihm Gelegenheit wurde, den italienischen Hegelianismus in nächster Nähe kennen zu lernen; denn zu gleicher Zeit lehrte an der eben damals neu errichteten Academie für Wissenschaft und Literatur „un hegeliano di puro sangue," der bereits erwähnte Augusto Vera [11]). Mit dem der hege-

10) Nicc. Tommaseo: Pensieri sull' educazione. Milano 1865. p. 139. In ähnlicher Weise äußert sich: Di Giovanni: Là filosofia straniera in Italia. Prelezione. Fir. 1862. p. 2.

11) Vgl. oben Märzheft S. 257 ff. Zur Ergänzung der dort gegebenen Andeutungen über Vera's Persönlichkeit fügen wir hier aus einer soeben uns zugekommenen Abhandlung: „A. Vera von K. Rosenkranz" im VII. und letzten Bande des „Gedanken." S. 193 ff. (diese Zeitschrift kündigt mit dem Schlusse des siebenten Jahrganges ihr Aufhören an!) Fügen wir noch einige biographische Notizen bei. Vera wurde geboren am 4. Mai 1817 zu Amelia in der Provinz Umbrien (ehemaligen päpst. Deleg. Spoleto), wo sein Vater ein angesehener Rechtsanwalt war. Er begann seine Studien im dortigen Seminar; schon damals urtheilte ein Priester über ihn, daß er entweder ein Voltaire, oder ein heiliger Augustin werden würde. Von Amelia kam er an das Collegium zu Spello, einer kleinen Stadt zwischen Foligno

lischen Schule eigenen Wissensdünkel schrieb dieser Italiener damals an die Berliner Genossen, „daß es in Italien keine

---

und Spoleto, und von hier zu einem Oheim nach Siena, wo er durch die Bekanntschaft mit dem Engländer Francis Lecken zuerst Englisch lernte. Von Siena schickte ihn sein Vater nach Rom, wo er unter der Leitung des berühmten Melchiade Fassati archäologischen Studien sich ergab und bei der jährlichen Preisbewerbung den zweiten Preis gewann. Von seinem Lehrer an den Socialphilosophen und Academiker Ballanche empfohlen, begab sich Vera nach Paris, verweilte aber nur ein Jahr daselbst; denn nach dieser Zeit war ihm eine Professur an dem Institut zu Hofwyl bei Bern in der Schweiz angetragen, die er zwar annahm, jedoch nur fünf Monate bekleidete, „weil ihm die puritanischen Sitten des Instituts nicht zusagten und er sich nach Frankreich zurücksehnte." Dennoch kehrte er nicht sogleich dorthin zurück, sondern wurde zunächst Lehrer des Lateinischen und Griechischen, sowie der Elemente der Philosophie zu Genf im Institut von Champel. Die für seine spätere schriftstellerische Thätigkeit bedeutsamste Frucht dieses Aufenthaltes in der Schweiz war das Erlernen der deutschen Sprache. Nach Paris zurückgekehrt, wurde Vera durch Ballanche im Hause der Romanschriftstellerin Mad. Colet mit Cousin bekannt, der ihn gern, wie er sich ausdrückte, unter seine Fahne einreihen wollte. Auf Cousins Vermittelung wurde er nach Mont-de-Marsan, der Hauptstadt des Departements des Landes, und von hier zur Stellvertretung von Professoren nacheinander nach Toulon, Lille, Paris (am Lyceum Charlemagne), Rouen und Straßburg als sogenannter agregé volant geschickt. Im Jahre 1844 erwarb er zu Paris die Würde eines agregé de Philosophie und 1845 die Würde eines Doctors derselben, zu welchem Zweck er die bereits oben angeführten Abhandlungen: Problème de la certitude und De Platonis, Aristotelis et Heglii de medio termino doctrina verfaßte, während er schon früher in verschiedenen Zeitschriften philosophische Artikel geschrieben haben soll, wie z. B. in die Revue de Lyon (1840) über die Logik Hegel's. Er wurde nun auch näher bekannt mit Thiers, Remusat, Victor-Leclerc, Vacherot, J. Simon, Guignault, Ozanam, Girardin u. A. 1851 begab sich Vera nach England, wo er neun Jahre, bis zu seiner Rückkehr nach Italien verweilte, indem er in London Privatunterricht gab und häufig Journalartikel schrieb in das „Athenäum," das „Emporio italiano" u. s. f. Auch seine „Introduction à la philosophie de Hegel" (1855), „durch

philosophischen Traditionen und keine philosophische Vorschule gebe; daß der philosophische Geist und der wahre philosophische Unterricht von ihm erst zu schaffen seien; daß man oft, ja fast immer von Dem spreche, was man entweder gar nicht, oder schlecht verstehe [12]) u. s. w." Allievo begnügt sich, diese Tiraden anzuführen, um die Bescheidenheit der italienischen Neuhegelianer zu kennzeichnen. In Wahrheit ist nichts ungerechter, als Vera's Urtheil, und gerade Allievo's Schriften sind geeignet, es zu widerlegen. Denn sie bekunden einen ebenso klaren als gründlichen Denker, der mit einem umfassenden Wissen, namentlich einer eingehenden Kenntniß der deutsche Philosophie, eine scharfsinnige Kritik und eine schwungvolle Darstellung verbindet. Seine Schriften lassen sich füglich in zwei Reihen sondern: in solche, welche vorzugsweise Schulzwecken dienen und die Entwickelung und Darstellung des eigenen Systems enthalten [13]), und solche, welche kritischer Natur und vorzugsweise oder ausschließlich gegen Hegel gerichtet sind. Nur die letzteren beschäftigen uns an dieser Stelle.

Im Jahre 1866 veröffentlichte Allievo unter dem Titel:

---

welche er selbst die Aufmerksamkeit des Prinzen Albert auf sich zog," sowie die Schrift: „Inquiry into speculative and experimental science," wodurch er die Engländer für die hegel'sche Philosophie zu gewinnen suchte, fallen in diese Periode. Im Jahre 1860 veranlaßte Mamiani seine Rückkehr nach Italien, wo ihm, wie wir gesehen, die Regierung Victor Emmanuel's alsbald Gelegenheit bot, zuerst als Professor an der Academie zu Mailand, und bald darauf zu Neapel seine Aufgabe, Hegel den romanischen Völkern zugänglich zu machen, auf's eifrigste fortzusetzen.

12) Vgl. oben S. 260.

13) Sie bilden einen fast vollständigen Cursus der Philosophie: Breve Compendio di Filosofia elementare ad uso de' Licei: vol. I. *Metafisica.* Mil. 1862; vol. II. *Logica.* Mil. 1863. *Etica.* ed. 1. Mil. 1861. ed. 2. mit einem Abrisse der Geschichte der Philosophie. Mil. 1864. Giac. Agnelli.

Saggi filosofici (Milano. Fr. Gareffi) eine Sammlung von theils bisher ungedruckten, theils bereits in wissenschaftlichen Zeitschreiften u. s. w. erschienenen Abhandlungen über verschiedene philosophische Probleme und Kritiken philosophischer Werke. Mehrere derselben beschäftigen sich ausdrücklich mit Hegel; fast keine ist ohne Bezug auf ihn. Eine längere Abhandlung: La Logica hegeliana e la logica delle scuole (p. 119—144.) stellt sich die Frage: „Ist der Unterschied zwischen der hegel'schen und der gewöhnlichen Logik ein bloß gradueller oder ein wesentlicher?“ und gelangt nach einer eingehenden und scharfsinnigen Erörterung zu dem Schlusse: „Die Logik Hegel's, welche sich ganz und gar stützt auf das vernunftwidrige Princip von der Identität contradictorischer Gegensätze, ist keineswegs die natürliche Entwickelung, sondern vielmehr die vollständige Negation der Logik des Aristoteles, die da ist die Logik aller Jahrhunderte, der gesammten Menschheit, welche den Widerspruch flieht als den Tod des Gedankens“ (S. 143.). — Eine kritische Untersuchung der verschiedenen Begriffsbestimmungen der Metaphysik (S. 260 f.) beleuchtet die hegel'sche Verwechslung der Metaphysik mit der Logik. Die hierauf folgende Schrift: „Sulla Critica dell' Hegelianismo“ ist eine Antwort auf die Erwiederungen, welche der Hegelianer Luigi Ferri den Angriffen des Allievo entgegengestellt hatte. Am Schlusse derselben hält der gelehrte Professor den Abstractionsphilosophen, die über dem Cultus des reinen Gedankens die uns umgebende reine Wirklichkeit läugnen, die nur ein Wissen und keine Weisheit kennen, indem sie die Forderung stellen, man müsse die Wissenschaft um der Wissenschaft willen pflegen, den Satz entgegen: „Es gibt nichts unphilosophischeres und menschenwidrigeres, als die Maxime: „Wissenschaft um der Wissenschaft, Denken um des Denkens willen,“ wenn man damit eine Trennung zwischen dem natürlichen und philosophischen Erkennen, zwischen der Speculation und der Realität, zwischen dem Gedanken und der That bezeichnen will; wenn man damit ausdrücken will,

unsere Bestimmung hienieden sei lediglich der Cultus des reinen und abstracten Gedankens, und der Philosoph könne sich nicht in den Himmel der Speculation erheben außer unter der Bedingung, daß er aufhöre, Mensch zu sein, die Forderungen und Bedürfnisse der menschlichen Natur vergesse und die Beziehungen abschneide, welche ihn mit der Gesellschaft, mit der Welt, mit Gott verbinden ... Philosophen! Im Namen der Logik, setzt euch in Einklang mit euch selbst; bewahrt eure Existenz vor dem Widerspruche, der euch tödtet; zerreißt nicht euer Ich, welches in der Einheit seines Wesens das Doppelleben des Gedankens und der That verbindet." (S. 306.). — Ein weiterer Aufsatz: „Indole della filosofia tedesca da Kant insino ad Hegel," behandelt in sehr klarer und geistreicher Darstellung den Inhalt und den Entwickelungsgang der vier großen Systeme der neueren deutschen Philosophie. Seine Kritik gelangt zu folgenden Schlußsätzen: „Die deutsche transscendentale Philosophie ist ein System von Negationen. Sie ist die Negation des gesunden Sinnes und der allgemeinen menschlichen Logik; des persönlichen Bewußtseins und der äußeren Erfahrung; des religiösen Gefühles der Menschheit, des praktischen und moralischen Lebens. Hält man aber dies Hegel entgegen, so antwortet er, daß die Speculation und die Wissenschaft sich erheben müsse auf den Ruinen des gesunden Menschenverstandes und der gewöhnlichen Logik, d. h. daß man, um Philosoph sein zu können, aufhören müsse, Mensch zu sein. Daher auch jede Widerlegung des Hegelianismus zwischen dieses fürchterliche Dilemma geräth: entweder die Philosophie aufgeben, um sich auf die Seite der Menschheit zu stellen, oder die Menschheit verlassen, um der Philosophie zu folgen." (S. 354.)

Diesen vereinzelten kritischen Arbeiten über Hegel folgte gegen Ende des vorigen Jahres die bereits angezogene Monographie: „L'Hegelianismo, la scienza e la vita (Milano 1868. G. Agnelli)." Für das Jahr 1865/66 hatte die Mailänder Gesellschaft für die moralischen Wissenschaften einen

Preis-Concurs (Ravizza) eröffnet über das Thema: „Welche praktischen Folgen ergeben sich aus dem absoluten Idealismus G. Hegel's in der Moral, im Rechte, in der Politik und in der Religion?" Allievo's Arbeit errang den Preis. Sie bildet die Grundlage der vorgenannten Monographie, die jedoch ihr Programm bedeutend erweitert hat, indem sie sich in die innigste Verbindung setzen will mit der neuen speculativen Bewegung im gegenwärtigen Italien. Der Standpunkt des Verfassers ist bereits durch die Widmung und durch das Motto des Titelblattes genugsam signalisirt. Allievo widmet nämlich seine Arbeit seinem früheren Lehrer, dem ebenso würdigen Priester, als ausgezeichneten Professor und verdienstvollen Schriftsteller der Pädagogik, Giovanni Antonio Rayneri[14]), und hat sich

14) Giovannantonio Rayneri (geb. 1810 zu Carmagnola, gest. 4. Juni 1867 zu Turin), ein treuer Anhänger Rosmini's, war Anfangs Professor der Philosophie und seit zwanzig Jahren Lehrer der Pädagogik an der Universität zu Turin. Durch diese lange Lehrthätigkeit sowohl, wie durch seine zahlreichen Schriften hat er eine bedeutende pädagogische Schule gegründet, welche die wissenschaftlichen Ideen ihres Meisters in Wort und Schrift zu verbreiten und zu popularisiren sucht. Seine Hauptschrift: Della Pedagogica libri cinque (Torino. Franco. 1859—1867) ist ein in der Geschichte der pädagogischen Literatur Italiens epochemachendes Werk, indem es den ersten und zugleich glänzenden Versuch einer wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung der Pädagogik von katholischen Principien aus darstellt. Aber Rayneri war, wie sein Lehrer Rosmini, nicht bloß ein philosophisch durchgebildeter Geist, sondern auch ein Priester von exemplarischem Wandel und unermüdetem Opfersinne für seine Mitbürger, und hat es daher wohl verdient, daß Italien sein Andenken in Ehren hält. Aber es heißt diesen Ruhm schmähen, wenn man den treuen Patrioten, aber noch treueren Sohn der Kirche, zu einem liberalen Italianissimo stempelt, wie es der berüchtigte Diplomat und liberale Deputirte C. Buoncampagnie, früher Präsident des Turiner Comite's der Academie für italienische Philosophie, versuchte, als er jüngst bei Enthüllung von Rayneri's Büste im Hofe der Turiner Universität ihm die Gedächtnißrede hielt. (Mitg. in der Turiner pädagogischen Wochenschrift: L'Istitutore, 14. Dec. 1867, pag.

als Motto gewählt die bekannten Worte des Florentiner Dichters:

State contenti, umana gente, al quia;
Chè se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.
Purg. III. 37—39.

durch welche von vornherein dem Prästigium der absoluten Wissenschaft ein vernichtendes Urtheil gesprochen wird. Allievo selbst bezeichnet auch ausdrücklich seinen philosophischen Standpunkt als christlichen Theismus, wie er von der italienischen Philosophie immer und namentlich von ihren letzten hervorragenden Denkern, Galuppi, Rosmini u. s. f. geltend gemacht wurde. Diese Position sei heutzutage gefährdet von den aus dem Auslande eingeschleppten pantheistischen und naturalistischen Doctrinen des revolutionären Italiens. Hier liege die Aufgabe der italienischen Philosophie in der Gegenwart. „Vor Allem," fährt er fort, „hat unsere Philosophie die Pflicht, ihre eigene Existenz zu behaupten und sich selbst zu vertheidigen, indem sie die beiden humanistischen Doctrinen des Hegelianismus und Positivismus, von welchen sie bedroht ist, kritisch bekämpft. Aber das ist nicht genug. Die wirkliche Existenz fordert einen Existenzgrund, und darum hat die italienische Philosophie auch ihr eigenes Dasein zu rechtfertigen, nachdem sie dasselbe gegenüber den fremden Systemen, welche ihre Negation sind, auf's Neue befestigt hat. Nicht deßwegen allein, weil sie für uns Italiener die Philosophie unserer ruhmreichen Vergangenheit gewesen, hat sie ein Recht zu bestehen, sondern weil sie in ihrem Schooße noch jetzt so viel frisches Leben und einen solchen Reichthum von Ideen birgt, daß sie auch den dringendsten Bedürfnissen unserer Gegenwart, sowie den Hoffnungen unserer Zukunft zu

787—790. Vgl. hiezu: G. Allievo: Della Pedagogia in Italia dal 1846—1866. Milano 1867. p. 30 sq. e 68 sq.; und Rivista univ. di Genova 1868, vol. VI. p. 246 sq.

entsprechen vermag. Die Principien des christlichen Spiritualismus, auf welchen sie in allen ihren Theilen beruht, wiewohl unveränderlich in ihrem Wesen, gestatten dennoch eine fortwährende und unerschöpfliche Entwickelung in der Form, so daß sie vermöge ihres äußeren Wachsthums allen Anforderungen der modernen fortschreitenden Bildung zu genügen, und alle Ansprüche der wahren Würde des Menschen, der sich unendlich tief unter Gott, und unermeßlich erhaben über dem Stoffe weiß, zu erfüllen vermögen. Will man der gegenwärtigen Anarchie der Geister, welcher unsicher zwischen den verschiedenen, sich widersprechenden Schulen hin- und herschweben, wirksam begegnen, so ist es durchaus nothwendig, daß man gerade jetzt die genannten Principien wieder in's Leben zurückrufe mit Originalität der Gedanken sowohl, als der Form . . . Darum erwarte ich auch, daß alle guten patriotischen Freunde unserer Philosophie sich bestens bemühen werden, daß der italienische Gedanke auch im Gebiete der speculativen Wissenschaft die gebührende Selbstständigkeit bewahre, die man ihm so gerne rauben möchte. Jetzt, mitten in dieser allgemeinen fieberhaften Begeisterung (parossismo) für die vaterländische Unabhängigkeit ist es eine entehrende Schmach, den Ruhm unserer nationalen Weisheit dem Dienste fremder Doctrinen zu opfern, welche die Menschheit aller Zeiten und aller Orte beleidigen. Nicht im Namen der Nationalität verwerfen wir die fremden Systeme; denn wir sind weit entfernt, das sehr schwankende Princip des Nationalismus als das oberste und unfehlbare Kriterium der Wahrheit anzuerkennen: wir vertheidigen die italienische Philosophie nicht bloß darum, weil sie italienisch, sondern zuerst und hauptsächlich, weil sie auf die Wahrheit des christlichen Theismus gegründet ist, sowie wir andererseits den Idealismus Hegel's bekämpfen, nicht weil derselbe deutschen Ursprungs, sondern weil er mit der Wahrheit im Widerspruche ist. Thatsache ist, daß die berühmtesten und bewunderungswürdigsten Meisterwerke, welche auf dem Gebiete der Wissenschaften, Li-

teratur und Kunst von dem italienischen Genius geschaffen worden, sämmtlich das Gepräge des christlichen Geistes tragen — sollte diese Thatsache nicht auch einige Geltung haben in den Augen jener italienischen Nationalisten, welche die Unabhängigkeit des Vaterlandes von fremder Herrschaft so sehr erheben? Den Anhängern des hegel'schen Idealismus, welche die Philosophie für die nothwendige Entwickelung eines allgemeinen und einheitlichen Gedankens halten, und dadurch zur Läugnung jedweden Unterschiedes zwischen den Geistern der einzelnen Individuen und Völker geführt werden, stellen wir noch andere Thatsachen entgegen: die Menschheit lebt, verwirklicht und entwickelt sich nicht in abstracto, sondern in den vielen und verschiedenen Völkern des Erdkreises; jedes von ihnen trägt sein besonderes Gepräge, das es individualisirt und kennzeichnet. Dieser charakteristische, unterscheidende Zug wird sich nothwendig wiederholen in ihrem Denken, als dem innersten Lebenselemente ihres individuellen Daseins, und daher wird auch die Philosophie, welche die vorzüglichste und erhabenste Arbeit des Gedankens eines Volkes ist, sich bei verschiedenen Völkern verschieden gestalten. Das Problem über den Zusammenhang der Nationalität und der Philosophie ist unseres Wissens bis jetzt noch von Niemanden gelöst: Die Hegelianer hätten diese Frage zuerst untersuchen sollen, bevor sie Italien das System ihres Meisters als die einzige und wahre Philosophie anempfahlen [15])".

Allievo hat seine Schrift in zwei Theile getheilt: der erste gibt die geschichtliche Grundlage und Darstellung des Hegelianismus; der zweite, dessen Veröffentlichung bevorsteht, wird die Kritik desselben enthalten. Nach einigen trefflichen Bemerkungen über die Bedeutung der philosophischen Kritik überhaupt und deren Berechtigung in Bezug auf das hegelische System (cap. 1.), skizzirt der Verfasser die geschichtliche Aufgabe seiner Schrift („Hegel und seine Zeit") in folgenden

15) Prefaz. p. 12 sq.

Fragen: „Welches war der Zustand der speculativen Geister in Deutschland, als unter der Schaar der deutschen Denker Hegel auftrat? Welche Probleme wurden verhandelt? Welches eigenthümliche Gepräge trug die Wissenschaft des Gedankens in dem Jahrhunderte, das Hegel hervorgebracht hat?" Um das hegel'sche System zu verstehen, muß man es in seinen geschichtlichen Wurzeln erfassen, muß aufmerksam sein Werden und Wachsen beobachten aus den treibenden Keimen und Mächten seiner Zeit. Von diesem Gedanken geleitet, zeichnet Allievo in kurzen, aber scharfen Zügen die Hauptfiguren und Grundprobleme der neueren deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, um sodann auf diesem geschichtlichen Hintergrunde eine genaue Exposition des hegel'schen Systems selbst zu geben. Diese umfaßt folgende Punkte: Hegel's philosophisches Ideal (p. 48—52.), der Gedanke Hegel's in seinen Werken (p. 52—59;) allgemeine Auseinandersetzung des hegel'schen Systems (p. 59—139.); Schlußwort (p. 139—144.). Das philosophische Ideal des Berliner Philosophen ist die absolute Wissenschaft, die adäquate Erkenntniß des Unendlichen. Derselbe Gedanke, den der Dichter des Fausts poetisch dargestellt hat, wurde von dem Verfasser der Phänomenologie dialectisch entwickelt. Göthe's Faust ist der Typus eines Menschen, welcher die Schranken der Menschlichkeit zu durchbrechen und sich selbst von der Endlichkeit seiner Natur zu befreien sucht, indem er nach einer absoluten Erkenntniß strebt. Ganz dasselbe ist der Mensch Hegels, der sich selbst apotheosirt, indem er sich als den unendlichen und allgemeinen Geist erkennt und Gott die Herrschaft des Weltalls bestreitet nach dem biblischen Worte: „Eritis sicut Dii [16])." In

16) L'Hegelianismo ecc. p. 51. not. 1, p. 56. und Saggi filosofici p. 235 sq. Allievo kommt wiederholt auf diese Parallele zurück. Beachtet man, daß dieses titanische Streben nach absoluter Wissenschaft die gesammte Periode des deutschen Idealismus seit Fichte charakterisirt, so darf man wohl sagen, der Dichter des Faust habe nicht so fast

dem Abschnitte „der Gedanke Hegel's in seinen Werken" verfolgt Allievo die Genesis des hegelischen Systems von seinem ersten Keime bis zur vollendeten Entwickelung, von der Grundlegung in der „Phänomenolgie" bis zur Krönung des Gebäudes in der „Philosophie des Geistes." Diesen allgemeinen Orientirungen schließt sich endlich eine bis in's Einzelnste gehende Auseinandersetzung der hegelischen Encyclopädie an, die als Muster einer ebenso objectiven, als durchaus klaren Analyse gelten kann. In plastischer Anschaulichkeit, wie ein scharfgeschnittenes reiches Hochrelief, tritt uns hier der hegelische Gedanke in allen seinen Entwickelungen bis in's kleinste Detail hinaus, vor die Augen, mit einer Deutlichkeit und Lebendigkeit, wie sie uns noch in keiner deutschen Bearbeitung begegnet ist. Dazu versteht der Verfasser die Abstractheit des Gegenstandes durch den Schwung der Darstellung trefflich zu mildern. Die beigegebene äußerst detaillirte Tabelle (Specchio sinottico dell' Enciclopedia filosofica di Hegel) ist sehr geeignet, das Verständniß der vorausgehenden Exposition noch mehr zu erleichtern; denn sie ist in der That ein Spiegel, der das ganze System Hegel's nach allen seinen, auch den entferntesten Gliederungen, wie mit einem Blicke überschauen läßt. Wenn der zweite kritische Theil der Schrift, wie einige Proben in der bereits angezogenen „Saggi filosofici" erwarten lassen, dem ersten entspricht, so wird die italienische Literatur an ihr eine der gediegensten Kritiken Hegel's besitzen. Wie es scheint, hat Allievo's pädagogische und schriftstellerische Thätigkeit nicht bloß in der literarischen Kritik Anerkennung gefunden; denn mit dem Beginne dieses Jahres (1868) wurde Allievo von Mailand als Professor der Philosophie an das Lyceum Cavour nach Turin versetzt und mit dem Unterrichte der Anthropologie und Pädagogik an der dortigen Universität betraut. Zu-

ein Individuum oder einen bestimmten Typus, als vielmehr eine Krankheit der Zeit dramatisch dargestellt.

gleich übernahm derselbe die Direction der philosophischen Zeitschrift: „Il campo dei filosofi italiani[17]).“ Hoffentlich wird diese neue Stellung und vermehrte Arbeit des Verfassers das Erscheinen des kritischen Theiles seines Werkes über Hegel nicht allzulange verzögern.

Noch eine zweite Bearbeitung desselben Thema's haben wir aus Veranlassung jener Mailänder Preisbewerbung zu verzeichnen. Zugleich mit Allievo nämlich concurrirte mit

17) Diese Zeitschrift, 1864 in Neapel gegründet, erscheint seit März l. J. zu Turin (bei Giov. Borgarelli) in neuer Folge und mit erweitertem Programme. Die neue Direction will nämlich dem „Campo“, durch eine nähere Bezugnahme auf die gegenwärtige Bewegung des philosophischen Denkens in Italien eine breitere Basis und bestimmtere Richtung geben. Denn „philosophiren,“ schreibt Allievo in der Ankündigung des neuen (IV.) Jahrgangs, „nach einem ganz unbestimmten und vagen Ziele genügt nicht: man muß lebendigen Antheil nehmen an den geistigen Kämpfen, welche das Bewußtsein des Jahrhunderts bewegen. In Italien befindet sich der philosophische Gedanke gegenwärtig in einer sehr schweren Krisis und schwankt unsicher zwischen verschiedenen sich widerstreitenden Doctrinen. Es ist daher höchst nothwendig, daß alle ernsten und ehrenhaften Denker sich verbinden, um die Einheit der Principien zu schützen gegen die Verkehrtheiten des Irrthums und die Abwege der Vernunft. Darauf ruht die Berechtigung unserer Zeitschrift.“ Neben Abhandlungen über allgemeine Themata der Philosophie enthält sie einen polemischen Theil, der sich mit den Tagesfragen der verschiedenen philosophischen Richtungen des heutigen Italiens beschäftigt, und einen kritisch-bibliographischen, der die Haupterscheinungen der philosophischen Literatur der Halbinsel bespricht. Ihr Standpunkt ist der eines christlichen Theismus und Spiritualismus, in der Weise, wie ihn die italienische Philosophie immer, namentlich in ihren letzten Vertretern, festgehalten hat. Demnach scheint das Campo dei filosofi italiani“ der Sammelplatz der Epigonen dieser Philosophen und die Arena zur Bekämpfung der von Außen her eingeschleppten unchristlichen und revolutionären Systeme werden zu wollen. Der sogleich zu besprechende Galasso nennt diese Zeitschrift: „la cosa più soda e più sostanziosa in questo vortice di frivolezze che leva intorno il vento non ancor posato della rivoluzione.“

günstigem Erfolge Antonio Galasso in der 1867 veröffentlichten Schrift: „Del sistema egheliano e sue pratiche consequenze. Napoli, Fibreno 1867." Diese Schrift führt uns wieder zurück nach dem Süden Italiens, wo der Hegelianismus am kecksten, und der Kampf gegen ihn am heftigsten auftritt. Den Widerstand der neapolitanischen Thomistenschule haben wir bereits kennen gelernt: auch Galasso ist ein Neapolitaner und ein Vertheidiger der speculativen Traditionen seiner Heimath. Aber sein philosophischer Standpunkt ist nicht der Scholastik und ihres Fürsten Thomas von Aquino, den er für einen überwundenen hält, sondern der seiner beiden jüngeren Landsleute, Giambattista Vico und Tommaso Rossi, die bereits die Ideen der neueren Zeit in sich aufgenommen haben. Vico, der berühmte Verfasser der „Scienza nuova" und der „Antiquissima Italorum sapientia," der ebenso von Platon und Malebranche beeinflußt wurde, wie er selbst auf die hervorragendsten Denker des neuen Italiens zurückwirkte, stellte nämlich dem physischen Mechanismus des Cartesius einen neuen Dynamismus entgegen und führte die Speculation wieder auf den ontologischen Standpunkt zurück, den der Philosoph von Lahaye verlassen hatte. Den Theorien Vico's ähnliche kosmologische Ideen entwickelte der weniger bekannte, aber nicht minder geistreiche Abt von St. Giorgio, Tommaso Rossi [18]). An die Principien dieser beiden Denker

18) Tommaso Rossi, infulirter Abt von St. Giorgio, in einem wenig bekannten Städtchen des ehemaligen Königreiches Neapel schrieb eine Abhandlung „Ueber die menschliche Seele" (Dell' Animo dell' uomo. Disputaz unica ecc. Venezia 1736), in welcher er als Unterbau für seine anthropologische Lehre einen eigenthümlichen kosmologischen Dynamismus entwickelt. Er sah nämlich in allen Dingen „eine glückliche Harmonie." Aber diese Harmonie entsprang für ihn aus Gegensätzen, welche etwas Gemeinsames enthielten, indem sie sich widersprächen und zugleich übereinstimmten. Daraus schloß er auf Beziehung zwischen Materie und Geist und zwischen beiden und dem absoluten Geiste. (S. 85.) Nach seiner Anschauung enthält und erzeugt ge-

schließt sich Galasso an; denn er ist überzeugt, wäre Neapel und Italien auf den von ihnen eröffneten neuen Wegen fortgegangen und hätte es die von ihnen ausgestreuten Ideenkeime naturgemäß entwickelt, so würde es in Europa die Fortschritte der neueren Philosophie ohne deren Irrthümer anticipirt haben. Viele Irrfahrten der neuesten Philosophen wären vermieden und viele Bücher erspart worden, wenn man den Einen mehr beachtet und den Anderen nicht gänzlich ignorirt hätte. „Aber die Zeitgenossen Vico's und Rossi's ließen sich, mit wenigen Ausnahmen, von der Strömung des Cartesianismus, sodann von dem französischen Sensismus hinreißen, und heutzutage läßt man diejenigen, welche pietätsvoll jene lebendigen Funken der italienischen Weisheit anzufachen, sich bemühen, gar nicht zu Worte kommen, sondern gibt ihnen den Rath, sie niederzutreten und hinzugehen, um sich an den eitlen Feuern (fuochi fatui) des Nordens zu erwärmen." (S. 82. u. 88.).

Galasso gehört nicht zu denen, die diesem Rathe folgen: er hält entschieden fest an den Taditionen der italienischen Philosophie und macht sie sogar zum Maßstabe seiner Beurtheilung des hegelischen Systems. Die einfache Gliederung seines Buches ist diese: eine Vorrede, ein speculativer und praktischer Theil. In der Vorrede erklärt sich der Verfasser über die Methode der Kritik eines philosophischen Systems überhaupt, und das hegelische insbesondere. Um eine bestimmte Philosophie zu widerlegen, muß man selbst eine solche

rade der Gegensatz zwischen Stoff und Geist die Einheit beider in einer neuen Form, im Menschen, in welchem der Geist in gewisser Weise stofflich, und der Stoff geistig wird. (S. 87.) Galasso erblickt in diesen kosmologischen Ideen Rossi's eine neue Umgestaltung der dynamischen Theorie, die sich einerseits von den Lehren Vico's nicht entferne, und anderseits die Leibniz'sche Monadologie wesentlich modificire und vertiefe. (S. 85 f.) Jedenfalls gehört es mit zu den Verdiensten seines Buches, dieselben ausführlicher, als es irgendwo bisher geschehen, vorgelegt zu haben. (S. 84—89.)

haben; Principien müssen gegen Principien stehen, denn in den Folgerungen liegt zumeist kein logischer Fehler. In Italien hat Gioberti den rechten Weg der Kritik gefunden, aber nicht vollenden können. Der Weg ist dieser, daß man den Gegner mit seinen eigenen Waffen bekämpfe. Die Waffe Hegel's und der Zauber seines Systems liegt in der allumfassenden Einheit (totalità), die er als die Form der Wahrheit, als die Grundbedingung jeder Wissenschaft und als die Wissenschaft selbst erklärte. Wer Hegel widerlegen will, muß diesen Schein zerstören und zeigen, daß die genannte Idee nicht das Vorrecht des hegel'schen Systems, sondern vielmehr jenes Ontologismus sei, von dem Hegel mit größtem Eifer die Schale bearbeitet, aber den Kern vernichtet habe. (S. 4, 20 u. 23.) Die Grundlagen dieses wahren Ontologismus und ideal-realen Dynamimus aber finden sich bei zwei italienischen Denkern des siebenzehnten Jahrhunderts, Vico und Rossi. Der Philosoph von Stuttgart und die deutschen Identitätsphilosophen überhaupt haben das Verdienst, den Gedanken der Alleinheit mit Energie wieder erfaßt zu haben; aber was bei Vico unterschieden ist und unterschieden werden muß: der ideale und kosmische Proceß, hat Hegel confundirt und identificirt. Darin liegt sein ganzer Fehler, das πρῶτον ψεῦδος seiner Philosophie. (S. 19 ff.)

Wir haben hier bereits aus dem speculativen Theile des Buches vorgegriffen. Der Kern desselben ist nämlich eine Vergleichung der Grundprincipien Hegel's mit dem von Galasso sogenannten wahren Ontologismus. Um diese zu ermöglichen, gibt derselbe nach einer kurzen Charakterisirung der vorhegelischen Philosophie zuerst eine gedrängte Uebersicht von dem Systeme Hegels, und legt sodann die Grundlinien seines eigenen metaphysischen Lehrgebäudes dar, um zu zeigen, daß die obersten Principien Hegels ihre natürliche und geeignete Stelle nur im wahren Ontologismus finden, dagegen im Systeme der absoluten Identität fremd, entstellt und verkehrt seien (S. 1—118.). — Der zweite oder dritte praktische Theil des Werkes ist eine kritische Untersuchung des

Hegelismus in seiner Beziehung auf das moralische, sociale und religiöse Leben. Auf dem praktischen Gebiete fallen die abstracten Hüllen eines philosophischen Systemes, und muß sich die Solidität seiner metaphysischen Grundprincipien erproben. Der hegelische Idealismus hält diese Feuerprobe nicht aus. Mit unerbittlicher Akribie verfolgt Galasso die Principien Hegels auf allen Gebieten des Lebens bis in ihre letzten Consequenzen, und enthüllt vor den Augen seiner Landsleute die grauenvollen Abgründe, die dieses mit solcher Prätension auftretende System mit seinen logischen Formeln überdeckt.

Welchen speculativen Werth hat nun vorliegende Schrift, und wie verhält sie sich zu der dasselbe Thema behandelnden Allievo's? Galasso sucht an die Stelle des absoluten Idealismus Hegels seinen eigenen, an Vico, Rossi und Gioberti sich anlehnenden Ontologismus zu setzen. Dieses ist der Grundgedanke, aber auch die schwächste Seite seines Buches; denn die metaphysischen Grundprincipien, die er Hegel gegenüber stellt, vermögen selbst die philosophische Prüfung nicht zu bestehen. Sehen wir aber ab von dem kritischen Maßstabe, der den Verfasser trotz scharfer Beurtheilung dennoch zu einer Ueberschätzung der neueren deutschen Philosophie verleitet, so ist die vorliegende Schrift immerhin ein beachtenswerther Beweis einer ebenso geist- als kraftvollen Reaction von Seite der Gioberti'schen Schule gegen die hegelische Invasion, und bekundet einen selbstständigen, in abstracten Speculationen nicht wenig gewandten Denker. Galasso's Werk steht der Arbeit Allievo's nach in der Reinheit des Styles, in der Klarheit und im Schwunge der Darstellung, aber kaum im Reichthume der Gedanken und in der kritischen Schärfe. Das Mailänder Preisgericht hat auch die Vorzüge dieser Schrift durch Verleihung eines außerordentlichen Preises anerkannt, aber auch die Mängel derselben in formeller und materieller Beziehung dem Bewerber nicht verschwiegen.

Ist bereits in Galasso die Ideengemeinschaft mit Gioberti

bemerkbar, so tritt dieser Anschluß noch bestimmter hervor in einem anderen Gelehrten, der vom tiefsten Süden Italiens aus die Rechte und Vorzüge der vaterländischen Philosophie gegen die nordische Scheinweisheit vertheidigt. Ab. Vincenzo di Giovanni, Professor der Philosophie an der Universität zu Palermo, gehört zu den thätigsten und für die nationale Weisheit begeistertsten Philosophen des gegenwärtigen Italiens. Neben einer Reihe kleinerer philosophischer Schriften schrieb derselbe ein Handbuch der Elementarphilosophie, das, seinen unhaltbaren Gioberti'schen Ontologismus abgerechnet, sehr gerühmt wird[19]), namentlich wegen der darin wehenden warmen und anregenden Begeisterung für die italienische Philosophie. In der That erwarb sich di Giovanni ein Verdienst um die Geschichte dieser Philosophie, indem er Namen und Schriften eines bisher fast unbekannten, wiewohl nicht unbedeutenden, sicilianischen Denkers aus der Vergessenheit zog. Es ist der Philosoph Vincenzo Miceli, in welchem der speculative Geist Bruno's, Campanella's und Vico's wieder erwacht schien, geb. 1733 zu Monreale, und gest. 1781, in demselben Jahre, da in Deutschland der Philosoph von Königsberg mit seiner „Kritik der reinen Vernunft" die zweite Epoche der neueren Philosophie einleitete. Nach einer vorgängigen Schrift: „Ueber das Leben und die Werke des V. Miceli" veröffentlichte di Giovanni in den Jahren 1864 und 1865 die bisher ungedruckten Hauptwerke dieses Philosophen, indem er sie durch eigene Dialoge, welche einen kurzen Abriß seines Systems enthalten, einführte[20]). In einem weiteren Werke verspricht derselbe Verfasser, die Geschichte der sicilianischen Philosophie vom Alterthume bis auf Miceli darstellen zu wollen unter dem Titel: Tomm. Campanella o della filosofia in Sicilia da' tempi antichi a V. Miceli.

19) Principj di filosofia prima, eposti ai giovani italiani per Vinc. di Giovanni. vol. 2. Palermo 1863. Vgl. hierüber Allievo: Saggi filosofici p. 307 sqq.

20) Il Miceli ovvero Dell Ente uno e reale — Dialoghi tre

Di Giovanni bezeichnet das System des Philosophen von Monreale als Pantheismus und erblickt in ihm den italienischen Vorgänger Hegels, ähnlich, wie neuestens französische Gelehrte in dem Benedictinermönche Dom Dechamps den Hegel Frankreichs im vorigen Jahrhundert entdeckt haben[21]). Um den Beweis hiefür zu erbringen, schrieb er eine eigene Broschüre: Dom Deschamps e Vinc. Miceli precursori del moderno panteismo alemanno (Palermo 1866); Professor Allievo aber suchte in der von einer Gesellschaft von Turiner Professoren herausgegebenen Zeitschrift für Wissenschaft und Literatur „Il Gerdil" (Avrile 1867) den sicilianischen Philosophen gegen die Anklage des Pantheismus in Schutz zu nehmen.

Di Giovanni gehört zu jenen Männern, „welche einen großen Theil des Ruhmes eines Landes in die Philosophie setzen und von ihr die politischen Veränderungen eines Volkes erwarten." Darum hält er, wie sein Freund Allievo in Turin, die Fahne der vaterländischen Philosophie hoch und

seguiti dallo Specimen scientificum Vincentii Miceli. vol. I. Pal. 1864, und Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema — Nuovi dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli. vol. II. Palermo 1865.

21) Leod. Maria Dechamps war geboren in Rennes und starb als Prior der Benedictiner zu Montrenil-Bellay in Poitou. Durch die Lectüre Platon's und Spinoza's genährt und mit den Lehren der französischen Encyclopädisten bekannt, entwarf er ein auf pantheistischen und socialistischen Grundlagen beruhendes System, das er kurzweg „La Vérité ou le vrai systeme" nannte und mündlich und schriftlich sehr vorsichtig zwar, aber dennoch äußerst thätig allenthalben zu verbreiten suchte. Ohne Erfolg; das Manuscript blieb sogar ungedruckt bis zum Jahre 1865, wo es Em. Beaussire, Professor der Philosophie an der faculté des lettres zu Poitiers, in der dortigen Bibliothek entdeckte und veröffentlichte unter dem Titel: Antécédents de l'Hegelianisme dans la philosophie française. Dom Déchamps, son système et son école d'apres un manuscrit et des correspondances inedits du XVIII. siècle. Par. 1865. Der französische Gegner Hegels,

haßt die wissenschaftliche Knechtschaft des Fremden nicht minder, als die staatliche. „La patria è nostro commenciamento anche in filosofia,“ ist seine Losung. Der Hegelismus aber ist nicht italienisch; denn er ist Pantheismus, und „der Pantheismus ist eine in Italien fremde Pflanze. Als der Mönch von Nola, fortgerissen von den Ausschreitungen der Alexandrinischen Speculation, denselben in Italien zu lehren gedachte, blieb sein Wort vereinzelt und fand keinen Wiederhall — warum? weil seine Lehre nicht italienisch und irrthümlich war . . . Kaum ein Jahrhundert später und etwa vierzig Jahre vor Hegel und Schelling suchte V. Miceli bei uns mit einem neuen Systeme die eleatischen Bestrebungen Bruno's wieder aufzunehmen; aber was ist übrig geblieben von einem Systeme, das die Insel mit seinem Namen erfüllt hat? Nichts anderes, als daß ein Italiener jenen berühmten Meistern Deutschlands in dem gleichen Irrthum vorangegangen ist! Es gibt indeß eine sehr alte Weisheit, welche von der Tradition des philosophischen Gedankens in Italien mehr als 2000 Jahre hindurch bewahrt worden ist, in welcher das Sein und das Wahre identisch sind, aber nur in Gott als dem einzigen wahren Sein, denn die Dinge sind nur Gedanken und Worte Gottes . . . Auf diese Philosophie haben ihre Lehren und Systeme gegründet alle italienischen Denker von Gioberti bis

---

P. Janet, schrieb hierüber einen Artikel in die Revue des deux mondes (tom. 58. année 35): „Un précurseur français de Hégel;“ dagegen sucht der deutsche Hegelianer C. Rosenkranz diese Antecedenz zurückzuweisen. (Ged. Bd. VII. S. 322 ff.) Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Schrift dieses Benedictiners ein Beweis, daß die französische Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts selbst hinter den Mauern der Klöster ihre, wenn auch nur vereinzelten Anhänger zählte. Daß der Irrthum Hegels kein neuer sei, dies zu beweisen, bedarf es nicht erst der Systeme Miceli's und Dechamps. Di Giovanni selbst hat auf ältere Väter deßhalb zurückgewiesen in der als eigene Broschüre gedruckten Vorlesung: La filosofia straniera in Italia, p. 12 sqq.

zurück zu jener ältesten Schule, von welcher der geheimnißvolle Lehrer und Staatenordner, Pythagoras, seine Weisheit entlehnt hat." Sie alle bilden nur die Ringe einer einzigen ununterbrochenen Kette philosophischer Traditionen, in welcher der Pantheismus Hegels keine Stelle findet[22]). Ohne auf das Detail des hegelischen Systems näher einzugehen, begnügt sich di Giovanni, die Grundideen desselben darzulegen, um zu zeigen, daß dieselben ebenso wissenschaftlich unhaltbar als praktisch verderblich seien. Wie man versichert, gehören die Vorträge dieses Universitätslehrers, obwohl nicht verpflichtend, zu den besuchtesten der Universität Palermo: sie werden dem deutschen Philosophen keine Freunde gewinnen. — Gleichfalls auf dem Standpunkte Gioberti's steht Luciani, welcher in dem mit großer Eleganz geschriebenen Werke: Gioberti e la filosofica nuova italiana. Napoli 1866. eine große Menge der speculativen und historischen Irrthümer Spaventa's berichtigt.

Während im Norden der Halbinsel der Rosminismus, im Süden der Giobertismus den patriotischen Kampf gegen die fremden Philosopheme führen, treffen wir auch im mittleren Italien einen Gelehrten, der, in seinen eigenen philosophischen Principien mit beiden Richtungen uneins, dennoch in der Bekämpfung Hegels sich ihnen zugesellt. Augusto Conti, früher am Lyceum zu Lucca, dann kurze Zeit zu Florenz, gegenwärtig Professor der Philosophie zu Pisa und Mitglied der Florentiner Kammer, dessen Name in Italien von allen Gutgesinnten mit Ehren genannt wird als der „eines Mannes von musterhafter Religion, umfassendem Geiste und ausgesuchtem literarischen Geschmacke[23])" — Conti hat in seinem Criterj della filosofia, einem der hervorragendsten

22) La filosofia straniera ecc. p. 5 sqq. Denselben Gedanken führt Allievo durch gegen L. Ferri in: Saggi. filos. p. 142. und 298 sq.

23) Civiltà catt. Ser. III. vol. 9. p. 708.

Werke der neuen philosophischen Literatur Italiens, sowie in seiner Storia della filosofia, deren Vorzüglichkeit auch die deutsche Kritik anerkannt hat [24]), mehrmals auf Hegels Lehre kritischen Bedacht genommen. Sein Standpunkt ist der positiv-christliche, im Besonderen eine Art Mittelglied zwischen Gioberti und Rosmini. Conti will nämlich gegenüber dem Kriticismus und Pantheismus die Philosophie auf psychologische Principien gründen. Sein Fundamentalsatz ist: die Grundvoraussetzung, sowie das Kriterium aller wissenschaftlichen Erkenntniß, somit auch der Philosophie, ist die Wahrheit und Evidenz des natürlichen Bewußtseins. Die Philosophie hat ihren Gegenstand nicht erst zu schaffen, noch darf sie die Wahrheit und Gewißheit desselben wieder in Frage stellen, sondern beides ist ihr gegeben in dem Gesammtinhalte unserer unmittelbaren natürlichen Erkenntniß, deren Wahrheit und Evidenz auf der Natur selbst beruht. Die Philosophie hat nur die Aufgabe, die unmittelbar gewisse Erkenntniß durch Reflexion zur wissenschaftlich gewissen zu erheben. Vermöge dieses Kriteriums unterscheidet sich die wahre Philosophie von der falschen: jene wiederholt getreu den Inhalt unseres natürlichen Bewußtseins, diese widerspricht ihm; die wahre Philosophie ordnet in reflexiver Weise die Kenntnisse des gesunden Sinnes; die falschen Systeme negiren dieselben, sei es theilweise, sei es ganz. Das natürliche Bewußtsein und dessen äußere Offenbarung, der sensus communis, haben daher in Bezug auf die Wissenschaft eine doppelte Function, eine ihr vorhergehende und eine nachfolgende (un ufficio anteriore e posteriore): in erster Beziehung bieten sie ihr die Grundwahrheiten; in der anderen gewähren sie dem Philosophen ein Kriterium, ob die Wissenschaft die Entwickelung jenes Keims (des natürlichen Bewußtseins), oder aber das Erzeugniß einer willkürlichen Reflexion sei [25]).

24) Vgl. die Recension von Dr. Bach in der Wiener Allg. Lit. Ztg. 1866. Nr. 22.

25) Storia della filosofia. Firenze. 1864. vol. 1. Lez. V. pag.

Unter diesem Gesichtspunkte beurtheilt Conti das hegel'sche System [26]). Wir können den ebenso beredten als geistreichen Reflexionen des Pisaner Philosophen an dieser Stelle nicht näher folgen. Sie sind eingegeben von der Liebe zur Wahrheit, nicht von stolzem Widerstreben gegen das Fremde, denn am Schlusse derselben ruft er den Freunden der deutschen Philosophie in Italien zu: „Auch ich liebe Deutschland, und achte seine Studien als die Früchte einer männlichen Ausdauer; seine archäologischen, linguistischen und naturwissenschaftlichen Forschungen, aber ich liebe nicht seine Pantheisten, noch ihre Vorgänger, obwohl sie Italiener sind. Denn in diesen Systemen findet man den Menschen nicht mehr; unsere Vernunft erscheint wie eine unbegrenzte, nebelvolle Wüste. Ihr hört da all' das falsch nennen, was man im natürlichen Bewußtsein wahr heißt. Sie rauben euch nach und nach jede Fähigkeit, jede Wahrheit, und ihr steht da, wie ein Baum, der jedes grüne Blatt verloren — ein dürrer Stamm [27]).

Noch einmal kommt Conti auf Hegel zurück in dem 1863 an den französischen Philosophen E. Naville gerichteten und von diesem in's Französische übersetzten Schriftchen: Sullo stato presente della filosofia in Italia, dessen Originaltext zuerst in einer italienischen Zeitschrift, sodann in etwas erweiterter Form als Anhang seiner „Geschichte der Philosophie" erschien. Hier stellt er den Hegelianismus unter der Kategorie „Mystischer Pantheismus" den beiden anderen Richtungen der italienischen Philosophie in der Gegenwart, der „skeptischen und synthetischen" gegenüber, und bespricht sodann die Schule

76 sqq. „Il criterio preliminare della filosofia e per giudicare i filosofi è la conscienza naturale nella evidente sua totalità."

26) Das oberste Princip derselben: die Identität der Contradictorien ist die keckste und vollendetste Leugnung des „gesunden Sinnes." Allievo, der Conti's Storia bespricht, nennt deßhalb Hegel „lo spietato Torquemada del senso commune." Saggi filos. p. 372.

27) Storia della filos. part. III. p. 320.

Hegels in Italien, indem er die Hauptlehrpunkte Vera's einer kurzen Kritik unterwirft.

Die Principien Conti's und daher auch seine Abneigung gegen den deutschen Pantheismus theilt ein jüngerer Gelehrter, Pietro Dotti, der eine Zeit lang dem Scepticismus zugethan, „seine Rettung aus dieser trostlosen Wüste" dem Studium der Schriften des Philosophen von Pisa verdankt [28]). Laut und kräftig erhebt dieser jugendliche Gelehrte seine Stimme „gegen den Uebermuth gewisser fremder Philosofanten und damit gegen das thörichte und gemeine Gebahren gewisser italienischer Artikelschreiber (articolisti), welche voll Ekel den Mund verziehen bei Allem, was nicht nach indogermanischem Geiste schmeckt [29])."

Schließen wir hiermit unsere Studie über den Hegelianismus in Italien ab. Wir haben weder alle Anhänger, noch alle Gegner desselben aufgeführt. Nur an den hervorragendsten Führern auf beiden Seiten sind wir flüchtig vorübergegangen. Und doch hat sich uns ein ziemlich reiches Bild eines sehr bewegten geistigen Kampfes entrollt. Wer wird in diesem Geisterkampfe Sieger bleiben? Die Hegelianer haben nicht viele, aber tüchtige Kräfte für sich; sie werden von der antikirchlichen Strömung des Tages getragen; sie besitzen die ersten Lehrstühle und den Schutz der Regierung: während der Papst ihre Schriften censurirt, schmückt der König von Italien deren Verfasser mit den höchsten Orden des Landes [30]). „Und dennoch," sagt Conti, „glaube ich nicht, daß die hegelische Lehre in Italien tiefe Wurzeln fassen

---

28) Della filosofia in se e nelle sue relazioni colla civiltà e coll' arte. Pensieri di Pietro Dotti.

29) L. c. p. 98, 182 sq.

30) Nach dem Berichte italienischer Blätter befanden sich unter den aus Anlaß der jüngsten Vermählungsfeier des Kronprinzen mit dem neuen Orden „Stella d'Italia" Decorirten auch die beiden Neapolitanischen Professoren: Settembrini und Spaventa.

könne; sie erregt daselbst zu allgemeinem Widerstande [31])." In der That, fast alle ernsten Denker von positiv christlicher Gesinnung aus den verschiedensten Schulen der italienischen Philosophie haben wie Ein Mann sich erhoben, um den gemeinsamen Feind zu bekämpfen. Die leeren Abstractionen Hegels sind nicht geeignet, den klaren, realistischen Sinn der Italiener auf lange Dauer zu befriedigen; sie können nur dazu dienen, dieselben auch auf dem Gebiete der Wissenschaft immer mehr in den revolutionären Strudel hineinzuwirbeln. Der Hegelianismus ist das wissenschaftliche Gegenbild des politischen und finanziellen Bankerottes dieses unglücklichen Landes. Von der revolutionären Bewegung eingeführt und großgezogen, wird er mit dem Aufhören derselben verschwinden. Italien besitzt Kräfte genug, um sich im Anschlusse an seine ehrwürdigen Traditionen eine wahrhaft nationale, mit dem Glauben der Kirche verträgliche Philosophie zu schaffen.

31) La Philosophia ital. p. 55.

Dr. Morgott.

XXXV.

Erzbischof Wilhelm von Mainz.

Man begegnet in Geschichtswerken der Neuzeit nicht selten der Behauptung, Fürstensöhne seien im Mittelalter lediglich durch Zwang und aus politischen Rücksichten in den geistlichen Stand gedrängt worden und hätten daher fast nie einen geistlichen Wandel geführt. Wie übertrieben und beziehungsweise irrig diese Ansicht in ihrer Allgemeinheit, namentlich in Bezug auf das frühere Mittelalter sei, wurde schon einmal in dieser Zeitschrift aus Anlaß der Beurtheilung der Kaisergeschichte Giesebrecht's auseindergesetzt und durch Thatsachen und Beispiele widerlegt [1]). Unter den Kirchenfürsten, welche uns vom Gegentheile überzeugen, wurde auch Erzbischof Wilhelm von Mainz angeführt, daher es nicht unangemessen sein mag, die Geschichte dieses Prälaten genauer zu untersuchen und etwas eingehender zu behandeln.

Nach der Angabe des Biographen der heiligen Mathilde heirathete Heinrich von Sachsen, der nachmalige deutsche König Heinrich I., ein Sohn des Markgrafen Otto des Erlauchten, im Jahre 909 die fromme Grafentochter Mathilde [2]), welche drei Jahre darauf, am 22. November 912, einen Sohn Namens Otto gebar. Der Großvater Otto überlebte nur um acht Tage die Geburt des gleichnamigen Enkels. Obschon das fürstliche Kind, das einst den Namen „des Großen" sich verdienen sollte, bereits in frühester Jugend herrliche Eigenschaften kund gab, so traten doch auch schon damals Excentrizitäten hervor, wie sie sich in seinem späteren Leben öfter finden. Sechszehn Jahre alt, wurde er bereits

---

1) Katholik. 1864. Septemberheft S. 334 ff.

2) Vita S. Mathildae bei Migne T. 135. col. 893.

Vater eines Sohnes Wilhelm, den er mit einer zwar vornehmen, aber kriegsgefangenen Slavin im Jahre 928 erzeugte [3]). In Anbetracht der Jugend des Prinzen und der sorgfältigen und entschieden christlichen Erziehung, welche er genossen hatte, darf man wohl die größere Schuld des Vergehens auf Seite der gefangenen, vielleicht in Verführungskünsten wohl bewanderten Slavin suchen. Jedenfalls scheint dieser Vorfall den Vater Heinrich bestimmt zu haben, dem noch ganz jungen Prinzen alsbald eine rechtmäßige Gattin zuzuführen, um ähnlichen Ausschreitungen und Gefahren vorzubeugen. Noch am Ende desselben Jahres oder im Anfange des Jahres 929 mußte Otto Eadith, die Tochter des angelsächsischen Königs Eduard (Schwester Athelstans) heirathen [4]).

Wilhelms Anlagen und sein ganzes jugendliches Verhalten verriethen entschiedenen Beruf zum geistlichen Stande, weßhalb er frühzeitig dem durch seine Schulzucht ausgezeichneten Kloster Reichenau zur Erziehung übergeben wurde Wahrscheinlich erzeugte eben dieser in seinem Sohne Wilhelm, wie in seinem jüngeren Bruder Bruno klar hervortretende geistliche Beruf in Otto d. Gr. den Gedanken, beide Prinzen zu hohen kirchlichen Würden zu erheben und sich dann ihrer zur Befestigung des Reiches, zur Schließung eines Bundes zwischen Kirche und Reich zu bedienen. Dieser Gedanke erscheint um so natürlicher und verzeihlicher, einen je härteren Stand Otto mit dem am 25. Oct. 954 verstorbenen Erzbischofe Friedrich von Mainz gehabt hatte [5]). Zwar sind die Geschichtschreiber in ihrem Urtheile über Schuld oder Schuldlosigkeit Friedrich's nicht einig, und schon der Zeitgenosse Ruotger, der Biograph des heiligen Bruno, bemerkt, die

---

3) Thietmar, chron. II. 22. Widukind lib. 3. n. 73. u. 74. Regino, continuat. ad ann. 928.

4) Widukind lib. I. n. 37. u. lib. 2. n. 41. Thietmar II. 2 Roswitha, carm. de gest. Ott. I.

5) Annales Augiens. bei Pertz mon. I. 69.

Einen hätten Friedrich's Schuldlosigkeit und Tugenden bis in den Himmel erhoben, die Anderen aber eine sehr geringe Meinung von ihm gehabt, daher müsse man Alles dem Urtheile Gottes überlassen[6]). Allein Otto glaubte nun einmal durch vielfache Thatsachen von der Untreue des Erzbischofes versichert zu sein, weßhalb wir nicht in die Vorwürfe einstimmen können, womit Gfrörrer[7]) und andere Historiker den Kaiser überhäufen, weil er nach Friedrich's Tod die Wahl auf eine ihm aufrichtig ergebene Persönlichkeit zu lenken suchte. Daß Otto nicht gebieterisch verfuhr, sondern auf moralische Einwirkung sich beschränkte, wissen wir aus den eigenen Worten des gewählten neuen Erzbischofes Wilhelm. Derselbe fügte nämlich zu der in den Reichenauer Annalen stehenden Nachricht von dem Tode Friedrich's die Worte bei: „Im nämlichen Jahre (954) wurde ich Wilhelm, obschon einer solchen Nachfolge unwürdig, mit Zustimmung der Geistlichkeit und des Volkes ebendesselben heiligen Sitzes am 17. December, am Tage, an welchem zwischen König Otto und seinem Sohne Liutolf Friede geschlossen worden, an seine (Friedrich's) Stelle in Aranstedi (Arnstetten? Arnstadt? Alstätt?) gewählt und am 24. December zu Mainz geweiht[8])." Offenbar war die Erhebung des Sohnes des Königs der Form nach ganz den kirchlichen Vorschriften gemäß vor sich gegangen, wie maßgebend man sich auch den königlichen Einfluß denken mag, und eben diese Wahl beweist abermals, wie irrig Giesebrecht's Behauptung sei[9]), als habe nach altem

6) Die Hildesheimer und Quedlinburger Annalen bezeichnen Friedrich als vir summae abstinentiae, in religione sancta et doctrina probatus, und Thietmar (II. 22.) nennt ihn vir abstemius (abstinentissimus?).

7) Gregor VII. Bd. V. S. 240 u. a.

8) Böhmer's Fontes III. 177. Pertz, mon. I. 69. Marianus Scot. bei Migne T. 147. ad ann. 954. Damberger's Gesch. des Mittelalters Bd. IV. Kritikheft S. 268.

9) Kaisergesch. I. 209. 211. 810.

Herkommen der König allein die Bisthümer verleihen können. Wilhelm's Weihe geschah durch seinen Oheim Bruno, welcher ein Jahr vorher auf den erzbischöflichen Stuhl von Köln erhoben worden war.

Der königliche Vater gab dem neugewählten Erzbischofe das mit der Mainzer Metropole verbundene Erzkanzleramt alsbald zurück, indem er den Bruder Bruno von Köln bewog, dasselbe wieder abzutreten. Bruno war nämlich mit der Leitung der Kanzlei (Kapelle), dieser Bildungsstätte der hohen Geistlichkeit, betraut worden, nachdem die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg als wahre oder vermeintliche Gegner des Königs ihren Einfluß verloren hatten. Auch der Papst Agapet II. bestätigte Wilhelm in allen dem Mainzer Erzbischofe zukommenden Würden, Vollmachten und Rechten und fügte neue hinzu. Seit den Zeiten des heiligen Bonifaz waren die Mainzer Erzbischöfe päpstliche Vicare und Legaten (Missen) in Germanien und Gallien. Der Vorgänger Wilhelm's, der Erzbischof Friedrich, war von zwei Päpsten, von Leo VII. und Marinus, als päpstlicher Vicar und Legat (Missus) anerkannt worden[10]). Erzbischof Wilhelm sandte nach dem Antritte seiner Regierung Gesandte nach Rom, theils um dem Papste seine Treue und Unterwürfigkeit zu erklären, theils um die alten Auszeichnungen seines Stuhles zu erhalten. Papst Agapet erneuerte die Priviligien, indem er zurückschrieb: „Wir geben euch die nämliche Gewalt, so daß ihr die Macht habet, frevelhafte Menschen an unserer Statt zurechtzuweisen, und daß ihr unser Stellvertreter und Gesandter seid in Gallien und Germanien, damit, wo immer Bischöfe . . . . und andere Menschen jeglichen Standes und Ansehens Ausschreitungen sich zu Schulden kommen lassen, ihr dieselben mit apostolischer Auctorität bessert. Wir ertheilen euch, dem Inhaber des Mainzer Stuhles, auch die Vollmacht, wo es euch beliebt, Synoden in Germanien und Gallien zu

10) Würdtwein, Epist. Bonifacian. p. 373.

halten. Wollte aber Jemand euch, dem Stellvertreter des Apostolicus (Papstes), sich widersetzen und (mit Umgehung eueres Gerichtes) sich gleich an den apostolischen Stuhl wenden, so soll er, wenn er sich in der von euch festgesetzten Zeit nicht fügt, des apostolischen Segens beraubt und dem Anathem unterworfen werden. Auch dieses Vorrecht verleihen wir dem Mainzer Stuhle, daß, wer ihn beraube, gleichfalls beraubt werde, und wenn er sich nicht bessert, dem Bannfluche anheimfalle [11]).

Obwohl ein Mann von nur sechsundzwanzig Jahren, war Wilhelm doch schon innigst durchdrungen von dem Bewußtsein seiner schweren Pflicht und Verantwortung, und die ganze Welt staunte, als er gleich Anfangs die kirchliche Freiheit und die Rechte seines Stuhles gegen den eigenen Vater mit großem Freimuthe zu wahren suchte. Am 10. August 955 hatte Otto d. Gr. auf dem Lechfelde gelobt, zu Ehren des heil. Laurentius ein Bisthum in Merseburg zu errichten. Damit verband er den weiteren Plan, das Moritzkloster zu Magdeburg, wo seine am 26. Januar 946 verstorbene erste Gemahlin Eadith ruhte, zum leitenden Mittelpunkte der slavischen Mission zu erheben, das Bisthum Halberstadt nach Magdeburg zu übertragen, ihm einige Bisthümer unterzuordnen und es so in ein Erzbisthum umzuschaffen. Alsbald ordnete er den Abt Hadamar von Fulda nach Rom ab, welcher eine päpstliche Bulle ausgewirkt und nach Deutschland gebracht haben soll, wonach dem Könige frei stand, die Bisthümer nach seinem Ermessen zu ordnen. Das versetzte den jungen Erzbischof von Mainz in Unmuth, so daß er (Oct. od. Nov. 955) an den Papst in einem Tone schrieb, der mitunter die Grenzen der Mäßigung zu überschreiten schien [12]). Nach Vorausschickung eines fast schwulstigen Titels [13]) ent-

11) Würdtwein, Epist. St. Bonif. p. 375 376.

12) Würdtwein, Epist. St. Bonif. p. 377.

13) Domno apostolicae sublimitatis culmine dignato, summo

schuldigt sich Wilhelm, daß er sich weder persönlich in Rom habe vorstellen, noch einen Abgesandten schicken können. Die Schuld schrieb er auf die verzweifelten Zustände des Reiches, die er in seiner Gereiztheit mit so grellen Farben schildert, daß einige Uebertreibung unmöglich zu verkennen ist. Er habe, schreibt er, seine päpstliche Heiligkeit nicht vergessen, denn wie könnte er das, nachdem sie ihm erst jüngst das Pallium über Gallien und Germanien verlieh; würde er sie je vergessen, so möge auch ihn seine Rechte vergessen. Allein die Barbaren, fährt er fort, drücken die Christenheit so entsetzlich, daß zu befürchten sei, die Christen werden von ihnen noch ganz unterjocht und vertilgt. Auch im Innern herrsche nichts als Zwietracht, Kampf und Nachstellungen selbst unter den nächsten Verwandten, wie zwischen Kain und Abel. Der König könne nicht regieren, die Bischöfe, die Augensterne des Herrn, werden gewaltthätig behandelt, vertrieben, geblendet, wie es dem Erzbischofe Herold von Salzburg in diesem Jahre ergangen sei, dessen Blendung und Verbannung Herzog Heinrich von Bayern [14]) veranlaßt habe und dessen kirchliche Güter nun durch des Herzogs Leute geplündert würden [15]). Er wolle nicht Personen anschuldigen, aber die Thatsachen müsse er beklagen. Es komme vor, daß Herzoge und Grafen sich das anmaßen, was des Bischofes sei, und Bischöfe das, was des Herzogs und Grafen sei [16]). Es gebe keine Kirche, die

---

post Christum caput totius christianitatis membro papae Agapito, merito ac nomine fulgenti, Willihelmus s. Mogontinae Sedis minister indignus, ejus dono Galliae partium Germaniaeque a se secundus . . . .

14) Wilhelm's Oheim.

15) Bekanntlich hatte Herold am Aufstande Ludolf's gegen seinen Vater Theil genommen und die Ungarn in's Land gerufen, weßhalb auch die Synode zu Ingelheim 958 dessen Entsetzung aussprach, welche im Jahre 962 und 967 von den Päpsten Johann XII. und XIII. bestätiget wurde (Hartzheim, Concil. germ. II. 626. 632.).

16) Wenn Giesebrecht (I. 442.) dafür hält, Wilhelm spiele hier auf seinen

nicht beschädiget wurde. Nun wolle man auch der Mainzer Kirche das gleiche Loos bereiten, indem man vorgebe, es geschehe, um den christlichen Glauben auszubreiten. Allein mit Raub könne man nicht Almosen geben, durch Fluch (verdammliche Acte) nicht Segen hervorrufen. Zudem habe seine päpstliche Heiligkeit erst neulich dem Mainzer Erzbischofe das Recht ertheilt, Jeden im Namen des Papstes zu bannen, der die Ehrenrechte und Gerechtsame der Mainzer Kirche angreife [17]). So lange er lebe, werde er nie in die Errichtung des Erzbisthums Magdeburg und in die Uebertragung des Halberstädter Stuhles willigen, möge immerhin ein falscher Prophet, mit Gold und Edelgestein ausgerüstet, nach Rom gehen und von dort zurückgekehrt sich rühmen, er bekomme so viele Pallien, als er wolle, indem er sie mit Geld kaufe [18]). Durch wen so Etwas geschehen könne, sei schwer zu denken; thöricht wäre es, der päpstlichen Majestät dergleichen zuzutrauen u. s. w.

---

heiligen Oheim Bruno, den Erzbischof von Köln, an, so ist das schwer zu glauben. Allerdings hatte dieser auf dringendes Bitten des Königs, seines Bruders, mit Widerstreben die Verwaltung des Herzogthums Lothringen sich aufbürden lassen; allein Wilhelm spricht nur von Vorfällen, wobei sich Grafen und Bischöfe selbstthätig und ungerechter Weise Etwas anmaßten und aneigneten, was auf Bruno nicht paßt, da ihm das herzogliche Amt vom Könige selbst übergeben, beziehungsweise aufgedrungen worden war. Nahm doch Erzbischof Wilhelm selbst später während der Abwesenheit des Königs zweimal die Reichsverwesung auf sich, nichts davon zu sagen, daß einige Schriftsteller Spuren entdeckt haben wollen, wonach Wilhelm um 966 in ähnlicher Weise mit dem Herzogthume Thüringen bedacht worden wäre, wie Bruno mit Lothringen. (Damberger V. 65. Pütter I. 162.)

17) Wilhelm hätte die Suffraganbisthümer Havelberg und Brandenburg an das neu zu gründende Erzbisthum Magdeburg abtreten sollen.

18) Hadamar scheint außer dem Pallium für Bruno von Köln auch schon eines für den künftigen Erzbischof von Magdeburg mitgebracht zu haben.

In Bezug auf jene Stelle des von Hadamar mitgebrachten päpstlichen Schreibens, wonach dem Könige erlaubt worden sein soll, die Bisthümer nach Gefallen zu ordnen oder zu errichten, äußert Wilhelm, es schicke sich nicht, derlei Anordnungen ohne sein Wissen vorzunehmen, zumal er als päpstlicher Vicar in Germanien und Gallien, als das zweite Ich des Papstes, dazu aufgestellt sei, um zu bessern, was der Verbesserung bedürftig sei, und er von Niemand, als allein vom Papste abhängig sein könne. Wolle Seine Heiligkeit durchaus, daß die Mainzer Kirche eine Beute ablasse, so möge Sie dem Könige und dem Erzbischofe von Mainz, der durch des Papstes Barmherzigkeit apostolischer Vicar sei, sowie dem Erzbischofe Bruno von Köln und Rudbert von Trier schreiben, damit ein Concil versammelt und darauf verhandelt werde über die Lage der heiligen Kirche, über die geblendeten und von ihren Sitzen vertriebenen Bischöfe, nämlich über Herold von Salzburg und Ratharius von Lüttich, welch' letzterer bald nach seiner canonischen und gesetzlichen Inthronisation ohne Grund wie ein Pächter verjagt worden sei, und über das sonstige Unkraut, das den Waizen der heil. Kirche ersticke. Dann wolle er nach Rom kommen und, wenn er den Seinigen nicht mehr nothwendig sei, vom Papste eine Sendung für das Predigtamt bei fremden Nationen erbitten; denn das sei ihm lieber, als die Uebel seiner Kirche und die Verunehrung ihrer Heiligen sehen, als dulden zu müssen, daß die Fürsprache des Geldes Hadamar's mehr vermöge, als die frommen Einrichtungen und Anordnungen des heil. Bonifacius und der früheren Päpste und Erzbischöfe. Dann möge es so viele Pallien als Bischöfe geben, nur nicht so lange er Bischof sei!

Dieses Schreiben, welches mit der Versicherung der Treue und Unterwürfigkeit gegen den Papst schließt, langte zu Rom erst an, als Agapet nicht mehr am Leben war. Dessen Nachfolger, Johann XII., drückte in seiner Rückäußerung vom Jahre 956 zuerst sein Bedauern aus über die von Wilhelm

geschilderten Trübsale der Kirche und des Reiches und ermahnte sodann den Erzbischof zum Eifer gegen alle Frevler und Verwüster der Kirche. Sollten aber, fügte er bei, Einige in ihren bösen Werken verharren, so schicket sie, wie es von jeher Gewohnheit war, zu diesem unserem apostolischen Stuhl und mit ihnen zuverlässige Gläubige, welche uns deren Angelegenheiten und Alles, was in Gallien und Germanien vorgeht, berichten, auf daß, wie es unser sehnlichster Wunsch ist, alle Kirchen und das ganze Volk im Frieden und Jedermann in der ihm zukommenden Ehre verbleibe [19]). Von der Errichtung des Magdeburger Erzbisthums geschieht zwar keine ausdrückliche Erwähnung, aber der Schlußsatz konnte oder mußte für Wilhelm's Sache günstig gedeutet werden, daher auch König Otto die Ausführung seines Planes vor der Hand verschob. Durch diese Nachgiebigkeit ward Wilhelm besänftiget und blieb fortan der entschiedenste Vertreter und Förderer der Sache des Königs und Reiches.

Nach Beseitigung dieser Spannung ereilte den kaum siebenundzwanzig Jahre zählenden Prinzen Liutolf, den ersten legitimen Sohn Otto's d. Gr., am 6. Sept. 957 in Italien der Tod. Der Halbbruder Wilhelm mußte dessen nach Deutschland zurückgeführten Leichnam bei St. Alban in Mainz zur Erde bestatten [20]). Wenn berichtet wird, es sei auf einer Synode zu Ingelheim in der Osterwoche des Jahres 958 in Gegenwart des Königs der Erzbischof Friedrich von Salzburg mit Zustimmung des geblendeten Herold ordinirt worden [21]), so veranlaßte ohne Zweifel Wilhelm diese Synode, von der übrigens wenig bekannt ist, und rief sie wahrscheinlich auf Zuthun des Papstes zusammen, da wir wissen, daß Wilhelm schon in seinem Protest-Schreiben an Papst Agapet

19) Würdtwein Epist. Bonif. p. 376.

20) Regino, contin. ad. ann. 957.

21) Continuat. Reginon. ann. 958.

mit Rücksicht auf die Verfolgung der Bischöfe und namentlich des Salzburger Erzbischofs das Verlangen nach einer solchen Versammlung ausgesprochen hatte. Bald nachher, etwa im Jahre 959, mögen jene russischen Gesandten angekommen sein, welche für ihr Vaterland christliche Missionäre begehrten; wenigstens geschah dieses lange zuvor, ehe Otto d. Gr. zum zweiten Male nach Italien zog. Erzbischof Wilhelm stellte den Libutius, einen Mönch von St. Alban, an die Spitze der Missionsgesellschaft und weihte ihn zum Bischofe. Da derselbe noch vor der Abreise starb, so ward auf den Rath und das Zuthun des Mainzer Erzbischofs ein Mönch des St. Maximins-Klosters, Namens Adalbert, an dessen Stelle gesetzt und ordinirt. Der Fortsetzer des Regino spricht die Vermuthung aus, Wilhelm sei bei der Empfehlung Adalbert's von minder vollkommenen Beweggründen geleitet worden, rechtfertigt aber seinen Verdacht in keiner Weise. Adalbert und seine Gefährten richteten in Rußland wenig aus, kehrten daher bald wieder zurück (a. 961). Der König empfing sie freundlich, der von Gott geliebte Erzbischof Wilhelm aber nahm, wie sich der Chronist ausdrückt, den Adalbert als Bruder auf und überhäufte ihn mit Gütern und Vortheilen, um ihn gleichsam für die beschwerliche und doch fruchtlose Reise zu entschädigen [22]).

Inzwischen hatte sich nach Ludolf's Tod König Berengar wieder in den vollen Besitz Italiens gesetzt und seine tyrannische Herrschaft allenthalben schwer fühlen lassen. Darum dachte König Otto an einen neuen Zug nach Italien und sorgte dafür, daß vorher sein gleichnamiges, ihm nach dem Tode dreier anderer Söhne einzig gebliebenes, kaum siebenjähriges Söhnchen zum Könige gewählt wurde. Mit großer

---

22) Regino, continuat. ad ann. 961 u. 962. Das Irrige der Jahreszahl 962 geht schon daraus hervor, daß Otto im Jahre 962 nicht mehr in Deutschland war, also auch die heimkehrenden Mönche damals nicht empfangen konnte.

Einhelligkeit von Seiten des gesammten Volkes ging zu Worms die Wahl vor sich, worauf am 26. Mai 960 Otto II. von seinem Halbbruder Wilhelm von Mainz in Gemeinschaft mit den Erzbischöfen Bruno von Köln und Heinrich von Trier zu Aachen gesalbt und gekrönt wurde[23]). Diese drei Erzbischöfe knüpfte übrigens nicht nur die gleiche Stellung und Würde aneinander, sondern es umschlang sie auch ein auf gegenseitige Liebe und Hochachtung gegründeter Freundschaftsbund. Mit größtem Fleiße, schreibt der Biograph, suchte der fromme Hirt Bruno geschickte und wackere Männer auf, welche durch Treue und Sorgfalt, jeder an seinem Platze, das öffentliche Wohl förderten. Wer immer aus den Fürsten und Vornehmen sich in Rücksicht auf das allgemeine Beste zuverlässig und thätig erwies, den nahm er unter seine Vertrauten und liebsten Freunde auf. Daher zollte er vor Allem dem Erzbischofe Wilhelm von Mainz[24]) und dem Erzbischofe Heinrich von Trier die höchste Achtung und Verehrung, weil Beide als ausgezeichnete Männer galten, Beide im Gesetze des Herrn vollkommen bewandert waren, Beide mit dem Kaiser im innigsten Verbande standen und unter dessen Vertraute gehörten. Diese so erlauchten, so weisen und gottesfürchtigen, in allen guten Künsten unterwiesenen Männer gebrauchte Bruno häufig als Rathgeber, damit er niemals durch bloßes Vertrauen auf eigene Einsicht vom Pfade der Wahrheit abirrte.

Während Berengar in Italien wieder sein Unwesen trieb, lud Papst Johann XII. den König Otto d. Gr. dringend ein, ihm Hülfe zu bringen und die Kaiserkrone zu holen. Otto beschloß, der Bitte zu willfahren. In Regensburg empfing er in glänzender Versammlung die päpstlichen Legaten und viele italienische Bischöfe und deren Abgeordnete. Am

---

23) Ruotger in vita S. Brunonis. (Migne T. 132. col. 970.)

24) Ruotger nennt ihn archimandritam praeclarae et gratissimae excellentiae.

Vorabende der heiligen Nacht (24. Dec. 960) trafen daselbst die erwarteten Reliquien des heil. Mauritius und anderer Martyrer und Bekenner ein, dem Könige zum Geschenke bestimmt. Durch die feierliche Beisetzung derselben ward die Feier des folgenden Weihnachtstages nicht wenig erhöht. Unter den anwesenden deutschen Prälaten werden namentlich auch der Erzbischof Wilhelm und der heil. Ulrich aufgezählt. Nachher brachte man den Reliquienschatz nach Magdeburg [25]). Von da an war Otto d. Gr. nur auf die Vorbereitungen zum Römerzuge bedacht. Er empfahl den jungen König Otto II. der Pflege und Aufsicht und dem Schutze Wilhelm's, Bruno's und Mathilden's, und trat dann Anfangs August 961 in Begleitung seiner Gemahlin Adelheid die Reise nach Italien an [26]). Die interimistische Verwaltung des Reiches war getheilt zwischen dem Erzbischofe Bruno von Köln, der im westlichen, dem Erzbischofe Wilhelm von Mainz, der im südöstlichen, und dem Herzoge Hermann, der im nördlichen Theile, namentlich in Sachsen, die königlichen Rechte auszuüben hatte [27]); doch scheint dem Erzbischofe Wilhelm und der Mutter Mathilde eine Art Oberleitung übertragen worden zu sein [28]). Wilhelm gab dem fortziehenden Vater eine ziemliche Strecke weit das Geleite, wie wir aus einer Urkunde ersehen, welche Otto auf der Reise am 15. August 961 zu Innsbruck auf Bitte des Erzbischofs von Mainz ausfertigen ließ und wodurch dem Kloster Ellwangen die freie Abtswahl zugesichert wurde [29]).

---

25) Annal. Saxo ann. 961. Damberger Bd. 4. Kritikheft S. 293. zu S. 948.

26) Regino, contin. an. 961. Ruotgerus in vita S. Brunonis (Migne T. 132. col. 970.) Vita S. Mathildae. (Migne T. 135. col 912. n. 21.)

27) Adamus Bremens. II. 7. Acta Sanct. Bolland. Octob. V. p. 746. 747. Giesebrecht's Kaisergesch. I. 455.

28) Vita S. Mathildae l. c.

29) Böhmer's Kaiserregesten Nr. 252.

Kaum hatte Otto d. Gr. in Rom die Kaiserkrone empfangen (2. Februar 962), als er wieder an die slavische Mission und an Magdeburg dachte. Eine römische Synode und Papst Johann XII. erhoben am 12. Februar 962 das Moritzkloster wirklich zum Erzbisthume, errichteten als dessen Suffraganstuhl das Bisthum Merseburg, genehmigten die Gründung noch anderer Suffraganstühle und bedrohten ein allenfallsiges Widerstreben deutscher Bischöfe mit dem Banne [30]). Wenn auch Erzbischof Wilhelm aus Rücksicht auf seinen Vater nicht mehr directen Widerstand leistete oder jedenfalls nicht mehr so schroff dagegen auftrat, wie früher, so suchte doch Bischof Bernhard von Halberstadt, zu dessen Diöcese Magdeburg gehörte, um so eifriger die Durchführung des römischen Synodalbeschlusses zu hintertreiben; vielleicht ward er von Wilhelm dazu ermuntert, oder rechnete wenigstens auf dessen geheimen Beifall. In der That gerieth die Sache abermals ins Stocken, ohne daß der angedrohte Bann gegen Jemand verhängt wurde. Der Kaiser verweilte noch bis zum Ende des Jahres 964 in Italien. Am 13. Januar 965 war er bereits wieder auf deutschem Boden in Chur. Seine beiden Söhne, König Otto II. und Erzbischof Wilhelm, begrüßten ihn mit großer Freude an der Grenze von Allemanien und Franken in Haimbodesheim (Heimsen? Heinsheim?). Ohne Zweifel erstattete ihm Wilhelm Bericht über den Zustand des Reiches und die von ihm als Reichsverweser gemachten Anordnungen und Erfahrungen. Daß der Kaiser mit der Art, wie der Erzbischof Wilhelm das Reich verwaltet hatte, ganz zufrieden war, müssen wir schon daraus schließen, weil er später bei seiner dritten Reise nach Italien die Reichsverwesung in die nämlichen Hände legte. Wilhelm und Otto II. begleiteten den Kaiser nach Worms, wo ihm sein Bruder, der Erzbischof Bruno, entgegenkam. Die ganze Fasten (965) ward in Franken zugebracht, Ostern in Ingelheim gehalten, zu

---

30) Pertz mon. script. VI. 616. Hartzheim II. 628.

Pfingsten eine große Zusammenkunft in Köln veranstaltet [31]). Im Palaste Bruno's begrüßte Mathilde unter den rührendsten Scenen und Auftritten zum ersten Male ihren Sohn als Kaiser. Die alte Mutter war aber auch der Mittelpunkt des Festes; alle ihre Kinder und Enkel, sogar Gerberga und Hedwig aus Frankreich und der junge Heinrich (der Zänker) von Bayern, den sie wie ihren Sohn liebte, umgaben und umarmten sie und hörten mit Wonne ihre süßen Gespräche. Auch Bischöfe und andere Vertraute der kaiserlichen Familie, sowie die meisten Fürsten des Reiches hatten sich eingefunden, so daß es dem Biographen Bruno's schien, nirgends noch sei eine so stattliche Versammlung gesehen, kein Ort je durch solchen Glanz verherrlicht worden. Otto feierte, wie ein neuerer Schriftsteller sich ausdrückt, gleichsam das Siegesfest mit seinem Volke. Natürlich war auch Erzbischof Wilhelm zugegen. Ruotger spricht von der Anwesenheit der Söhne des Kaisers und bezeichnet diese als Könige (filii reges). Der Kaiser hatte aber nur mehr zwei Söhne, Otto II. und Wilhelm. Die Anwendung des Königstitels auf Wilhelm kann nicht befremden, da es nicht ungewöhnlich war, allen Kindern der Könige den Namen „Könige oder Königinnen" beizulegen [32]). Leider sollte der Kaiser seinen Bruder, der Erzbischof Wilhelm seinen Oheim nicht wieder sehen, denn Bruno starb schon nach einigen Monaten, Wilhelm aber scheint sich meistens in der Nähe des Vaters aufgehalten zu haben, wie unter Anderem aus einer Urkunde vom 4. Februar 966 erhellt. Zwei adelichen Brüdern waren wegen ihrer Räubereien und Sacrilegien Güter abgeurtheilt worden. Erzbischof Wilhelm und die Kaiserin Adelheid bewirkten es, daß der Kaiser zu Nymwegen diese Güter dem Erzbischofe Theodorich von Trier verschrieb [33]). Otto's d. Gr. Aufenthalt in Deutsch-

31) Regino, continuat. ad ann. 965.

32) Ruotger in vita Brunonis. Acta Sanct. Bolland. Octob. V. 751. 752. Vita S. Mathildae l. c. p. 912. n. 21.

33) Hontheim, hist. Trevirens. T. I. 304. N, 183.

land war übrigens von kurzer Dauer; zum Schutze des Papstes und zur Regelung der Angelegenheiten Italiens zog er schon im Herbste des Jahres 966 abermals über die Alpen, wo er bis zum Herbste des Jahres 972 verweilte. Die Reichsverwaltung erhielt wieder Erzbischof Wilhelm. Widukind[34]) sagt einfach: „Damals (966—968) regierte der oberste Pontifex Wilhelm, ein weiser und kluger, gottesfürchtiger und gegen alle Menschen freundlicher Mann, das ihm vom Vater anvertraute Reich der Franken." Auch Thietmar[35]) berichtet, daß der Kaiser seinem Sohne, dem Erzbischofe, die Sorge für das Reich und die Regierung übergeben habe. Wenn wir jedoch bei Regino[36]) lesen, der dreizehnjährige König Otto II. habe im Jahre 967 zu Worms seinen ersten Reichstag gehalten und daselbst Beweise seiner künftigen Klugheit und Milde gegeben, so liegt die Vermuthung nahe, daß der Vater die Regierung eigentlich dem jungen Könige übergeben, ihn jedoch unter die Leitung Wilhelm's gestellt habe, so daß Wilhelm die Geschäfte besorgte, der junge König aber dem Namen nach regierte.

Als Otto d. Gr. in Italien die Ordnung einigermaßen hergestellt hatte, ward im Monate April 967 zu Ravenna eine Synode gehalten, welche die Erhebung Magdeburgs zum Erzbisthume erneuerte und ihm Havelberg, Brandenburg, Merseburg, Zeitz und Meißen als Suffraganstühle zuwies. Doch hatte die bisherige Abneigung einiger deutscher Bischöfe gegen diese Veränderung so viel bewirkt, daß die Ausführung des Synodalbeschlusses noch von Verhandlungen mit den Prälaten von Mainz und Halberstadt und deren Zustimmung abhängig gemacht wurde. Allem Anscheine nach zogen sich diese Unterhandlungen in die Länge und die Sache gedieh erst nach dem Tode beider Kirchenfürsten, der freilich schon im nächsten

34) Lib. 3. n. 73. u. 74.

35) Chron. II. 12.

36) Continuat. ann. 967.

Jahre erfolgte, zum Abschlusse[37]). Die Entschiedenheit des Charakters und der Grundsätze des Erzbischofs Wilhelm war durch diese Angelegenheit ins hellste Licht gesetzt worden, aber auch seine Klugheit und Umsicht hatte sich in hohem Grade geoffenbart, weil er, obschon er in diesem Punkte gegentheilige Ansichten und Bestrebungen hatte, doch stets im besten Einvernehmen mit dem Vater zu bleiben wußte und von diesem allenthalben bevorzugt wurde.

Nicht ganz grundlos ist die Meinung, Erzbischof Wilhelm habe dem Kaiser vorgeschlagen, in Prag ein eigenes Bisthum zu errichten und es dem Mainzer Metropolitansprengel zu unterwerfen, um diesen für den durch Magdeburgs Erhebung drohenden Verlust zu entschädigen. Nach wenigen Jahren wurde dieser Plan verwirklicht und das neue Bisthum Prag, das zum Theil aus dem Regensburger Sprengel ausgeschieden war, nicht dem Erzbischofe von Salzburg, sondern dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet, obwohl nicht dieser, sondern jener durch die Errichtung des böhmischen Bisthums Metropolitanrechte eingebüßt hatte. Der Umstand, daß Erzbischof Wilhelm zuerst den Gedanken zur Gründung des Bisthums Prag anregte, mag Anlaß gegeben haben, daß Serarius[38]) und Andere irrthümlicher Weise die Weihe Ditmars, des ersten Bischofes von Prag, dem Erzbischofe Wilhelm von Mainz zuschrieben.

Im Frühjahre 967 sandten Papst Johann XIII. und der Kaiser an den jungen König Otto II. Einladungsschreiben, daß er nach Italien kommen und die Kaiserkrone empfangen möge. Der Hildesheimer Annalist erweitert diese Notiz dahin, daß der Kaiser an den Erzbischof Wilhelm und andere Reichsfürsten Gesandte geschickt habe, um sie zu beauftragen, daß sie den jungen König Otto mit aller königlichen Pracht nach

37) Thietmar chronic. II. 5. Leibnitzii annales imperii III. 238 u. ff. Hartzheim II. 633. 640.

38) S. 688.

Italien schicken. Wilhelm berief den schon erwähnten Reichstag nach Worms, wo die kaiserlichen und päpstlichen Schreiben vorgelesen wurden und große Freude erregten. Es hielt nicht schwer, die Zusage einer stattlichen Geleitschaft zur Romfahrt Otto's II. zu erhalten. Alsbald wurden alle Anstalten zur Reise getroffen. Der Erzbischof Wilhelm wollte den königlichen Bruder bis an die deutsche Grenze begleiten, wurde aber plötzlich von einer Krankheit befallen, wodurch der Aufbruch einige Zögerung erlitt. Die Krankheit hatte jedoch einen schnelleren und günstigeren Verlauf, als man erwarten konnte, weßhalb die Zeitgenossen die Heilung als eine besondere Gnade Gottes betrachtet zu haben scheinen [39]). Um das Fest des heiligen Michael weilten Otto II. und Wilhelm in Augsburg, am 15. Oct. in Brixen, wo Wilhelm als Erzkanzler eine Urkunde ausfertigen ließ [40]). Der Erzbischof scheint dann die Rückreise angetreten zu haben, Otto II. aber traf am 25. Oct. mit dem Vater in Verona zusammen und wurde am Weihnachtsfeste (967) vom Papste zum Kaiser gekrönt und gesalbt.

Wilhelm, in Mainz angekommen, waltete nun wieder emsig seines geistlichen und weltlichen Amtes, erhielt aber schon nach wenigen Monaten Kunde, daß die Großmutter Mathilde, eine Frau von wunderbarer Heiligkeit, wie Widukind [41]) sie nennt, schwer erkrankt sei. Vermuthlich verweilte er damals eben in Magdeburg, um im Auftrag des Vaters die Bisthumsangelegenheit zu fördern und andere Reichsgeschäfte abzumachen [42]). Alsbald eilte er nach Quedlinburg, wo ihn Mathilde und die unzählige Menge der Menschen, welche zum Besuche der kranken Königin zusammengeströmt war,

39) Reginonis continuat. ad ann. 967.

40) Regino ann. 967. Thietmar II. 22. Damberger V. 80. Kritikheft S. 23.

41) Lib. 3. n. 74.

42) Thietmar II. 12.

mit Schmerzen erwartete. Der dem Tode nahe Erzbischof, schreibt ein Chronist, kam zur todtkranken Frau und tröstete, unkundig seines eigenen Todes, diejenige, welche noch wenig länger, als er selbst leben sollte. Sobald die Heilige ihn erblickte, sprach sie mit heiterer Miene und besonderer Freundlichkeit: „Wir zweifeln nicht, daß Euch der Wille Gottes zu uns geführt hat; denn seitdem wir der Hoffnung beraubt sind, unserem lieben Sohne Bruno in die andere Welt vorauszugehen, ist uns Niemand theuerer und zum Beistande in der letzten Stunde erwünschter, als Ihr. Höret nun zuerst unsere Beicht und ertheilt uns vermöge der Gewalt, die Euch von Gott und dem Apostelfürsten Petrus verliehen ist, die Lossprechung, dann gehet in die Kirche und singet die Messe für unsere Sünden und Nachlässigkeiten, insbesondere für die Seele unseres Herrn, des Königs Heinrich, und für alle lebende und verstorbene Christgläubige.“ — Nachdem der Bischof die Beicht gehört und die Messe gefeiert hatte, gab er der Kranken neuerdings die Lossprechung von den Sünden, salbte sie mit dem heiligen Oele und speiste sie mit dem hochheiligen Fleische und Blute Christi. Weil er glaubte, es werde der Tod recht bald eintreten, so blieb er drei Tage lang in Quedlinburg [43]). Als aber am vierten Tage die Auflösung weniger nahe zu sein schien, bat er weinend und weheklagend die kranke Königin um die Erlaubniß, sich zu entfernen. Nachdem Beide noch Mehreres miteinander gesprochen, ließ Mathilde die Abtissin Richburga rufen und fragte sie, ob sie (die Königin) noch Etwas besäße, um es dem Bischofe geben zu können. Was könnte Euch noch übrig sein, erwiderte Richburga, habt Ihr doch Alles unter die Armen vertheilt? Darauf entgegnete die Königin: wo sind denn die Leichentücher, die wir für unser Begräbniß zurückgelegt haben? Man bringe sie und wir wollen sie unserem Enkel als

---

43) Widukind (lib. 3. n. 74.) macht dazu die sinnige Bemerkung: Dum ejus expectat funus, proprio funere ipsius funus praecedit.

Pfand unserer Liebe schenken; denn er braucht sie, meinen wir, eher als wir, da er daran ist, eine sehr schwere Reise anzutreten. Als Richburga die Tücher herbeigeschaft, gab die Königin sie dem Bischofe mit den Worten: „Dieses unser Geschenk sei Euch ein Erinnerungs- und Mahnzeichen [44]).“ Wilhelm dankte dafür, gab ihr den Segen und entfernte sich. Beim Weggehen sprach er leise zu seiner Umgebung: „Wir gehen nach Radulfsrode und lassen Einen unserer Geistlichen hier zurück, auf daß er, wenn der Tod unserer Frau eintritt, schnell zu uns komme und wir zum Begräbnisse herbeieilen können.“ Da erhob die Königin ihr Haupt und erwiderte, gleich als ob der Bischof die leisen Worte zu ihr gesprochen hätte [45]): „Es ist nicht nöthig, daß der Geistliche hier bleibe; ihr braucht ihn auf der Reise mehr als wir, darum soll er mit euch ziehen [46]). Gehet im Frieden Christi, wohin euch Gottes Wille ruft.“ Wilhelm ward in Radulfsrode von einer Krankheit befallen, an welcher er ungeachtet aller dagegen angewandten Arzneimittel unerwartet schnell am 2. März 968 starb. Er hatte dreizehn Jahre, neunzehn Wochen und vier Tage den Hirtenstab getragen [47]). Boten eilten nach Quedlinburg, das traurige Ereigniß zu melden. Alle trugen Bedenken, der Königin den Todesfall anzuzeigen; denn sie fürchteten, ihre Schmerzen zu vermehren und ihren Zustand zu verschlimmern. Da sagte die ehrwürdige Dienerin wie vom

---

44) Monumentum kann auch Grabdenkmal oder überhaupt Grab heißen. Eine andere Leseart ist munimentum = Schutz.

45) Giesebrecht (I. 559.) stellt die Sache so dar, als ob die Königin die leisen Worte des Bischofs gehört und verstanden habe. Das sagt aber der Biograph nicht.

46) Diese Stelle schwächt Giesebrecht (l. c.) durch die Bemerkung ab, die Königin habe nicht geahnt, daß sie prophetisch gesprochen. Allein der Biograph fügt alsbald Umstände bei, aus denen hervorgeht, daß Mathilde sogar die bestimmteste Kenntniß von dem nahen Tode Wilhelm's hatte.

47) Böhmer's Fontes III. 140, 141, 157. Thietmar II. 12.

Geiste der Weissagung erleuchtet halb weinend, halb lächelnd: „Was seid ihr in euerem Innern (intra vos) beunruhigt und wollt mir das Unglück verheimlichen? Wir wissen schon (novimus), daß der Bischof Wilhelm diese Welt verlassen habe[48]); das ist eine große Zugabe zu unserer Krankheit. Lasset nun die Glocken der Kirche läuten und die Armen zusammenkommen, damit sie Almosen erhalten, welches für seine Seele bei Gott ins Mittel trete[49])." Die Königin überlebte diesen Trauerfall nur um zwölf Tage[50]). Bei Thietmar (II. 12.) lesen wir, Wilhelm sei in derselben Nacht, in welcher er starb, dem trefflichen Abte Liudulf von Corvey leibhaftig erschienen. Der Abt erschrack darüber und meldete dann seinen Mitbrüdern den Tod des Oberhirten.

Wilhelms Leichnam ward nach Mainz gebracht und unter großem Leidwesen Aller bei St. Alban begraben[51]). Nach der Angabe des Serarius (S. 689.) ward sein Andenken durch folgende Inschrift an der Mauer verewigt:

„Hemme, o Leser, den Schritt und bereue die eigene Verschuldung,"
„Mitmensch bin ich, darum möge dich rühren mein Tod."

---

48) Entsetzte Mienen der Umstehenden, geheimnißvolles Flüstern u. dgl. sollen nach Giesebrecht's Vermuthung die kranke Frau veranlaßt haben, die Todtenbotschaft zu ahnen. Allein das sind Phantasiegebilde der neueren Historiographen; die Vita Mathildis kennt sie nicht, sondern rühmt das bestimmte Wissen des Trauerfalles, das der Königin auf außerordentlichem Wege zu Theil geworden war. Auch Thietmar (II. 12.) sagt ausdrücklich: *nullo adhuc certa nuntio* presentibus cunctis intimavit: Filius, inquiens, meus Willehelmus, pro dolor jam expirans memoria indiget salutari.

48) In der Regel wird diese Stelle so gedeutet und übersetzt, als ob im Texte das Pronomen relativum auf die Armen bezogen wäre und es hieße: „praecipite pauperes congregari, ut eleemosynas accipient, *qui* pro anima ejus ad Deum intercedant;" allein der Biograph schrieb bezeichnend: „*quae* (eleemosynae) intercedant," — und spricht also dem Almosen selbst fürbittende Kraft zu.

50) Vita S. Mathildae l. c. n. 24. u. 25.

51) Böhmer's Fontes III. 177.

„Königssohn von Geburt stieg hoch ich zur Würde des Bischofs;"
„Wilhelm nannte ich mich, jetzt bin ich winziger Staub."
„Flehe zu Christus dem Herrn: „Schenk Ruhe der Seele und ewig
„Lasse ihn leben mit dir, weil er an dich stets geglaubt [52])."

Niemand empfand den Tod des Erzbischofes und der königlichen Mutter schmerzlicher, als der noch immer in Italien weilende Kaiser; denn nur er hatte die ganze Größe dieser zwei hervorragenden Geister erkannt, erprobt und zu würdigen gewußt. Wurde aber der Verlust des Erzbischofs Wilhelm vom Vater überaus schwer empfunden, so ist das ein Beweis, in welch' hohem Grade jener seine Stelle ausgefüllt hatte und seinem Amte gewachsen war. Dadurch ist auch Otto d. Gr. glänzend gerechtfertigt denen gegenüber, welche die Aufnahme Wilhelm's in den geistlichen Stand lediglich aus irdischen und politischen Rücksichten des Vaters ableiten; denn die Opfer der Politik und des Zwanges werden in der Regel schlechte Diener der Kirche, während Auszeichnung und Größe von Seite eines Geistlichen auf das Dasein eines wirklichen Berufes schließen lassen.

P. R. Mittermüller.

---

52) Lector siste gradus, proprios horresce reatus
Et commortalis compatiare neci.
Rege fui genitus, sublimis episcopus, auctus
Nomine Wilhelmus, nunc cinis exiguus.
Dic: animae requiem da cujus, Christe, perennem
Vivere fac tecum, qui tibi crediderat.

XXXVI.

Die Confraternitäten des Mittelalters, besonders jene der Stadt Mainz.

So gut Dalgairns in seinem Buche über die heilige Communion ein Capitel überschreiben und durchführen konnte: „Geschichte der heiligen Communion," ebenso gut ließe sich von einer „Geschichte des Gebetes" handeln. Mag das Gebet in seiner Uebung eine rein geistige Thätigkeit sein, so wird sie doch zu einer den Sinnen erreichbaren und der Beurtheilung unterliegenden Erscheinung durch die Gebets-Vereine. Der Bearbeiter einer auf katholische Anschauung gegründeten Kirchengeschichte muß die Gebets-Vereine und die Verbrüderungen der früheren Zeit als ein zu beachtendes culturhistorisches Moment in den Bereich seiner Darstellung ziehen, wenn er nicht zurückbleiben will hinter dem großen Quellensammler Muratori, der in seinen Antiquitates Italicae tom. VI. von den Confraternitäten in Italien spricht zum Zwecke einer Veranschaulichung des religiösen Zustandes jenes Landes, er muß es thun, um sich nicht übertreffen zu lassen von dem Protestanten Rettberg, welcher in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2. den Gebetsvereinen älterer Zeit seine Aufmerksamkeit weihen zu müssen glaubte. Wir fassen die alten Confraternitäten falsch auf, wenn wir in ihnen bloße Gebetsvereine erkennen, wie sie heutzutage zahlreich dem Boden katholischen Lebens entblühen. Letztere haben zum Zwecke die individuelle Heiligung oder die Verherrlichung eines Mysteriums unseres Glaubens. Aus den folgenden Zeilen wird sich ergeben, daß neben anderweitigen Erscheinungen auch diese Confraternitäten ein Zeichen der Regsamkeit des geistigen Lebens und Verkehrs vergangener Zeiten waren, und wie sich in ihnen das Bewußtsein der

solidarischen Verpflichtung[1]) örtlich getrennter Personen für eine gemeinsame Angelegenheit kundgibt.

Solche Verbrüderungen schloß vor Allem der Klerus eines Stiftes, eines Capitels, eines Ordens, einer Genossenschaft u. s. w. mit einer einzelnen geistlichen Person, oder aber mit dem Klerus einer anderen religiösen Genossenschaft. Die noch zahlreich vorhandenen Verbrüderungsurkunden, welche mitunter in feierlicher Weise in Gegenwart und unter Zeugenschaft hoher und vieler Personen ausgefertigt wurden, geben uns in ihrem Hauptinhalte mehr oder weniger folgende Zwecke und Absichten an: I. sich gegenseitig zuzuwenden: a) die Früchte des heiligen Meßopfers, b) die Früchte des Gebetes, c) die Früchte der Bußübungen — Fasten und Disciplin, d) die Früchte der Werke der Nächstenliebe — sei es für Todte, sei es für Lebende der Confraternität. II. Den auf der Reise Begriffenen brüderliche Bewirthung, sogar eine Präbende für die Präsenz beim Chorgottesdienste zu geben, als ob er zu den Brüdern des Chors gehöre. III. überhaupt in jeder Noth und Gefahr sich einander Rath, Hilfe und Beistand zu gewähren. Als der Weltklerus noch in seiner Vita communis nach Chrodegangs Regel zusammenlebte

1) Die geistige Zusammengehörigkeit der Mainzer Metropolitankirche mit ihren zahlreichen Suffraganen scheint in einer Anordnung des Proprium Sanctorum dioecesis Moguntinae (seit dem siebenzehnten Jahrhundert wenigstens) ihren Ausdruck gefunden zu haben. In dasselbe ist nämlich aufgenommen aus jeder Diöcese je ein heiliger Bischof, wo möglich ein Bisthumsbegründer, der als Repräsentant der Diöcese in dem Chore der Heiligen gelten konnte. Wie sollte sich sonst die Aufnahme gewisser Heiligen erklären lassen? Deßhalb mag gewählt worden sein für Chur: Bischof Lucius, für Constanz Bischof Konrad, für Straßburg Bischof Arbogast, für Speyer St. Guido, wegen seiner Gebeine, die daselbst ruhen, für Worms Bischof Amand, für Würzburg Bischof Kilian und Burchard, für Eichstädt Bischof Willibald, für Augsburg die heil. Afra, für Paderborn Bischof Liborius, für Hildesheim Bischof Godehard u. s. w.

und Chorgottesdienst hielt, wie der Regularklerus in seinen Conventen, da war derjenige, welcher zu Hause einer Confraternität angehörte, in allen verbrüderten Stiften und Klöstern wie zu Hause, er fand sich daselbst nicht als Fremder aufgenommen, sondern als Bruder von Brüdern. Ihren Ursprung haben diese Confraternitäten in den älteren Gebetsverbrüderungen für die Seelenruhe der Verstorbenen. In Deutschland kam der Brauch durch die angelsächsischen Mönche auf und mehr als einmal wird dessen in den Briefen des heiligen Bonifacius Erwähnung gethan. So schloß der gesammte fränkische Klerus einen Todtenbund zu Attigny 765 und der bayerische Klerus zu Dingolfingen 775. Aehnliche Bündnisse zu Frankfurt und Salzburg 794 und 799. Rettberg II.

Eine solche Verbrüderung zu knüpfen, gab irgend ein Ereigniß Veranlassung: z. B. die Ueberlassung von Reliquien, Austausch von Gütern.

Im Folgenden soll eine kurze Zusammenstellung der Mainzer Confraternitäten gegeben werden. Vollständig kann sie nicht sein; es wog die Absicht vor, mehr in Weise der Anregung auf das Thema aufmerksam zu machen [2]).

---

2) Dürr edirte zu Mainz 1780 eine Dissertation De confraternitatibus ecclesiarum cathedralium et collegiatarum in Germania; sie erschöpft das Thema nicht; er bespricht auch die Confraternitäten der Mainzer Suffragane, der Metropolen Köln, Magdeburg, Salzburg sammt Suffraganen, Hamburg und de[r] Klöster. Neuerdings hat K. Hirsch im Programm des k. k. Gymnasiums in Graz 1865 auf die Verbrüderungsbücher Libri confraternitatis als wohl zu beachtende Geschichtsquellen aufmerksam gemacht. Die bis jetzt bekannte größte Verbrüderung hatte St. Peter zu Salzburg mit achtzig Verbrüderungen. *L. Delisle,* Rouleaux des morts du IX siècle, recuéllis et publiés pour la société de l'histoire de France. Paris 1866. 8, 549. 9 frcs., verdient alle Beachtung, da uns in diesen Rotuli (Todesanzeigen berühmter Personen in den Klöstern) ein neuer Beleg des innern Verkehrs der Convente gegeben ist. Die Rotuli gehen durch

1. Die älteste bekannte Confraternität aus Mainz betrifft das Domcapitel. In der undatirten Urkunde bei Schannat, Vind emiae litterariae I, 5. und Jaffé, Bibl. III, 128. werden der Dompropst Anselm und der Domcantor Richard genannt; die anderseitigen Theilnehmer sind leider nur in Siglen (Anfangsbuchstaben) angeführt und die Urkunde selbst ist nur eine Renovatio mutuae societatis suffragiorum. Anselm und Richard kommen in anderen Urkunden in den Jahren 1112 und 1119 vor. Gewiß war also die Confraternität im eilften Jahrhundert zu Stande gekommen. In der Urkunde heißt es: „Ihr, theuerste Brüder, sollet wissen, daß Euer und unser ehrwürdiger Mitbruder, Herr R. Sänger Eurer Kirche, den der gnädigste Herr, der Kaiser, nämlich zu uns sandte, glücklich in unserer Mitte angekommen ist und und uns von Eurer Seite die freudigsten Grüße ausgedrückt hat. Das hat uns, es sei gerne gestanden, mit hoher Freude erfüllt und in uns innige Hinneigung zu Euch hervorgerufen. Deßhalb wollen wir nach Eurem Wunsche die Freundschaft jenes früheren Bundes, welcher zwischen unseren Vätern und Vorgängern hochseligen Andenkens und Euch bestand, erneuern und befestigen wollen um Gottes, um Marias und der hh. Apostel Peter und Paul willen Euch Alles gewähren, was er Euch gewährt, indem wir Euch zu Theilnehmern und Mitgenossen unserer und unserer Congregation Verdienste machen. Und eben dasselbe begehren wir von Euch.“

2. Leider ist eine andere Confraternitätsstiftung auch nur durch eine Renovation bekannt, welche letztere zwischen Domcapitel und Kloster St. Gallen stattfand 1188. Gemäß einer alten Relatio antiquissimorum fratrum nostrorum, sagt Erz-

Frankreich, England und Burgund und kommen manchmal erst nach Jahresfrist an den Auslaufsort zurück. Deutsche Zeitschriften haben das Werk des an der Spitze des Institut des chartes stehenden Verfassers übersehen. — Eine solche von St. Gallen ausgehende Todtenrotel für neununddreißig deutsche Klöster aus dem Jahre 800 siehe bei Goldast, SS. rer Alam. ed. Senkenb. II, 151 sq.

bischof Konrad in der darüber ausgestellten Urkunde, bestand inter fratres sanctae Moguntinae ecclesiae et Coenobitas sancti Galli der Brauch, 1) daß die Verbrüderten Theil hätten an den Orationes quae tam pro vivis quam pro mortuis utrobique celebrantur; 2) daß Jeder, welcher ex honesta causa am verbrüderten Orte sich aufhalte, die Praebenda unius Fratris plenarie genießen solle. Erzbischof Konrad war andachtshalber nach St. Gallen gewallt und hatte in Gegenwart seines Dompropstes wie des Constanzer Dompropstes nnd Schatzmeisters und vieler Kleriker und Dienstmannen im Einverständniß mit dem St. Galler Abte und unter der einmüthigen Zustimmung der Brüder den Bund geschlossen [3]). Die Schließung der Confraternität war demnach eine feierliche und zeigt am besten, wie hoch die Confraternität geschätzt war. Schon im Jahre 800 hatte St. Gallen mit neununddreißig Klöstern und Stiften (Patres, Fratres, Sorores, im Reiche, besonders längs dem Rheine Confraterniät geschlossen, jedoch nur behufs der Suffragien für die Verstorbenen. Die eben angeführte Erneuerung zwischen Mainz und St. Gallen war also nur eine Erweiterung aus dem Jahre 800. Goldast l. c.

3. Wiederum die Erneuerung einer dritten Confraternität im Jahre 1219 zwischen dem Domcapitel und dem Capitel zu Tours in Frankreich. Die Turoner wußten durch ihre Vorfahren, daß Verbrüderung bestand. Da sie vernahmen, daß Geistliche aus der Nähe von Tours sich in Mainz als Kanoniker von St. Martin in Tours ausgaben und sich in Mainz auf die Confraternität stützten, so schrieben die Herren aus Tours dem Decane und Capitel in Mainz, man solle nur jenen das Beneficium Fraternitatis zukommen lassen, welche vorzeigten Litteras Capituli testimoniales et commendaticias specialiter ad Moguntinos directas. Trotz

---

3) Urk. bei Gudenus, Cod. dipl. I, 290.; Goldast, SS. rer. Alam. II, 154.

eifrigen Nachsuchens nach der alten Gründungsurkunde in apotheca, ubi privilegia, cyrographa et alia scripta authentica reservantur, fand sich die Urkunde nicht, weßhalb die Herren von Tours um Erneuerung baten und als Schema eine Abschrift ihrer Fraternitätsurkunde mit Lüttich beilegten [4]). Von Mainz wurde der Domsänger Christian mit einem Briefe an die Herren zu Tours geschickt, um ihnen mitzutheilen, wie sie es mit der Verbrüderung halten wollten. Die Mainzer wünschten: 1) daß jedem eine Praebenda, quae in victum et vestitum de communi confertur, verabfolgt werde; 2) daß die Turoner für die Mainzer Verstorbenen am Tage nach der Martinioctav die heilige Messe appliciren sollten, während sie selbst für die Verstorbenen in Tours am Barbaratage die Memoria generalis machen wollten. Der Cantor sprach auch den Wunsch aus, diese Memoria auf die Lebenden auszudehnen. Mit allen Vorschlägen waren die zu Tours einverstanden. Solches geschah 1221 [5]).

Die Kanoniker der Metropolitankirche suchten den Verband der Confraternitäten möglichst zu erweitern. Sie schlossen deßhalb im Jahre 1223 mit dem ganzen Cistercienserorden einen Bund. Wie wichtig diese Angelegenheit war, ergibt sich daraus, daß der Abt von Clairvaux dieselbe bei einem Generalcapitel aller Aebte auf Maria-Geburt zur Berathung vorlegte und genehmigen ließ. „Zu Euer Verehrung gegen den heiligen Bernardus und unseren Orden, schrieb der Abt Laurentius an den Propst, Decan und die Andern des Domstifts, wünschen wir Euch Glück und machen Euch theilhaftig aller guten Werke, welche in Clairvaux und sämmtlichen dazu gehörigen Ordenshäusern geschehen und geschehen

---

4) Gudenus l. c. p. 467.

5) Ibid. p. 476. — Noch im Jahre 1780 wurde gemäß Directorium im Dome am 4. November die Memoria vivorum fratrum ecclesiarum Mog., Turon., s. Albani et omnium defunctorum begangen. Dürr l. c. p. 18. Note b.

werden, zugleich bittend, daß ihr das wirklich thut, was ihr am St. Bernardustage zu thun versprochen habt [6])."

In ähnlicher Weise wurde zwischen dem Domcapitel und dem Carthäuserorden, der einen berühmten (den schönsten der Welt) Convent auf dem Michelsberg oberhalb Mainz hatte, im Jahre 1339 Fraternität geschlossen [7]). Ebenso wurde 1355 mit dem Domcapitel zu Köln Confraternität geschlossen [8]).

Bei dem Mangel eines alle Benedictinerklöster umfassenden Verbandes sah sich das Domcapitel veranlaßt, mit den einzelnen berühmten Conventen Fraternität zu schließen. Oben wurde der Bund mit St. Gallen angeführt. So hatte das Domcapitel eine alte Fraternität mit St. Alban, umgekehrt St. Alban bei Mainz mit dem Domcapitel, welche 1254 [9]), mit St. Jakob in monte specioso, welche 1254 [10]), mit Fulda, welche 1254 [11]), mit Hersfeld [12]), welche 1296 geschlossen wurde. Außerdem bestand sie mit Seligenstadt seit 1255 [13]), Limburg a. d. Haardt seit 1231 [14]).

Es folgen in Kürze die von den anderen Capiteln und Klöstern der Stadt Mainz geschlossenen Confraternitätsbündnisse. Confraternität schloß: 1) St. Alban mit dem Domcapitel zu Namür 1055 [15]), St. Alban mit Seligenstadt

---

6) Gudenus l. c. I, 485.

7) Ibid. III, 310.

8) Reg. Boica VIII, 329 Extr.; Scriba, Reg. Reinh. no. 3055.

9) Joannis, Rer. Mog. II, 761.; Gudenus l. c. II, 793.

10) Gudenus l. c. II, 795.

11) Gudenus l. c. II, 795.; Würdtwein, Dioec. Mog. III, 92.

12) Gudenus l. c. II, 740.

13) Weinkens, Navarchia p. 104.

14) Gudenus l. c. II, 802.

15) Die undatirte Urkunde bei Jul. Joannis l. c. II. 32, nochmals 736, auch bei Miraeus, Opp. dipl. II, 1206. Beide schlossen Confraternität in Folge eines Geschenks, welche auf Bitten des Namurer Capitels die Albaniter jenen mit einem Theile vom Haupte des heil.

1219[16]), St. Alban mit Eberbach 1283[17]), St. Alban mit Celle (Kurpfalz) 1309[18]), St. Alban mit St. Michael (Carthause bei Mainz) 1380[19]); 2) St. Stephan mit Cunibert in Köln 1239[20]), St. Stephan mit Haine 1254[21]).

Allen bei Baue von St. Stephan Behilflichen wurde gewährt: fraternitas plena et participatio omnium orationum etc. et omnium bonorum operum quae fiunt in 4000 monasteriis et ecclesiis conventualibus im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts[22]).

3. St. Victor mit dem Cistercienserorden 1282[23]), 4. Liebfrau mit Corneli-Münster 1269, ebenso mit dem Senate der Stadt Mainz[24]). 4. Die Priester des Erzstifts Mainz gestehen allen beim Baue von Liebfrau Behilflichen Theilnahme an den in ihren Kirchen geschehenden Werken zu 1285[25]). 6. St. Clara (Nonnen) ertheilen Fraternität denselben[26]). 7. St. Agnes schließt c. 1270 Fraternität mit dem Agnesenkloster in Rom[27]).

Alban machten, denn St. Alban (Saint Aubin) ist auch Namurer Diöcesanpatron. Die Erinnerung an die Uebergabe feiert heute noch die Kirche von Namur im Breviere 22. October: Festum translat. s. Alb. mart. dupl. maj.

16) Joannis II, 758.; Baur, Heff. Urk. I, 11.

17) Reuter, Albansgulden. Urk. 233.

18) Würdtwein, Subs. dipl. VI, 13.

19) Würdtwein, Nova subsidia IX, 284.

20) Würdtwein, Dioeces. Mog. I, 236.

21) Originalurk. in der Mainzer Stadtbibliothek.

22) Ungedr. Urk. und Notizen in den Gananfischen Papieren tom. III. in der Würzb. Univerf.-Bibl.

23) Joannis II, 603.

24) Dürr S. 45. ohne Quellenangabe.

25) Originalurk. auf der Mainzer Stadtbibl.

26) itidem.

27) Bodmann, Rheing. Alterth. II, 902, wo die ungedr. Urk. auszugsweise ohne bestimmtes Datum gegeben ist.

Nicht bloß die Zeit des Mittelalters kannte die Confraternitäten; sie erhielten sich über diese Periode hinaus. Noch im Jahre 1636 schloß das Domcapitel zu Mainz eine Confraternität mit dem zu Würzburg, zu deren Erinnerung sogar eine Denkmünze geschlagen wurde (Dürr S. 27.), im Jahre 1670 mit dem Domcapitel zu Trier (S. 33.) und 1729 mit dem deutschen Orden, den Balleien Elsaß und Franken. (S. 37.)

Man sage nicht, daß jene Idee, wie sie sich in den Confraternitäten ausspricht, heute bedeutungslos sei. Geistliche Corporationen, Capitel, Stifte, Priesterseminarien, Knabenconvicte, Erziehungsanstalten, Genossenschaften u. s. f. könnten sich ebenso gut wie in alter Zeit durch förmliche Bündnisse verpflichten, die Einen die Anderen an den Früchten ihrer Gebete, Bußübungen und ihrer Werke der Nächstenliebe Theil nehmen zu lassen, wobei die Vortheile christlicher Gastfreundschaft nicht ausgeschlossen bleiben sollen. Mögen die Gedanken, wie sie hier angeregt wurden, von anderer Seite Beachtung und in verbesserter Gestalt Ausführung finden.

F. F.

XXXVII.

Aus der Lectüre.

I.

(Moser, Niebuhr, Brader.)

Das von dem protestantischen Pfarrer A. Schmidt bei Liesching in Stuttgart (1868) erschienene „Leben Johann Jak. Mosers, aus seiner Selbstbiographie, den Archiven und den Familienpapieren dargestellt," enthält, abgesehen von seinem großen Werth für die richtige Würdigung des großen Staatsrechtslehrers, sehr werthvolle Beiträge zur Culturgeschichte des vorigen Jahrhunderts, auch zur Geschichte damaliger protestantischer „Toleranz." Während noch heute in Würtemberg geglaubt und gelehrt wird, daß der katholisch gewordene, im Jahre 1733 zur Regierung gelangte Herzog Karl Alexander das Land mit brutaler Gewalt zur katholischen Kirche habe bekehren und zu diesem Zwecke sich durch Truppen des Bischofs von Bamberg und Würzburg habe unterstützen lassen wollen, zeigt das vorliegende Werk die völlige Grundlosigkeit dieser Annahme. Der Herzog versuchte nicht einmal den geringsten Druck auf seine protestantische Unterthanen, und man könnte ihm protestantischer Seits höchsten Falls den Versuch der Freigebung auch des katholischen Bekenntnisses im Lande Schuld geben, aber schon dies empörte die protestantischen Fanatiker. Nachdem der Herzog wahrscheinlich eines nunatürlichen Todes gestorben [1]), verbreitete man bei dem protestant.

---

1) Der Recensent des Werkes in der Augsb. Allg. Ztg. Jahrgang 1868. Nr. 97. schreibt: „Daß ein Plan bestand den Herzog zu ermorden, und daß, wenn dieser Plan nicht zur Ausführung gekommen sein sollte, der Grund hievon bloß darin lag, daß in der gleichen Nacht,

Volke das Gerücht, er sei durch Einwirkung höllischer Mächte weggerafft worden; schon ganze Wagenreihen voll Kisten mit Rosenkränzen seien von Würzburg her unterwegs gewesen; sein Tod sei ein für den würtembergischen Protestantismus nothwendiges Heil u. s. .w. — Der alte Görres schlug einmal zur Behandlung das Thema vor: „Die protestantische Toleranz im philosophischen Jahrhundert, dargestellt in Beispielen, die lediglich protestantischen Büchern entnommen sind."

Das Werk bietet auch sehr beachtenswerthe nähere Auf schlüsse über den religiösen Entwickelungsgang Mosers. Moser war, wie er erzählt, auf der Universität „ganz von der Religion abgekommen" und zwar, „ohne daß sein Gemüth dabei Noth gelitten hätte." Später aber fühlte er inneren Druck und nun betete er Monate lang täglich auf den Knieen um Friede, bis er die „innere Versicherung" erhielt, daß ihm alle seine „Sünden verziehen seien," worauf er „vom Frieden Gottes ganz überschwemmt wurde." Er schloß sich dann dem Grafen Zinzendorf an, fand jedoch bald, daß dessen Charakter schwankend, unwahr, hochmüthig und herrschsüchtig sei. Zinzendorfs eigene Schwägerin, die Gräfin Reuß, schrieb über ihn an Moser: „Eheu, wie weit hinein bös ist's mit diesem quasi Lichtengel der Gemeinden geworden. Ehe er angerührt wird, speit er Feuer und schreit: Kommt mir nicht zu nahe! Soll das ein Bruder sein, der sich nicht ermahnen läßt! und der vor-

---

worin die Vollziehung der That bevorstand, ein natürlicher Schlagfluß ihr zuvorkam, geht aus einem noch vorhandenen Briefe, dessen Einsicht dem Refereten dieses gestattet wurde, fast mit Evidenz hervor. Allerdings wird der in jener Nacht bevorstehende Tod des Fürsten dort als etwas für das Heil der protestantischen Kirche Würtembergs Nothwendiges und von Gott zu Erflehendes (also das gute Gelingen der schwarzen That sollte von Gott erfleht werden!) dargestellt; das Heil der protestantischen Kirche sah der Zelotismus der damaligen Zeit schon durch die bloße Freigebung des katholischen Bekenntnisses höchlich gefährdet."

nehmste Diener des sanften Lämmleins, der nichts sehen, noch erwägen, das ist prüfen will?" Eine Zeitlang blieb Moser nach seinem Bruch mit Zinzendorf noch Mitglied der Ebersdorfer Herrnhutergemeinde, wurde aber, weil er sich nicht recht fügen wollte, vom Hofprediger derselben zum Austritt aufgefordert, und war selbst froh, des Zwanges ledig geworden zu sein. Seinem frommen Gemüthe wurde er später nie untreu, aber sein Christenthum war und blieb nur ein christianismus vagus, der ihn nie zu einer vollen inneren Befriedigung gelangen ließ.

Ganz das Gleiche fand bei Niebuhr, einem Geistesverwandten Mosers, statt, wie sich aus Mejers „Eine Erinnerung an Berthold Georg Niebuhr (Rostock 1867) ergibt." Die Schrift will Niebuhrs „Verhalten zu Religion und Christenthum weiter vorzuführen versuchen." Die Erziehung des großen Historikers ruhte ebenso wenig, wie die des großen Staatsrechtslehrers auf positiv christlicher Grundlage, und er selbst vergleicht die Lebensanschauung seines Vaters mit der eines wohlgesinnten Muhamedaners. Als er sechs Jahre alt war, hörte er einmal von einer erschlagenen Schlange, in der sich Tage nachher noch Leben gefunden, und sagte: „So ist es mit Christus auch wohl gewesen, Papa?" Und „durch diesen Beweis seines Nachdenkens" setzte der Knabe Alle sehr in Verlegenheit. Man wußte ihm keine genügende Antwort zu geben. In seinen Jünglingsjahren wurde er erst Anhänger von Kant, dann von Jacobi, suchte überall nach festem Boden, ohne ihn finden zu können. Der damalige „Zustand des Protestantismus und der protestantischen Geistlichkeit im Allgemeinen" sagte ihm keineswegs zu. „Wenn auch einige," schreibt er, „wirklich etwas von dem glauben, wenn diese denken bei dem, was sie vortragen, was für ein Glaube ist das denn? - Kann der denen genügen, die an einer übersinnlichen Welt mit Liebe hangen wollen." Er sagt dieses mit Bezug auf den Rücktritt Stolbergs zur katholischen Kirche und fügt hinzu: „Ich bin gar nicht so bange vor der Intoleranz der

wahren Mystiker: diese hatten sie in der That nie ... Die finsteren Bigotten, die fürchte ich, und die werden schon bleiben, was sie geboren sind." Herr Mejer hätte auch diese Stellen aus den „Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr," die ihm mit Recht als Hauptquellen für seine Arbeit dienen, wohl hervorheben können. Wir verweisen ihn auch noch auf einige andere Stellen aus diesem Buche und überlassen ihm, dazu den Commentar zu liefern. Z. B. Bd. 2, 303., wo Niebuhr, als seine zweite Frau in Kindesnöthen lag, am 2. April 1817 schrieb: „Ich habe in der entsetzlichsten Angst innig gebetet, und mit Hoffnung um Hülfe auch meine Male (seine erste Frau) angefleht. Ich gab Gretchen (seiner zweiten Frau) den Trost, Male werde Hülfe senden." Etwas später S. 349. trinkt Niebuhr die Gesundheit des alten Jupiter ganz in Ernst, und betrachtete nach Bd. 3, 298. eine von Rom mitgebrachte Bronzefigur einer Wölfin „immer gern wie den schützenden Genius seines Hauses." Weil Niebuhr bei all' seiner eminenten Gelehrsamkeit in religiösen Dingen niemals zu einer inneren Klarheit und Festigkeit gelangte, so schwankte er auch in seinen Urtheilen hin und her, wobei er aber den jedesmaligen Standpunkt für den allein richtigen hielt. Erging es ihm doch auch in der Wissenschaft ebenso bezüglich seiner römischen Geschichte. Ueber die erste Ausgabe derselben schreibt er Bd. 2, 267.: „deren Wahrheit und Richtigkeit soll Niemand erschüttern, wenn ihr auch alle den Rücken kehrten: wäre es möglich, daß ein alter Römer von den Todten auferstünde, um Zeugniß zu geben, er würde ihre Richtigkeit beschwören." Bald darauf warf er in der zweiten Ausgabe einen sehr großen Theil seiner früheren Resultate um, und war nun nach seinen Briefen in Bd. 3, 187., 195. völlig überzeugt, daß das neue Buch „in seinen Lehrsätzen unerschütterlich für alle Zeiten feststehe," daß nunmehr die römische Geschichte „fertig sei," daß ein späterer Historiker aus dem vorhandenen Material nicht einmal mehr „eine Nachlese weiter machen" könne!! Mejer hätte auf

diese Seite des Niebuhr'schen Charakters zur Erklärung auch seines religiösen Wesens mehr Rücksicht nehmen sollen. So überzeugt er von der Richtigkeit seiner jeweiligen Urtheile war, so vermessentlich schnell war er mit diesen Urtheilen überall bei der Hand. Als er sich eine Zeit lang in Schottland aufhielt, erklärte er die Frömmigkeit der dortigen Protestanten für Augendienst und ohne allen Einfluß auf Gesinnung und Handlungsweise (Bd. 1, 235.), und als er in Italien lebte, verkündete er ein Orakel, daß die Frömmigkeit in Rom absolut ausgestorben sei (Bd. 3, 400.). Sehr treffend sagt er Bd. 2, 364. über sich selbst: „Ich habe sehr früh die Ahnung gehabt, wo ich in meinem inneren Seelenhaushalt fehlte, darin, daß ich mich nicht selbst ordnen und vielmehr von dem Winde treiben ließ, weil er immer günstig wehte. Hätte ich mich gewöhnt, mich zu beherrschen und mich nicht gehen zu lassen, so wäre ich viel glücklicher geworden und viel höher gestiegen, als ich je stand. Eine innere Stimme sagte mir oft, wie ich mich nehmen müsse, und ich versäumte es, bis es zu spät war." —

Wie sehr er auch weiter die Nothwendigkeit des positiven Christenthums betonte und dem modernen Philosophismus und Materialismus abhold war, so huldigte er doch nur dem christianismus vagus und verwarf alle äußere Autorität, wobei er übrigens die Bemerkung machte: „Autorität gegen Autorität — möchte freilich die der Concilien mehr gelten, als die einer Gesellschaft von Doctoren und Pastoren: darauf ist man den Katholiken die Antwort immer schuldig geblieben." „Luther ging immer, sagt er, „bewußt und unbewußt von einer Tradition aus. Nach ihm kamen die Gründe der Orthodoxen, die ein System aufstellen wollten. Diesen Pharisäern war Tiefe, jede Glut der Andacht ein Gräuel."

Während er selbst nicht recht wußte, wohin sich zu wenden, war er doch in seinem gesunden Sinn ein principieller Gegner aller damals in Preußen und den deutschen Kleinstaaten auftretenden Amalgamirungsversuche der verschiedenen Confessionen. Darum verurtheilte er auch schneidend den

Wessenbergianismus. „Ich kenne," schreibt er, „nichts Flacheres und Widerigeres, als diese liberalen Katholiken, wie ich sie durch die Wessenbergischen Händel kennen gelernt habe." Niebuhr hatte Wessenberg persönlich im Sinne. „Noch so hochmüthig mit ihrem katholischen Namen, und so hochmüthig, so affectirt auskramend mit ihrer brüderlichen Toleranz für uns Alle, und ihrem hohen christlichen Sinn, der alle Confessionen umfasse, so prahlend mit ihrer Bibelverbreitung, mit ihren neumodischen Liturgien, mit ihren wässerigen geistlichen Liedern u. s. w." Das Verlangen der römischen Curie und der deutschen Bischöfe, daß die Theologen ihren Unterricht in Seminarien, nicht ausschließlich auf den Universitäten empfangen sollten, fand er ganz gerechtfertigt. Mejer theilt aus den Acten des preußischen auswärtigen Ministeriums ein sehr wichtiges Promemoria Niebuhrs vom October 1819 mit. „Der römische Hof verlangt für die Bischöfe die ausschließliche Direction der Seminarien, er räumt die Verpflichtung ein, daß sie keinen der Regierung mißliebigen Lehrer anstellen dürfen, aber er fordert die Anerkennung ihres Rechtes, die Lehrer nach eigener Ueberzeugung zu entlassen. Dies schließt das Studium der katholischen Theologen auf Universitäten nicht aus, aber es beschränkt dasselbe. Mißvergnügen nun mit der Mangelhaftigkeit des Seminarunterrichtes ist erklärlich: nur fragt es sich, ob die katholische Kirche bestehen kann, wenn ihre Geistlichen nicht in Seminarien gebildet werden; ob sie sich entschließen kann, einzuwilligen, daß die Jugend auf Gymnasien mit wenig Rücksicht auf Religion unterrichtet, nachher in der academischen Freiheit erwachse, und dem doch manchmal wirklich heterodoxen Unterricht von Professoren, welche die Regierung ernennt, überlassen werde . . . Ja ich gehe weiter und wünschte, daß auch unsere protestantischen Geistlichen nicht sowohl auf Universitäten, als in Seminarien gebildet würden; wenigstens, daß die theologischen Facultäten die Form von Seminarien hätten, wo eine Direction,

welche die Theologie und Gottseligkeit als die unendlich überwiegende Hauptsache ihrer Bestimmung im Auge hielte, die jungen Theologen mit allen ihren Gewohnheiten und Neigungen auf sie leitete und von mißlichen Dingen ablenkte." Auch dagegen protestirte Niebuhr, daß man die Volksschule von der religiösen Aufsicht der Kirche trennen wolle: „Geistliche und Lehrer," sagt er, „könnten kirchlicher Einwirkung staatlich nicht entzogen" werden. Als Gesandter in Rom predigte er der preußischen Regierung: man müsse die katholischen Provinzen „überzeugen, daß sie in Hinsicht auf ihre Religion von einem katholischen Fürsten nichts Besseres, von einer revolutionären Regierung ungleich Schlimmeres zu erwarten hätten." Mit Recht bemerkt hierbei der Verfasser, man habe es in Preußen nach langen Jahren zum ersten Mal aufgegeben, die Kirche „als ein Stück Staat, ihre Diener als Staatsdiener anzusehen." „Man erkannte sie," sagte er, „vielmehr als selbstständige, in Zweck, Wesen und äußerer Gestaltung vom Staate unabhängige Macht an." „Und die Annahme dieser würdigeren und für Preußen segensreich gewordenen Stellung zur katholischen Kirche, wenn sie auch nicht unvorbereitet, vielmehr durch die vorhergehende Entwickelung bereits angezeigt war, ist — so meint der Verfasser — vorzugsweise Niebuhrs Werk gewesen." Mejer hofft davon auch günstigen Einfluß auf die Stellung seiner eigenen protestantischen Confession. —

Sehr merkwürdig ist die an Niebuhr zu machende Beobachtung, daß in gleichem Grade, wie seine innere Unsicherheit in religiösen Fragen und sein Mangel an Hoffnung auf den Protestantismus mit den Jahren fortschreitet, auch seine Furcht vor dem neu erwachten Leben in der katholischen Kirche Deutschlands Fortschritte macht. Der Verfasser geht darüber leise hinweg, oder vielmehr er berührt die Sache kaum. Eine förmliche Gespensterfurcht befiel den großen Historiker, und es ist kläglich, zu bemerken, wie er sich darin abmühte. Hören wir einige Aeußerungen aus seinen Briefen: „Meine ganze

Aufmerksamkeit ist auf das Getreibe der Katholiken gerichtet Es scheint mir keine Frage, daß eine verwegene Faction unter ihnen einen Religionskrieg im Schilde führe . . . Die Aussicht, daß wir Protestanten eines Russischen Gustav Adolphs bedürfen können, um uns zu erwehren, ist gräßlich." So dachte Niebuhr im Jahre 1826 im „preußischen" Rheinland, und man darf wohl fragen, ob dabei mehr Haß aus Furcht obgewaltet, oder Furcht aus Haß? Am 29. Januar 1827 ermahnte er seinen Freund Perthes (der ihm geschrieben, er stehe gegen den Katholiken wie Ost zu Nord), daß sich die Protestanten gewaltig in Acht nehmen müßten. „Alles alte Böse ist in seinem ganzen Umfange erwacht: alles Pfaffenwesen, alle auch die gigantischsten Eroberungs- und Unterjochungspläne; und es ist kein Zweifel, daß sie auf Religionskriege und Alles, was dahin führt, hintrachten und hinarbeiten . . . Wer in einem deutschen katholischen Lande lebte, der muß bemerken, daß mit wenigen Ausnahmen der Gelehrte, der Bürger u. s. w. gerade ist wie die unserigen, daß aber auf den Geistlichen wie ein Fluch liegt von Dummheit oder Gemeinheit, oder Beidem, und daß die Bekehrer und Krieger der heiligen Miliz ganz des Teufels sind." Ist das nicht tolerant gesprochen? und erinnern solche Worte nicht ganz an den Heidelberger Voß, den protestantischen „Großinquisitor und Pfaffenriecher," dessen Schmähschrift gegen Stolberg in früheren Jahren von Niebuhr so mißbilligt worden war? Nach der Julirevolution schrieb Niebuhr, es könne nicht fehlen, daß man in Frankreich „wieder Protestanten ermorden werde." Lebensnachrichten Bd. 3, 169., 179., 260 u. s. w. Vgl. auch Bd. 3, 241. sein: „Hebe dich weg, Satan," veranlaßt „durch die Klagen junger Protestanten über aufwiegelerische Angriffe!" Der seinem Lebensende zueilende Mann fand sich bezüglich des „verruchten Priestervolkes" gleichsam in einem geistigen Delirium. In einem in den „Lebensnachrichten" nicht abge-

druckten Briefe an den Freiherrn von Stein [2]) vom 27. August 1830 verleumdete er die Rheinländer mit den Worten: „Hier wiegten sich die dummen Fanatiker schon mit Träumen eines Religionskrieges und der Ueberwältigung des Protestantismus; auf dem Katheder insultirte man und rief zur Empörung auf; hier wie in Belgien intriguirte man mit der Priesterpartei in Frankreich“ u. s. w. Aber bei Stein kam er übel an. „Gibts Narren in Bonn,“ antwortete der edle Reichsfreiherr am 13. September, „die von Religionskrieg, Ueberwältigung des Protestantismus auf dem Katheder sprechen, so versicherten mich kürzlich einige Koblenzer, die preußische Regierung wolle die Katholiken protestantisiren. Die preußische Regierung sollte, ohne das eine zu besorgen, das andere zu beabsichtigen, den gegründeten Beschwerden der Rheinländer abhelfen; sie betreffen ungeschickte Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten beider Confessionen; Planlosigkeit, Unthätigkeit, Mangel an Zartheit, Besetzung der Stellen mit mittelmäßigen, durch Nepotismus beschützten Subjecten aus den östlichen Provinzen, Verdrängen der Einländer, fortdauerndes Provisorium der Gesetzgebung, schlechte Besetzung erledigter Lehrstellen in Bonn“ u. s. w. Nicht die von Niebuhr beschuldigte „Priesterpartei“ trage Schuld an der französischen Revolution, sondern die Partei der Liberalen, welche unermüdet die königliche Gewalt untergraben und die „leichtgläubige Volksmasse mit einem Gespenst von Despotismus, Priesterthum, Aristokratie, erschreckt hätten.“ Niebuhr las aus diesem Briefe heraus: Stein sei der Ansicht, daß der König von Preußen ihn von der Universität Bonn wegweisen müsse!! Er zählt Stein zu denen, die „sich narrenhaft für die Pfaffen und Adelspartei erklären,“ und nennt dessen Brief „ebenso unsinnig wie insolent.“ Vgl. Steins Leben von Pertz Bd. 6, 975—977. 984—985. — Es ist wahrhaft

2) Wir kommen auf diesen zu sprechen, weil sich Mejer S. 88. ausdrücklich auf ihn zu Gunsten Niebuhrs beruft.

wohlthuend, neben der Verbissenheit Niebuhrs über die Fortschritte der katholischen Lebensäußerungen in Deutschland, diese Fortschritte aus dem Munde Steins würdigen und preisen zu hören. Wie schön spricht Stein in seinen Briefen z. B. über die Wirksamkeit der barmherzigen Schwestern. „Sie besorgen die Kranken mit einer Ordnung, einer Reinlichkeit, einer bewunderungswürdigen Sanftmuth, welche nur die Religion hervorbringen kann.“ An einer anderen Stelle äußert er die Hoffnung, „daß das Institut dieser Congregation eine größere Ausdehnung in Deutschland erhalte, und daß man ihr Krankenhäuser, Irrenhäuser, selbst Zuchthäuser, wenigstens die für weibliche Züchtlinge anvertraue.“ Nachdem er mehrere Anstalten derselben besucht, schreibt er kurz vor seinem Tode: „Höchst auffallend war mir der Ausdruck von innerem Frieden, Ruhe, Selbstverleugnung, frommer Heiterkeit der Schwestern, ihre stille geräuschlose Wirksamkeit, die liebevolle, segenbringende Behandlung der ihrer Pflege anbefohlenen Kranken . . . Die Frage war wohl natürlich: warum finden sich nicht ähnliche Institute, wie das der barmherzigen Schwestern, bei den protestantischen Confessionsverwarten? . . . Die praktische Religiosität der Protestanten litt sehr und leidet noch durch den zwar abnehmenden Rationalismus, unsere Religionslehrer wurden unchristliche, dünkelvolle Vernünftler, sie zerstörten auf Kanzel und in dem Confirmanden-Unterricht wahre Religion, die im Leben leitet, im Tode stärkt und beruhigt.“ Im letzten Monate vor seinem Ende drückte Stein noch den Wunsch aus, daß es „dem großen Kaiser“ Carl V. gelungen sein möchte, nach seinen Absichten „die Trennung der Parteien zu vermeiden, und die Einheit der Kirche zu erhalten.“ (Steins Leben 6, 640. 928. 1010. 1169.) Die Epigonen sind Nachfolger der Verbissenheit Niebuhrs und fangen schon an, Stein wegen „seiner noch im Mittelalter wurzelnden übertriebenen Orthodoxie“ zu bemitleiden.

Während Niebuhr von einem „russischen Gustav Adolph“

sprach, als von einem Schutzherrn für die in seinen krankhaften Phantasien gefährdeten Protestanten, war gleichzeitig ein katholischer Philosoph für russische Zwecke in Deutschland thätig, nämlich Franz Baader, der nach Ausweis seiner Briefsammlung (Sämmtliche Werke 15. Bd. S. 397.) einen bedeutenden russischen Gehalt (für neun Monate belief sich dieser auf 1250 Rubel, also jährlich 1500 bis 1600 Rubel, also beiläufig 3000 Gulden) bezog. Da, wie wir hören, eine neue Schrift über Baaders religiösen Entwickelungsgang uns in Aussicht steht, so wollen wir den betreffenden Herrn Verfasser auf einige Stellen in den Briefen des Philosophen mit der Bitte, daß er selbige nicht übersehen möge, aufmerksam machen. Nach dem Briefe S. 122. schickte Baader im Jahre 1838 einen Aufsatz in Dullers Phönix über das Kirchenvorsteheramt und in Hengstenbergs Kirchen-Zeitung über die Trennbarkeit des Papstthums vom Primat; „das Papstthum," sagt er nämlich, „ist die Schwäche des Katholicismus." Nach S. 580. schrieb er am 8. September 1838 an Herrn Stransky: „Daß ich mit meinen Angriffen auf den Papismus nicht tauben Ohren predige, darüber Folgendes: 1) Habe ich durch einen bedeutenden Mann in Berlin den König auf die Nothwendigkeit aufmerksam gemacht, alle jene Katholiken (Priester und Laien) in seinen Staaten, welche sich vom Papismus losmachen wollen, ohne sofort sich lutherisch oder reformirt zu machen, gegen alle weltliche Verluste (von Rom aus) aus zu schützen, womit eine deutsche katholische Kirche (NB. man hielt also bisher ganz irrig den Johannes Ronge für den Erfinder einer solchen) sofort sich bilden wird, worüber ich sichere Kunde habe. 2) Durch einen Russen, der viel beim Kaiser gilt 2c." Nach S. 596. schreibt der „katholische Philosoph," ebenfalls im Jahre 1838, „der Katholicismus kann nur vom Papismus und vom Protestantismus zugleich frei werden, und wer sich für jenen oder für diesen ausspricht, ist gleich sehr ein schlechter Katholik" u. s. w., und dafür beruft sich der „katholische Philosoph".

auf Pflanz, Ellendorf und Münch! Aus den Briefen Baaders kann man recht ersehen, daß er ein undisciplinirtes Genie war, voll Subjectivität, also eigentlich Hochmuth, ein großartiger Virtuos, der wohl Erstaunen erregen, aber nicht erwärmen konnte. Er wurde leider immer antikirchlicher, nachdem er vorher den vornehmen Russen den Hof gemacht hatte. Sehr beachtenswerth ist das in der Vorrede der Briefsammlung abgedruckte Urtheil von J. Görres über ihn.

XXXVIII.

Ein Brief aus Indien [1]).

Bombay, 9. Februar 1868 (Fort Chapel).

Die am 2. Februar vollzogene Consecration des hochwürdigsten Bischofs Leo Meurin, unseres Apostolischen Vicars, (durch Mr. Dr. Tissot von Vizagapatam) zum Bischof von Ascalon in partibus infidelium, gibt nicht wenig Anzeichen, daß die Geschichte unserer Mission damit eine neue Periode beginnen kann. Die Existenz des apostolischen Vicariates von Bombay und anderer im englischen Indien ist eine Folge der englischen Occupation der ehemals portugiesischen Besitzungen und der Schwierigkeit, die Jurisdiction des Erzbischofs von Goa nicht nur zu belassen, sondern auch auf die englischen Truppen und Einwanderer auszudehnen. Der erste apostolische Vicar von Bombay (a. 1660) war ein indischer Zögling der Propaganda; der Oratorianer Matthäus de Castro, der als apostolischer Vicar von Adelkan von Rom nach Indien gekommen war und seine Jurisdiction auch auf Bombay auszudehnen hatte, wohin die Engländer 1662 in Folge eines Heirathsvertrags gekommen waren. Der zweite apostolische Vicar, gleichfalls ein Oratorianer und Zögling der Propaganda, führte den Titel: V. A. des Groß-Mogul von Adelkan und Golconda. Um 1696 übernahmen die unbeschuheten Carmeliter, unterstützt von Kapuzinern die Mission in dem apostolischen Vicariat „des Groß-Mogul." Der dritte apostolische Vicar aus diesem Orden nahm seinen Sitz

1) Wir theilen hier den Brief eines lieben Freundes, der dermalen in Indien für Gott arbeitet, seinem Hauptinhalte nach mit. Auf die hohe und erfreuliche Wichtigkeit des Mitgetheilten brauchen wir unsere Leser nicht besonders aufmerksam zu machen.

in Bombay 1713. Der letzte apostolische Vicar dieses Ordens, Dr. Whelan (Joh. Franz von der heil. Theresia), resignirte 1854 zu Gunsten des Dr. Anastasius Hartmann, eines Kapuziners, und lebt nunmehr in Dublin. Die Jurisdiction erstreckte sich nicht mehr auf das Vicariat „des Groß-Mogul," sondern umfaßte nur die englische Presidency von Bombay und Poona. Der Titel war: Apostolischer Vicar von Bombay. Eine katholische Bevölkerung von circa 20,000 Seelen war dieser Jurisdiction unterworfen, während eine viel größere Zahl zu der Jurisdiction von Goa gehörte, nämlich jene Portugiesen und Eingeborenen, deren Väter gleich Anfangs vorgezogen hatten, unter dieser traditionellen Jurisdiction zu verbleiben. So übernahm P. Canoz S. J., apostolischer Vicar von Madura, die Verwaltung der Mission, als sie der Gesellschaft Jesu zugetheilt wurde durch Decret der Propaganda im Jahre 1854, und so blieb es unter Bischof P. Steins und so ist es noch. Es ist genugsam bekannt, welche Leiden die apostolischen Vicare und ihre Mitarbeiter während des portugiesischen Schismas hier auszustehen hatten. Das Leben des hochwürdigsten Bischofs Hartmann, von einem Kapuziner verfaßt, wird gegenwärtig in Calcutta gedruckt und wird alle Details dieser verwickelten Verhältnisse vollständig geben, weßhalb ich geschichtliche Notizen von wahrhaft allgemeinem Interesse einem späteren Briefe vorbehalte, der aus dem genannten Buche schöpfen kann. So viel genügt, um einzusehen, welch' kirchenrechtliche Eigenthümlichkeiten, resp. Schwierigkeiten sich hier geschichtlich entwickelt haben. Hier in Bombay bestehen mehrere Pfarreien von beiden Jurisdictionen nebeneinander; so z. B. die Pfarrei Mazagon mit Kirche und Schule von beiden Jurisdictionen unter einer ganz gleichartigen portugiesisch-indischen Bevölkerung. Die gegenwärtige Gewohnheit ist, daß neue Ankömmlinge ihre Jurisdiction sich wählen können, dann aber bei der erwählten mit ihren Nachkommen verbleiben müssen. Während des Schismas traten Pfarreien zu der Jurisdiction des apo-

stolischen Vicars herüber, andere theilten sich u. s. f. Hierin ist genügender Stoff zu Schwierigkeiten in der Seelsorge für beide Theile und nicht wenig Anreizung zu Reibereien, abgesehen davon, daß die katholische Kirche hier nicht wie ein einziger lebendiger Leib lebt, wirkt und äußerlich erscheint, sondern wie die anglicanische, schottische Kirche gespalten und armselig, kleinlich dasteht. Aber, wird man fragen, warum wird das nicht geändert? Warum schafft man solche Zustände nicht um? Der Grund ist in dem natürlichen Widerwillen des Volkes und des Klerus gegen die englisch-europäischen Eindringlinge zu suchen. Da hilft nicht Decretiren und Raisoniren. Und nun gerade hier suche ich die Bedeutung der Consecrationsfeierlichkeit unseres hochw. Bischofs Leo Meurin. Er war mehr als irgend ein anderer der portugiesischen Bevölkerung nahe und lieb durch die besonders für diese von ihm errichteten und geleiteten Schulen, durch die Kenntniß ihrer Sprache und einen näheren langjährigen Umgang in verschiedenen Conferenzen des Vincentius-Vereins. Er ist nicht bloß ein Bischof der Engländer, er ist auch so zu sagen der erste Bischof der Portugiesen. Der portugiesische Klerus, der seiner Jurisdiction unterworfen ist, wohnte nach fünftägigen Exercitien der Consecration bei und sprach sich dem entsprechend in einer Adresse deutlich genug aus und, was mehr ist, der Vertreter des hochwürdigsten Erzbischofs von Goa und ein Theil seines hiesigen Klerus nahmen an der Feierlichkeit und dem darauf folgenden Diner mit unverhohlener und wahrhaft katholischer Freude und Liebe Theil, ein Ereigniß, das, vor einigen Jahren noch, für unmöglich gehalten worden wäre. Daraus entsprang, in der Bevölkerung sowohl, als im Klerus eine wahrhaft warme und gehobene Stimmung und Theilnahme. Der ehrwürdige Bischof Tissot, der die beschwerliche Landreise von Vazagapatam über Calcutta hierher nicht gescheut hatte, um diese Consecration vorzunehmen, nachdem er selbst 1864 hier consecrirt worden war, andere Gäste, namentlich ein alter englischer Colonel,

der Bischof Tissot begleitete, die lange Reihe von Priestern, zum Theil in den Missionen ergraut, bildeten schon an und für sich einen Gegenstand von hohem Interesse und halfen nicht wenig jenes nur in der katholischen Kirche und unter Katholiken mögliche Gefühl einer himmlischen Einheit und Freude zu erzeugen, das Jeden zu neuem Eifer anspornt und zum Dank und Vertrauen gegen Gott zwingt. Der hochwürdigste Bischof Meurin ist nicht der Mann, der solche Gelegenheiten unbenutzt läßt. Auf den Abend desselben Tages, Maria Lichtmeß, war ein katholisches Meeting (nach dem Muster der Versammlung katholischer Vereine) in der Cathedrale angesetzt. Am Abend war das Sanctuarium und das Schiff der weiten Kirche mit Männern gefüllt. Auf der Tribüne waren die Bischöfe und einige Sprecher. Bischof Tissot saß vor. Der hochwürdigste Bischof Meurin eröffnete die Versammlung durch eine klare Auseinandersetzung der Wirksamkeit des Pius-Vereins und der katholischen Versammlungen in Deutschland, Belgien und der Schweiz und seines Wunsches, ähnliche Versammlungen der Katholiken wenigstens jährlich hier in Bombay zur Förderung der katholischen Interessen durch ein Comite eingeleitet und abgehalten zu sehen. „Sind wir nicht stark genug für eine solche Versammlung,“ fragte er? Erinnert euch an die Zeit der Errichtung des Vincenz-Vereins; acht junge Leute traten zu diesem Vereine zusammen und wie ist er jetzt gewachsen, weitverzweigt, stark und mächtig! Wenn diese acht Männer zu solcher Zahl anwuchsen, warum soll diese hier anwesende große Versammlung in einigen Jahren nicht im selben Verhältniß zu Tausend und Tausend wachsen? Der allgemeine Kampf, der die Menschheit einerseits zur katholischen Kirche, andererseits zur Revolution zu stehen nöthigen wird, fordert auch uns zu größerer Einheit und zur Theilnahme heraus, wenn auch nur durch Kundgebung unserer Sympathie mit den ruhmwürdigen Männern, welche für die Rechte der katholischen Kirche streiten. — Der Barrister (Advocat) Pigot

unterstützte die allgemein gehaltene Darstellung der Zweckmäßigkeit solcher Versammlungen für die katholischen Interessen durch Erwähnung einiger besonderer Punkte, namentlich das Interesse der katholischen Erziehungs-Anstalten für die Jugend, worin uns Stoff genug vorliegt (da wir eigentliche Unterdrücker nicht haben und volle Freiheit, für unsere Interessen zu sorgen). Darauf wurde die Errichtung einer „catholic association“ zum Beschluß erhoben.

Mr. Green, Barrister, schlug als ersten Beschluß der hohen Versammlung eine Adresse an den heiligen Vater vor, deren Wortlaut er mittheilte. Darin heißt es:

„Da wir die großen Vortheile sahen, welche der katholischen Religion in neuerer Zeit besonders in Deutschland und Belgien aus Versammlungen erwuchsen, die hauptsächlich aus Laien gebildet wurden zur Beförderung katholischer Interessen mittelst gemeinschaftlicher Berathung und That, so haben die Unterzeichneten Hoffnung gefaßt, durch die gleichen Mittel und Wege die Sache der katholischen Kirche inmitten der großen Hindernisse und Schwierigkeiten, die ihr in diesen heidnischen Ländern im Wege stehen, einigermaßen zu fördern. Die erwähnten Versammlungen haben sich durch ihr treues Festhalten an jede Aeußerung des Willens und der Meinung unserer heiligen Kirche und des apostolischen Stuhles ausgezeichnet und zweifelsohne hierin die letzte Quelle und Ursache ihrer thatkräftigen und erfolgreichen Wirksamkeit gefunden. Darin wollen wir ihren Fußstapfen folgen, und wie gering auch immer die Resultate seien, die wir zu erzielen im Stande sein mögen, wollen wir, wie Jene thaten, unser Werk damit beginnen, zu betheuern, daß wir in Wort und That mit dem Willen und der Meinung der Kirche und Ew. Heiligkeit, ihrem sichtbarem Haupte auf Erden, im vollen Einklang zu sein wünschen.“

Dann wird die Sorge erwähnt, welche der apostolische Stuhl so lange und unausgesetzt dem Osten zugewendet, und wie ein Zusammengehen mit dieser ernsten Sorgfalt segens-

reich für die Erhaltung und Vermehrung der Gläubigen wirken müßte. — Diese Gefühle aber auszusprechen, dazu treibt gegenwärtig der Druck, der auf den apostolischen Stuhl, den Mittelpunkt der katholischen Einheit gewaltsam ausgeübt wird, der einen Abscheu erwecket gegen solchen Frevel und eine um so innigere Sympathie mit der Person des heiligen Vaters und seinem Amte, dem er mit so eminenter Kraft und Ausdauer gegen diese Feinde vorsteht. — Der französische Consul, Mr. Theuon, unterstützte die Adresse in einer kurzen und nervigen französischen Ansprache, worauf sie allgemein angenommen wurde. — Dr. Dallas, Solicitor, lenkte in einer kräftigen Rede die Aufmerksamkeit auf die Schule und die Nothwendigkeit, den Bau des kathosischen Collegs durch einen Anna-Verein zu unterstützen (ein Anna ist der sechszehnte Theil einer Rupie, circa 4 kr.), was zum Beschluß erhoben wurde. Man sprach dann für die Unterstützung der Presse, besonders des hiesigen katholischen Examiner. Dann beantragt Mr. De Quadros eine Aeußerung des Dankes der Versammlung gegen die vorsitzenden Herren Bischöfe Tissot und Meurin. In dieser Rede findet das, was eben angedeutet wurde, den schärfsten Ausdruck: „Die Interessen der katholischen Kirche auf dieser Seite von Indien hätten wesentlich gelitten in diesem Jahrhundert durch den Mangel an Einheit ihrer Mitglieder, und er hätte längst den Wunsch gehegt, in Bombay eine solche Gesellschaft, wie sie der erleuchtete und talentvolle Bischof Meurin nun in's Leben gerufen, errichtet zu sehen. Die tiefe Finsterniß, in welche die katholische Gemeinde hier begraben gewesen, sei stufenweise gewichen seit einigen Jahren. Der Verein des heiligen Vincenz von Paul, dessen Mitglied er gewesen und dessen Mitglied er noch sei, und der seinen Ursprung dem hochwürdigsten Bischof Meurin verdanke, habe nicht wenig dazu beigetragen, die Kluft zwischen den Katholiken beider Jurisdictionen zu verringern und dieser Erfolg hätte ihn gewiß nicht wenig ermuthigt, um die Bombay-Catholic-Association zu errichten. Das in Aussicht

genommene katholische Colleg und die katholische Presse möge man aufnehmen als etwas, das die wärmste Unterstützung verdiene.

Innerhalb der Mauern dieses Collegs, unter der sorgfältigen Pflege der Jesuiten würden ihre Kinder wahre Wissenschaft lernen, Liebe und Furcht Gottes nämlich. Die portugiesische Gemeinde von Bombay wäre wohl im Stande, ihre Unterstützung zur Förderung des Collegs und der Presse zu bieten. Es wäre weit besser für sie, eine wahrhaft katholische Presse zu unterstützen, als solche portugiesische Journale, wie sie in letzterer Zeit zum Mißfallen ihrer Abonnenten und ihrer Klasse existirt hätten. Die Jurisdictionsfrage sollte ganz bei Seite bleiben, da wir Laien nichts damit zu thun haben und sie ganz vor den obersten Hirten der Kirche gehört; was dieser beschließt, muß uns recht sein als Katholiken. Er halte sich überzeugt, daß Se. Gnaden der Erzbischof Goa vollkommen einverstanden sei mit dieser katholischen Versammlung und er kenne sehr wohl den Wunsch Sr. Gnaden, daß eine volle Einheit unter den Katholiken der Presidency bestehe. — Sein Antrag wurde von Capitän Henry unterstützt und den beiden Bischöfen in begeisterter Weise gedankt. Dieser Tag erhob die Katholiken, die einer beständigen Aufmunterung bedürfen, besonders die aus den besseren Familien, und wird mit Gottes Hilfe im Segen bleiben.

Sie sehen, wie in der katholischen Welt die Wellen des am einen Ende des Oceans begonnenen Guten nicht ruhen, bis sie am anderen ihre Bewegung mitgetheilt haben. Das muß Sie und die alten Mainzer Freunde und die treuen katholischen Männer in Deutschland und der Schweiz gewiß erfreuen und mit Gottes Hilfe über Vieles trösten. O wie göttlich ist die katholische Einheit, wie ausschließlich der Kirche vorbehalten! Wo immer die weltliche Macht eingriff, da errichtete sie Scheidewände und Zwiespalt und vernichtete mit der Liebe das Leben und das Glück des Volkes.

XXXIX.

Spanisches aus alter und neuer Zeit.

Spanien, das Antlitz von Europa, wie es der Spanier mit Stolz zu nennen pflegt, hat einen Flächenraum von c. 9000 Meilen und eine Einwohnerzahl von 16 Millionen Seelen. Die klimatischen Verhältnisse Spaniens sind sehr verschieden. Während manche Provinz, im Inneren des Landes, dürr und trocken ist, weites Haideland, auf dem nur Ginster wächst und das Haideröslein blüht, zählen andere Provinzen durch Schönheit und Reichthum der Natur zu den herrlichsten Gegenden der Erde. Da wogt, so weit das Auge reicht, umzäunt von Lorbeer, Aloe- oder Granathecken die goldene Aehrenfluth in üppigster Fülle; da gedeihen die vortrefflichsten Weine, Wälder von Olivenbäumen liefern köstliches Oel; da wird Honig und Wachs in Menge gewonnen; ebenso Saffran, Farbholz und Zuckerrohr, Seide und Baumwolle; da tummeln kühne Reiter ihre windschnellen Rosse, zahlreiche Rinder- und Schaafheerden begegnen dem Auge, Flüsse und Seegestade wimmeln von Fischen und die Berge enthalten kostbare Metalle. Orient und Occident begegnen sich in Spanien und machen das Land, wie gesagt, zu einem der schönsten der Erde.

Mit Land und Leuten von Spanien sollen sich nun die folgenden Zeilen beschäftigen. Der Verfasser, der keine Mühe scheute, zu einer möglichst objectiven Darstellung spanischer Zustände zu gelangen, darf wohl um so mehr einer freundlichen Anerkennung von Seite des Lesers versichert sein, als über die socialen Verhältnisse Spaniens die verkehrtesten Ansichten allgemein cursiren. Nach diesen wäre Spanien „ein gänzlich verkommenes und ausgelebtes Land, ohne Gewerbfleiß und ohne Handel, voll von wilder Gebirgs-Scenerie, von

alten Kathedralen und unzähligen Klöstern; das Volk aber von Pfaffen geknechtet faul, dumm und grausam und dessen einzige Beschäftigung, Stiergefechten beizuwohnen und den „Bolero" zu tanzen[1])." So steht in unzähligen Geschichts- und Geographiebüchern geschrieben, so schildern uns Spanien und die Spanier unzählige Preß-Organe höheren und niederen Ranges, von den Preßkloaken gar nicht zu reden, die an Spanien schon darum kein gutes Haar lassen, weil es ein katholisches Land ist. Um dessenwillen müssen ja nach der Logik der Preßhelden und ihrer Nachbeter alle Verhältnisse naturnothwendig verrottet sein.

Die blutige Schlacht bei Xeres de la Frontera (19—26. Juli 711) hatte den Arabern die Thore Spaniens geöffnet und die Herrschaft der Moslemin in dem christlichen Westgothenreich begründet. Ueber zwölfhundert Jahre besaßen die Mauren den schönsten und größten Theil Spaniens und man muß es ihnen zum Lobe nachsagen, daß sie nicht nur Künste und Wissenschaften pflegten, sondern auch trefflich zu wirthschaften verstanden. Durch großartige Bewässerungskanäle verbesserten sie den Ackerbau außerordentlich; in vielen Gemarken brachten sie es zu großer Fertigkeit, und der rege Verkehr, den sie mit dem Morgenlande unterhielten, verschaffte ihnen die mannigfaltigsten Schätze des Orients.

In der Schlacht bei Xeres hatte die Blüthe der gothischen Krieger mit ihrem König Roderich den Heldentod ge-

---

1) Gustav Körner, „Aus Spanien," Frankfurt 1867. Der Verfasser, welcher als Gesandter der Vereinigten Staaten drei Jahre in Spanien verweilte, nennt obige Auffassung des Landes und seiner Bewohner, die sich allenthalben auch in den Geschichtsbüchern und Geographien der Amerikanischen Freischule finde, eine lächerliche. Das Buch Körners bietet viel des Interessanten, besonders was spanische Kunst betrifft, und enthält Vieles, was zu Gunsten des spanischen Volkes spricht, ein Zeugniß, das um so schwerer wiegt, da der Verfasser ein Protestant ist, dem leider in Sachen des Katholicismus jedwedes Verständniß fehlt.

funden. Ein kleiner Rest hatte sich unter Pelayos Anführung in die asturischen Gebirge geworfen. Aus diesem kleinen Häuflein erwuchs nach und nach die Macht, welche Spanien vom Joch der Ungläubigen befreite. In den christlichen Streitern, die Jahrhunderte lang für ihr Heiligstes kämpften, für den Glauben und die nationale Existenz, entfaltete sich mit der Begeisterung für diesen Glauben ein hoher ritterlicher Sinn, der im Cid el Campeador sein Ideal gefunden hat und auch heutzutage in Spanien noch nicht erloschen ist. Im Jahre 1492, siebenhundert einundachtzig Jahre nach der Schlacht von Xeres de la Frontera, machte Ferdinand der Katholische durch die Eroberung Granadas der Maurenherrschaft auf der ganzen Halbinsel ein Ende. Von diesem Augenblicke an wuchs die Macht und Größe Spaniens mit einer Schnelligkeit, von der die Welt seit den Tagen der Römer kein Beispiel gesehen. Es gebot in kurzer Zeit über die Niederlande, Mailand, Neapel, Sicilien, Sardinien, über die balearischen und canarischen Inseln, über Artois und die Franche-Comté. Einer seiner Könige war römisch-deutscher Kaiser. Unter ihm erlagen die französischen Heere und ward der Türken Macht gebrochen. In Amerika gewannen die Spanier Mexiko, Central-Amerika, Venezuela, Neugranada, Peru und Chile; ferner eroberten sie Cuba, Jamaika, St. Domingo. In Afrika gehorchten ihnen Ceuta, Oran und Tunis; in Asien hatten sie Niederlassungen zu beiden Seiten des Dekans, Malakka und den ganzen Philippinen-Archipel. Ein Heldengeist durchwehte die ganze Nation und berühmte Namen sind aus jener Zeit der Nachwelt überliefert. Spaniens große Dichter, Calderon, Cervantes und Lope de Vega haben mehr als einmal dem Schlachtentod muthig in's Auge geblickt.

Indessen hatten diese blühenden Zustände ihre Schattenseiten, die insbesondere in der Folge sich bitter geltend machten. Bei der Sucht nach Heldenthaten, die jedes Spaniers Brust durchzog, ging die Jugend, die Blüthe des Landes,

für einheimischen Ackerbau und Gewerbfleiß gänzlich verloren. Amerika verschlang zumeist die lebendige Kraft Spaniens. Alles suchte dort Macht und Reichthum zu erlangen mit erlaubten und vielfach oft auch unerlaubten Mitteln. Ackerbau und Handwerk wurde vom Spanier verachtet und fast einzig nur durch die Mauren betrieben und zwar von diesen mit großem Fleiße und großer Geschicklichkeit betrieben. Als aber letztere durch das Edict vom 4. August 1609 sammt und sonders aus Spanien ausgewiesen wurden und das Land auf Einen Schlag Hunderttausende seiner betriebsamsten Bewohner verlor, da konnte eine gewaltige volkswirthschaftliche Krisis nicht ausbleiben.

Nach Eroberung Granadas wurden den Mauren ihr Cultus, ihre Moscheen, eigenen Gesetze und Gebräuche, sowie ihre eigene Obrigkeit gelassen. Man suchte einzig auf dem Wege der Belehrung das unterworfene Volk zur Annahme der christlichen Religion zu bewegen; keinem Gewissen sollte Gewalt angethan werden. Der Gouverneur von Granada, Graf Mendoza, sowie der fromme Erzbischof Don Fernando da Talavera verstanden es meisterhaft, die Herzen der Mauren zu gewinnen. Insbesondere wurde Fernando durch seine Wohlthaten, Selbstverläugnung, durch unvergleichliche Milde und unerschöpfliche Barmherzigkeit, durch untadelige Sittenreinheit [2]) Gegenstand allgemeiner Verehrung unter der maurischen Bevölkerung und Tausende begehrten von ihm die Taufe. Ximenes lud die vornehmsten maurischen Priester und Gelehrten zu sich und besprach sich fast täglich mit ihnen über Gegenstände der christlichen Religion, wodurch ebenfalls

---

2) In diesem Punkte sah es im spanischen Clerus jener Zeit nicht zum Besten aus. Es waren Zustände eingetreten, wie einst zur Zeit des Investiturstreites in Deutschland, und es gehörte in der That das wunderbare Genie des großen Ximenes dazu, die Kirche von diesen unsauberen Schlacken zu reinigen. Näheres v. Hefele, Cardinal Ximenes. Tübingen 1844. S. 179.

Viele für's Christenthum gewonnen wurden. Dies Alles verursachte natürlich große Erbitterung in den Herzen derjenigen Mauren, die an ihrem hergebrachten Glauben hingen. Es bildeten sich Verschwörungen; diese wurden unterdrückt, und da nun Ximenes in seinem Feuereifer die Gefangenen zur Anhörung des christlichen Unterrichtes zwang, den Koran und andere religiöse Bücher der Muhamedaner an öffentlichen Orten zu Tausenden verbrennen ließ und die Elchen, d. h. jene Mauren, die von Renegaten abstammten, für die Kirche reclamirte, erhob sich ein furchtbarer Aufstand, den indeß Erzbischof Talavera als Engel des Friedens gütlich beilegte. Alsbald wurde aber den Mauren die Alternative gestellt, sich taufen zu lassen, oder als Hochverräther bestraft zu werden. Da ließen sich fast Alle taufen, blieben aber in ihrem Herzen nichtsdestoweniger Muhamedaner. Eine Visitation, die 1526 vorgenommen wurde, ergab, daß alle Moriskos — so nannte man die getauften Mauren — im Königreich Granada wieder zur Lehre Muhameds abgefallen seien. Da wurde in Granada ein Inquisitionstribunal errichtet, diesem jedoch von Seite Roms die größte Milde gegen die Moriskos anempfohlen. Papst Clemens VII. drang sehr darauf, daß den Moriskos ein guter christlicher Unterricht zu Theil werde und verbot Carl V. die Güter der Apostaten zu confisciren. Auch Gregor XIII. mahnte unabläßig zur Milde. Als unter der Regierung Philipps II. den Moriskos befohlen wurde, von nun an sich spanisch zu kleiden und nur spanisch zu sprechen, erhob sich in Granada ein neuer Aufstand, der aber blutig unterdrückt wurde. Auch bei dieser Gelegenheit zeigte es sich, welche Masse geheimer Muhamedaner noch in Spanien war. Nachdem die Moriskos schon 1502 aus Castilien und Leon ausgetrieben worden waren, mußten sie in Folge des Edicts Philipps III. vom 4. August 1609 ganz Spanien verlassen. Der gesammte Adel und der bei weitem größte Theil der Geistlichkeit war gegen diese gewaltsame Vertreibung. Die Regierung blieb bei ihrem Entschlusse und

so konnte denn die gewaltige volkswirthschaftliche Krisis nicht ausbleiben, welche der Erzbischof von Valencia mit den Worten vorhersagte: „Von jetzt an dürfen wir froh sein, wenn wir Brod zu unserem Kraut haben und uns noch geflickte Schuhe übrig bleiben.“ Ackerbau, Woll- und Baumwollmanufactur, Seidenzucht und Seidenweberei, Zuckercultur kamen so zu sagen über Nacht in Verfall. Ungeheuere Strecken culturfähigen Bodens blieben von jetzt an unangebaut; die reichsten Gegenden von Valencia und Granada kamen in kürzester Zeit so herunter, daß es an Mitteln fehlte, die dünne Bevölkerung, die dort übrig blieb, zu erhalten; ganze Bezirke verödeten und sind bis auf den heutigen Tag nie wieder hinreichend bevölkert worden. Während Sevilla im sechszehnten Jahrhundert 16,000 Webestühle mit 130,000 Arbeitern beschäftigte, waren dieselben unter der Regierung Philipps V. auf 300 zusammengeschmolzen. Toledo hatte in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts 50 Fabriken für Wollwaaren; im Jahre 1655 nur mehr 13. Die Kenntniß der Seidenfabrikation, die einst 40,000 Personen Unterhalt gewährte, ging beinahe gänzlich verloren; das gleiche Loos hatten auch andere Industriezweige. In einem Berichte der Cortes von 1662 heißt es, die Stadt Madrid enthielte nur noch den vierten Theil ihrer ehemaligen Einwohner und die Olivenpflanzungen in ihrer Umgegend, die einen bedeutenden Theil ihres Reichthums ausmachten, seien fast ganz vernachlässigt. Die reichen südlichen Provinzen verarmten mit reißender Schnelligkeit und während der letzten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts überstieg die Noth jede Beschreibung. Die Hauptstadt Spaniens gerieth in Gefahr, ausgehungert zu werden, so daß 1664 der Präsident von Castilien mit Soldaten und Henkern die umliegenden Dörfer visitirte und sie zwang, was sie hatten, auf den Markt nach Madrid zu bringen. Ganze Dörfer wurden verlassen, und zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts lagen oftmals zwei Dritttheile der Häuser einer Stadt in Trümmer. Ja in Spa-

nien, das die Königin der Meere gewesen, wußte man keinen Lootsen mehr zu finden. Die Arsenale trauerten verödet; denn auch die Schiffsbaukunst war völlig verloren gegangen. Ebenso gerieth der Bergbau in gänzliche Verwahrlosung. Unfähige Regenten, verkehrte volkswirthschaftliche Maßregeln, Empörungen im Innern trugen bei, Spanien, dieses schöne und reiche Land, vollends an den Rand des Verderbens zu bringen.

Karl III., von der bourbonischen Linie in Neapel, der 1759 den spanischen Thron bestieg, hatte sich Friedrich den Großen zum Muster erwählt. Umgeben von dem Franzosen Wall, dem Genuesen Grimaldi und dem Sicilianer Esquilache, philosophirte und reformirte er ganz nach Art des Philosophen von Sanssouci. Grimaldi war ein Freund Choiseul's, des größten Feindes der Jesuiten; dieselbe Gesinnung gegen den Orden beseelte auch den spanischen Günstling, und es wurde deßhalb Alles in's Werk gesetzt, die Jesuiten aus Spanien zu vertreiben. Unter dem erdichteten Vorwand, als hätten sie einen Aufstand des Madrider Pöbels gegen den verhaßten Esquilache verursacht, wurden sie in der Nacht vom 31. März auf den 1. April 1767, sämmtliche wie Sklaven verpackt und nach Civitavecchia transportirt. Selbst Buckle[3]), gewiß kein Freund des Ordens und überhaupt der katholischen Kirche, tadelt die grenzenlose Gehässigkeit, mit der man gegen die ganz Unschuldigen verfuhr. Man nahm ihnen nicht nur ihre Besitzungen, sondern drohte, ihnen auch noch einen kärglichen Lebensunterhalt zu entziehen, sobald sie etwas zu ihrer Rechtfertigung veröffentlichen würden. Zugleich erging die Verordnung: Wer es wage, in Sachen der Jesuiten (d. h. zu ihren Gunsten) zu schreiben und dabei ein spanischer Unterthan sei, solle als Hochverräther mit dem Tode bestraft werden[4]). Der König

3) Geschichte der Civilisation.

4) Buckle a. a. O. II. Bd. S. 105.

behielt die Gründe dieses abscheulichen Verfahrens auf Anfragen des Papstes „in seinem königlichen Herzen verschlossen," als die Madrider Bürger stürmisch die Rückkehr der Jesuiten verlangten; gewiß das beste Zeugniß für die Beliebtheit des Ordens.

Auf Grimaldi folgte dessen Schüler Florida Blanca, der die öffentlichen Geschäfte mit Einsicht und Kraft lenkte. Er schloß Verträge mit der Türkei, mit Tripolis, Algier und Tunis, deren materielle Folgen sehr groß anzuschlagen sind. Sie befreiten die südlichen Provinzen, die reichsten Spaniens von den Raubzügen der Corsaren und gestatteten friedliche Niederlassungen. Da entstanden alsbald blühende Dörfer, neben dem Ackerbau entfaltete sich die Industrie und mit der Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen wuchs allenthalben der Wohlstand. Das reiche Land trug wieder seine Früchte, die öde Hochfläche der Sierra Morena, durch welche die Straße von Madrid nach Cadix führt, schufen deutsche Kolonisten in blühende Gefilde um. Ueberall wurden Straßen und Brücken gebaut, Wege und Kanäle angelegt; kurz, es wurde nichts versäumt, den inneren Wohlstand zu heben. Kann hierbei ein Verdienst Karls III. auch nicht in Abrede gestellt werden, so dürfen wir andererseits wieder nicht vergessen, daß er bei seiner Sucht, eine „Großmächtigkeit" im Rathe Europa's zu spielen und dieser gemäß ein großes Heer und eine stolze Flotte zu unterhalten, eine ungeheure Staatsschuld geschaffen hat.

Sein Nachfolger Karl IV. überließ die Regierungssorgen ganz seinem Günstling Manuel de Godoy, der es vom armen Edelmanne in kurzer Zeit zum Herzog von Alcudia und allmächtigen Minister Spaniens gebracht hatte. Als in Frankreich die grauenvolle Revolution sich erhoben und Ludwig XVI. Haupt unter dem Henkerbeile gefallen war, da rüstete auch Spanien im Bund mit Rußland, Oesterreich, Preußen und Sardinien sich zum Kampfe, der allenthalben unglücklich ausfiel und nach dem von Seite Preußens treulos geschlos-

senen Frieden von Basel (5. April 1795), wodurch die große Allianz der Könige zerrissen wurde, das erschöpfte Spanien zwang, ebenfalls Friede mit der Republik zu schließen, der sogar zu einem Bündniß mit letzterer sich gestaltete. Spanien ward hierdurch gezwungen, eine bedeutende Land- und Seemacht zu unterhalten, wodurch die bereits sehr zerrütteten finanziellen Verhältnisse noch trauriger sich gestalteten. Die Vernichtung der französisch-spanischen Flotte bei Trafalgar durch Nelson (21. Oktober 1805) erfüllte die Herzen der Spanier mit Trauer und zugleich mit größter Erbitterung gegen das französische Bündniß, das mit Recht als unerträgliches Joch betrachtet wurde. Der ganze Unmuth des spanischen Volkes wandte sich gegen den Schöpfer derselben, den Friedensfürsten Godoy. Da machte dieser Miene, von Frankreich abzufallen und betrieb in größter Stille seine Rüstungen. Allein Napoleon merkte das Vorhaben und beschloß, alsbald den bourbonischen Thron in Spanien zu vernichten. Karl IV. und dessen Sohn Ferdinand spielten beide eine charakterlose, erbärmliche Rolle. Es ward Napoleon ein Leichtes, beide nacheinander zur Abdankung zu bewegen und seinen Bruder Joseph auf den spanischen Thron zu erheben. Da erwachte das spanische Nationalgefühl gegenüber dem fremden Eindringling und loderte alsbald zu mächtiger Flamme empor. Die Spanier wehrten sich mit einem Heldenmuth, der unsterblich in den Blättern der Geschichte verzeichnet ist. Man spricht hiebei vielfältig von Gräuelscenen, welche durch die erbitterten Spanier verübt wurden; allein man übersieht, daß die Franzosen hierin den Spaniern zuvorkamen und dieselben weit überflügelten. Man darf nur die canibalischen und bestialischen Schandthaten lesen, welche von Beginn der Feindseligkeiten an z. B. die berüchtigte Pariser Garde oder die Milhaud'schen Dragoner gegen wehrlose Frauen und Jungfrauen verübten, und man wird die Erbitterung der Spanier ganz begreiflich finden[5]). Wie mußte es das tiefreligiöse Ge-

5) Rigl, Großh. Bad. Hauptmann, führt in seinem Werke „der

fühl des Spaniers verletzen, wenn er sehen mußte, wie französische Soldaten die Kirchen auf nicht zu erzählende Weise schändeten, das „Allerheiligste" mit frecher Faust aus dem Tabernakel rissen und unter rohen Zotten verzehrten.

Was so Mancher aus diesem Krieg von Dolch und Gift geschrieben hat, ist überhaupt das nichtige Werk eigener Erfindung. So lange die fremden Soldaten nicht des Ehebettes Rechte antasteten und mit räuberischer Hand das Eigenthum der Spanier oder ihr Leben bedrohten, so lang blutete Keiner derselben unter ihren Dolchen. Späterhin aber, wo selbst Deutsche, Nassauer, Badenser, Hanoveraner 2c. (Hilfstruppen im Heere Napoleons) die Menschlichkeit und Zucht schrankenlos verletzten, reizte sie freilich glühende Rache zur Vergeltung gegen die Mordbrenner, gegen die Zerstörer ihrer Städte und Dörfer, gegen die Schänder ihrer Töchter und Weiber, gegen die Henker ihrer Söhne und Brüder, gegen die Räuber ihrer Habe [6]).

Es war in Wahrheit ein Riesenkampf, den die Spanier beinahe sieben Jahre gegen den genialsten Feldherrn, dessen beste Generale, dessen sieggewohnte Armeen zu führen hatten. Einen solchen Kampf zu bestehen bedurfte es eines intensiven Nationalgefühls, Selbstvertrauens der Einzelnen, persönlichen Muthes und ausdauernder körperlicher Kraft. Aller diese Eigenschaften zeigten sich in hohem Grade in den Spaniern, und ein Volk, das sie besitzt, kann nie und nimmer als ein gesunkenes bezeichnet werden [7]).

Während noch das Land vom Schlachtendonner erdröhnte, hatten sich 184 Repräsentanten des Volkes im äußersten Winkel der spanischen Erde auf Isla de Leon versammelt und

---

siebenjährige Kampf auf der pyrenäischen Halbinsel (Rastatt 1819), viele solcher scheußlichen Scenen an, die er mit eigenen Augen gesehen.

6) So der Augenzeuge Rigel a. a. O. 1. Bd. S. 386.

7) Gustav Körner a. a. O. S. 295.

die bekannte Constitution von 1812 festgesetzt, in welcher die alleinige Volkssouveränetät proklamirt, der König nicht bloß in seinem Thun und Lassen, sondern sogar in seiner Existenz von den Cortes abhängig wurde. So durfte er die Gesetze der Cortes lediglich sanktioniren, und wenn die Cortes in drei Sitzungen dasselbe Gesetz beschließen, versteht sich die Sanction von selbst. Macht der König eine Reise außer Landes, oder verheirathet er sich ohne Zustimmung der Cortes, so hat er hierdurch seine Krone verloren. Man muß indessen den Spaniern diesen politischen Radikalismus gegen das Königthum einigermaßen verzeihen, wenn man bedenkt, welche erbärmliche Rollen die Mehrzahl der spanischen Könige seit Philipp II. gespielt, wie sie ihr Land von Günstlingen regieren ließen, wie sie die abscheulichste Sittenlosigkeit an ihren Höfen duldeten, die in den Augen des sittenreinen Spaniers ein doppelter Gräuel war, wie sie endlich, als die Noth und Gefahr hereinbrach, ihr Land widerstandslos an den fremden Tyrannen abtraten. Wie sehr in dieser Cortesversammlung das religiöse Gefühl durchschlug, beweist die Verordnung, daß sowohl der Wahl der Kreiswählerr, als auch der der Abgeordneten eine heilige Geistmesse vorangehen soll. Der Jubel der Demokraten und Liberalen aller Länder über diese „freisinnigste" Verfassung verwandelte sich in entgegengesetzte Gefühle bei Veröffentlichung des Artikels 12., der da besagt, daß die Religion des spanischen Volkes sei und immer sein werde die römisch-katholische und apostolische, die einzig wahre; daß die Nation sie schütze durch weise und gerechte Gesetze und die Ausübung jeder anderen untersage.

Die Cortes von 1812 hatten viele heilsame Bestimmungen erlassen, den zerrütteten finanziellen Verhältnissen Spaniens, der materiellen Volkswohlfahrt aufzuhelfen, die seit der Maurenvertreibung mehr und mehr hinsiechten und in dem siebenjährigen Riesenkampfe gegen Napoleon furchtbar gelitten hatte. Wir wissen, daß Manigfaltigkeit der Beschäftigungen das Grundprincip der gedeihlichen Wohlfahrt

eines Staates ist. Diese verschwand mit der großen und für die Gesellschaft so bedeutungsvollen Mittelklasse der Handwerker. Deßhalb verfielen Städte und Dörfer und kam die Bevölkerung Spaniens in verhältnißmäßig kurzer Zeit von dreißig Millionen auf acht herunter. Der Grundbesitz consolidirte sich zu drei Viertel alles culturfähigen Landes in den Händen des Königs, des Adels und der Kirche. Gewiß kein heilsames Verhältniß! Zudem war beinahe der ganze Privatbesitz Fideicomiß; bezüglich der F. C. galt aber in Spanien die sonderbare Bestimmung, daß die übrigen Erben die Auslagen für Gebäudereparaturen nicht vom F. C. wiederfordern sollten; eine Bestimmung, welche die Praxis hernach auf alle Art Meliorationen ausdehnte, vor denen sich der zeitliche Inhaber möglichst in Acht nahm. Dieß konnte aber bei der Ausdehnung des spanischen F. C. Bodens nur die nachtheiligsten Folgen haben[8]). Privilegien, Monopole, verkehrte Beschränkung der Aus- und Einfuhr durch enorme Zölle thaten ebenfalls das Ihrige, um ein Besserwerden der socialen Verhältnisse Spaniens zu verhindern. Da that tiefes Einschneiden dringend Noth. Anstatt aber auf dem Wege gegenseitigen Einverständnisses und in weiser Mäßigung zu verfahren, verletzten die Cortes durch ihr schroffes Einschreiten und schonungsloses Verfahren gegen viele Persönlichkeiten, Corporationen und deren hergebrachte Interessen, durch die in Aussicht gestellte Säcularisation der Kirchengüter, durch Beeinträchtigung kirchlicher Rechte die Gemüther des Volkes, und ermöglichten um so leichter den Sturz der in Sachen des Königthums so radikalen Constitutionen durch Ferdinand VII. (14. Mai 1814). Die neu folgende absolutistische Regierung der schlimmsten Art, zudem von Seite eines Fürsten, der nichts weniger als edle Eigenschaften zur Schau trug, die Wiedereinführung der verhaßten, von den Cortes abgeschafften Inquisition und Tortur, die Verfolgung der Liberalen veranlaßten 1820 einen Aufstand, an dessen Spitze der General Riego stand.

8) Roscher, Syst. d. Volkswirthsch. Bd. 2. S. 241.

Die Constitution von 1812 wurde ausgerufen und der König selbst gefangen genommen. Alle Majorate, Fideicomisse, alle Servituten auf Gütern, alle schutzherrlichen Rechte, aller Lehenszins sollten nun abgeschafft, Klöster sollten aufgehoben, geistliche Stiftungen eingezogen werden und die Kirche im ganzen Lande förderhin weder bewegliches noch unbewegliches Eigenthum erwerben dürfen. Der größere Theil des Volkes wollte von solchen Bestimmungen nichts wissen. Es bildeten sich Banden für den absoluten König, während auch die Liberalen unter sich uneins wurden und je nach ihren besondern Ansichten in Moderados, Exaltados, Progrossistos und Communeros sich theilten. Frankreich und die heilige Allianz machten 1823 der Sache ein Ende und verschafften dem gefangenen Könige die Freiheit wieder. Jetzt wurden die Liberalen wieder verfolgt, und während diese Verfolgung in vollem Gang war, verlor Spanien jenseits des Oceans Mexiko, Buenos-Ayres und Columbia. Der Sieg bei Ayacucho 9. Dezember 1824 hatte die Unabhängigkeit dieser Staaten entschieden, welche Unabhängigkeit England alsbald dadurch thatsächlich anerkannte, daß es in diplomatischen Verkehr mit den neuen Staaten trat, ohne daß Jemand versucht hätte, Einsprache dagegen zu erheben.

Mit dem Verlust der indischen Zölle und Steuern war Spanien nun ganz auf seine eigene Kraft angewiesen und gezwungen, seine Einkünfte im eigenen Land zu suchen. Diese Nothwendigkeit erzeugte alsbald Manigfaltigkeit der Beschäftigungen und damit eine erhöhte Associations- und Combinationskraft, und hat sehr viel zu materiellem Aufschwung Spaniens beigetragen; daß dieser Aufschwung nicht rascher erfolgte, das verhinderten und verhindern bis zur Stunde die unheilvollen politischen Zustände des Landes.

Schon 1820 war die Staatsschuld unerträglich geworden; von 1824—1833 hatte sie sich beinahe um 1800 Millionen vermehrt. Dann kam der unheilvolle Thronfolgekrieg zwischen Karlisten und Christinos, in welchem die Fi-

nanznoth, insbesondere der christinischen Partei wahrhaft untröstlich wurde. Das Decret von 1835 hatte die Aufhebung von neunhundert Klöstern verordnet, die unter zwölf Conventualen zählten; das bewegliche und unbewegliche Gut derselben wurde verkauft; Glocken, Statuen, Crucifixe, Bücher, Kunstwerke ꝛc. kamen unter den Hammer. Dieß erbärmliche Mittel sollte der Finanznoth aufhelfen. Die Staatskassen bekamen indeß von dem Erlös sehr wenig zu sehen; am reichsten wurden, wie weiland bei der Säcularisation in Deutschland, die Herren Commissäre und die Königin Christine. Letztere hatte ihr Schäflein bei Zeiten in's Trockene gebracht, sodann den Gardisten Munoz geheirathet und ihre Kinder zu den reichsten Erben gemacht. Der Militär-Aufstand von La Granja 1836 hatte die Königin zur Annahme der Verfassung von 1812 genöthigt, die indessen in mehreren Punkten, besonders bezüglich der absoluten Volkssouveränität bedeutend modificirt wurde. Der Bürgerkrieg wüthete fort; erst 1840 machte der „Siegesherzog" Espartero demselben und zugleich auch der Regierung Christinens ein Ende. Diese zog nach Frankreich. Nun regierte Espartero das Land und um der Finanznoth abzuhelfen nahm er zum alten Mittel des Raubes kirchlicher Güter seine Zuflucht. Als Gregor XVI. in seiner Allokution vom 1. Mai 1841 dagegen Protest erhob, brach der Siegesherzog den Verkehr mit Rom ab, schickte Erzbischöfe und Bischöfe in Verbannung und bewirkte, daß durch ein Gesetz sämmtliche Güter der Kirche als Eigenthum des Staates erklärt wurden, wofür letzterer die Besoldung des gesammten Clerus übernehmen sollte. Die ganze Christenheit ward mit Schmerz erfüllt und allenthalben stiegen Gebete für die bedrängte Kirche in Spanien zum Himmel empor. Das spanische Volk war mit Esparteros Verfahren bezüglich der kirchlichen Güter unzufrieden, und vielen Parteien gefiel überhaupt dessen unumschränktes Walten nicht; insbesondere hatte er die Moderados zu Hauptgegnern, an deren Spitze der eiserne Nar-

vaez stand. Diesem gelang es den Siegesherzog zu stürzen, worauf alsbald die verbannten kirchlichen Würdenträger zurückgerufen, der Verkauf der Kirchengüter eingestellt und mit Rom Unterhandlungen angebahnt wurden. Narvaez wurde durch die Intriguen der zurückgekehrten Königin Christine gestürzt; gelangte 1847 auf's Neue an's Ruder, mußte aber 1851 wieder abdanken und sogar Spanien verlassen. Die Revolution 1854 brachte den Chef der Progressisten, Espartero wieder zur Geltung; er mußte indessen bald O'Donnel und dieser wiederum Navaez weichen. Durch Gesetz vom 1. Mai 1854 hatten die Cortes alle geistlichen Güter (des Klerus, der weltlichen Orden von St. Jago, Calatrava und St. Juan, der Bruderschaften ꝛc.) ebenso auch die Staatsgüter für verkaufsfähig erklärt, deren Werth man insgesammt auf zehn Milliarden Realen schätzte. 1856 wurde dieses Gesetz außer Kraft erklärt, 1858 aber von O'Donnel auf's Neue in Wirksamkeit gesetzt. Rom selbst autorisirte 1861 den Verkauf kirchlicher Güter. Nachdem O'Donnel 1863 in Folge der mexikanischen Verwicklung dem Zorn Napoleons zum Opfer gefallen war[9]), regierte ein Jahr lang der Marquis de Miraflores, hierauf Arrazola bis Herbst 1864, sodann Mon-Pacheco, hierauf Narvaez, der aber bereits 1865 O'Donnel wiederholt Platz machen mußte. Und so sehen wir denn in Spanien ein wahres Chaos von politischen Gegensätzen, ein Labyrinth von Ministerien, Revolutionen, Rivalitäten, Parteien und Persönlichkeiten. Eine Partei haben wir bis jetzt übergangen die im gegenwärtigen Augenblick Spanien am meisten zu schaffen macht, nämlich die der avancirten Progressisten, welche für die iberische Union schwärmt und deren Haupt der verwegene und abenteuerliche Don Juan Prim y Prates, Marquis de Castillejes ist. Wenn auch dessen Aufstandsversuche wiederholt niedergeschlagen wurde, so wird sich doch Niemand des Gefüh-

9) Körner a. a. O S. 315.

les erwehren können, daß die Königin von Spanien auf brennendem Boden steht und nach den bisherigen Erfahrungen es sich im Augenblick nicht sagen läßt, wie über kurz oder lang die Sache sich gestalten wird.

Unter diesem unerfreulichen Bilde der größten politischen Zerfahrenheit, des gehässigsten Parteigetriebes dürfen wir aber die Thatsachen der veränderten Gesammtlage der Nation, den volkswirthschaftlichen Aufschwung nicht vergessen, den Spanien unterdessen in der erfreulichsten Weise genommen hat. Trotz der herben Prüfungen, die das spanische Volk durchzumachen hatte, wie kein anderes Volk der neuern Zeit — Irland ausgenommen, das aber systematisch zu Grund gerichtet wird — hat sich die Bevölkerung seit Ende vorigen Jahrhunderts beinahe verdoppelt. Der Kern dieser Bevölkerung ist tief religiös und der katholischen Kirche treu ergeben. Allerdings — und wo käme das nicht vor — hat das Gift der falschen Aufklärung, Unglaube und Indifferentismus, auch in Spanien sich verbreitet und sucht sich in der Presse geltend zu machen; allein dergleichen faule Auswüchse verschwinden, wenn wir unsere Verhältnisse in dieser Beziehung dagegen halten. Fast zu jeder Tageszeit fand Körner[10]) die Kirchen voll Betender; derselbe erzählt ferner, daß der Besuch der hl. Messe sowie der Empfang der Sakramente von den meisten Klassen der Bevölkerung sehr regelmäßig geschehe. Wenn er trotzdem als „dicker" Protestant der Ansicht ist, daß die Spanier zwar ein sehr kirchliches, aber deßhalb noch kein religiöses Volk seien, so ist das ebenso ungereimt, als die Ansicht verschiedener Englischer Schriftsteller, die dem spanischen Volke jeden Begriff von Religion deßhalb absprechen, weil dasselbe den Sonntag nicht in der jüdisch-pharisäischen Weise feiert, wie ihn der englishman gefeiert wissen will. Der Hof und vor Allem die Königin geht in Erfüllung der re-

10) A. a. O. S. 288.

ligiösen Pflichten mit gutem Beispiele voran. Begegnet letztere einem Priester mit dem Viaticum, so steigt sie aus dem Wagen, läßt jenen fahren und oft geht sie mit ihm drei, vier hohe Treppen hinauf zum Kranken, selbst in die ärmlichste Dachstube und wohnt der heiligen Handlung auf den Knieen bei[11]). Bei der Adoration des gekreuzigten Heilandes am Charfreitag kniet sich die Herzogin oder Marquisin, ohne sich zu besinnen gerade neben dem Wasserträger oder Bettler hin und küßt mit ihren feinen Lippen dieselbe Stelle, welche noch warm vom Hauche des Ziegenhirten ist[12]). Die Kirche in Spanien zählt 10 Metropolen, über 60 Diöcesen und gegen 20,000 Pfarreien. Die Gehalte sind durch das Concordat in der Weise festgesetzt, daß der Erzbischof von Toledo 180,000 Realen (für den Primas von Spanien gewiß ein armseliges Einkommen), der von Sevilla und Valencia je 150,000, der von Granada und St. Jago 140,000, von Burgos, Tarragena, Valladolid und Saragossa 130,000, die übrigen von 110,000 bis 80,000 Realen vom Staate erhalten, der dafür das reiche Kirchengut eingesäckelt hat. Die Pfarrer in Städten sollen 3000—10,000, die auf dem Lande mindestens 2200 Realen beziehen; dabei soll jedes Kirchspiel wenigstens 1000 Realen zur Bestreitung des Cultus haben[13]). Viele Nationalökonomen haben seiner Zeit einen heillosen Lärm aufgeschlagen als vor etwa zwanzig Jahren Borrego bei Berechnung des spanischen National-Einkommens zu dem Resultate kam, daß damals der Staatsaufwand 879 Millionen Realen, der Gemeindeaufwand 410 Millionen Realen, der Aufwand für Cultzwecke aber 1680 Millionen Realen erfordere. Nun macht Roscher mit Recht darauf aufmerksam, daß, selbst wenn man dieses Verhältniß nicht als ein heilsames betrachten wollte, es doch bei weitem nicht so übel ist, als wenn man von Preußen be-

11) Körner a. a. O. S. 321.

12) Körner a. a. O. S. 382.

13) Fernando Garrido, das heutige Spanien. Leipzig 1863. S. 124.

haupten kann, daß die jährliche Branntwein-Consumtion einen See von 1 Meile Länge, 33,8′ Breite und 10′ Tiefe ausfülle; oder wenn das britische Volk 54 Millionen für Steuern und 74 Millionen für geistige Getränke ausgibt[14]). Denken wir ferner nur wieder an Irland, wo mitten unter einer hungernden Proletarierbevölkerung Lebensmittel aus- und feine Weine eingeführt werden, ein Verfahren, welches Borkaley mit dem einer Mutter vergleicht, die das Brod ihrer Kinder verkauft, um sich dafür Näschereien und Putzwaaren anzuschaffen. Die acht Mönchsorden zählen etliche und vierzig Häuser mit circa 1000 Conventualen, während die Zahl der Nonnen im Jahre 1864 gegen 15,000 betrug, worunter 1681 barmherzige Schwestern. In den meisten Städten entfalten auch christliche Bruderschaften, denen oftmals die Reichsten und Vornehmsten angehören, eine segensreiche Wirksamkeit. Eine der berühmtesten war von jeher in Madrid die Bruderschaft für Rettung aus der Todsünde. Die berühmtesten Männer, ja selbst gekrönte Häupter, machten sich eine Ehre daraus ihr anzugehören und gingen Abends mit der bekannten Almosenbüchse und Laterne in der Hand durch die Straßen und baten um milde Gaben, pro la convercion de los que estan en pecado mortal. Jeder, der sich bessern will, findet in den Häusern dieser Bruderschaft ein liebreiches Asyl und hat sie ihr Hauptaugenmerk auf verirrte Mädchen und entlassene Sträflinge gerichtet.

In Spanien herrscht wie bei uns Schulzwang. Die Lehrbücher werden vom Staate vorgeschrieben und der Pfarrer des Kirchspiels ist von Staatswegen verpflichtet, wenigstens einmal die Woche christlichen Unterricht in den Elementarschulen zu ertheilen. In jedem Dorfe von 500 Einwohnern soll eine Schule, oder vielmehr zwei, wovon eine für Knaben, die andere für Mädchen sich befinden. Im Jahre 1859—1860 besuchten die 22,000 Volksschulen Spaniens

14) Roscher, Grundlage ꝛc. I. S. 419.

1,046,558 Schüler. Die Universitäten und Seminarien zählten in diesem Jahre 6181, die schönen Künste an 11 Schulen 3087 Schüler. Die männlichen Orden beschäftigen sich fast ausschließlich, die weiblichen ebenfalls zum größten Theil mit Unterricht.

Was die Verbrecherstatistik anbelangt, so muß man in dieser Beziehung allen Respekt vor Spanien haben. Während in Frankreich 1861 auf je 10,000 Einwohner 50 Verbrecher kommen, zählte man in Spanien auf dieselbe Zahl der Bewohner nur 12 Verbrecher. Während ferner in London allein im Jahre 1864 nach dem officiellen Berichte des Dr. Lancaster 3000 ermordete Kinder aufgelesen wurden, betrug die Zahl der Kindermorde in Spanien im Jahre 1861 nur 11. Auch Körner rühmt die Sittenreinheit des spanischen Volkes. Die Verderbniß und Sittenlosigkeit des Hofes (ein allgemeines Uebel in beinahe jedem Staate Europas während des letzten Jahrhunderts) ging an der Masse des Volkes spurlos vorüber [15]).

Eines der wesentlichsten Hindernisse für das Aufblühen der spanischen Landwirthschaft war lange Zeit der Mangel an Verbindungswegen. Auch diesem Hinderniß wurde in allerneuester Zeit in großartigster Weise abgeholfen. Im Jahre 1860 wurden für Straßenbau 88 Millionen Realen verwendet. Seit 1864 verbindet die Eisenbahn Madrid über Bayonne mit Frankreich und dem übrigen Festland; deßgleichen führen Schienenwege von Madrid über Barcelona und Perpignan nach dem östlichen Frankreich; ebenso nach den Haupthafenplätzen. Ueberhaupt sind Straßen und Eisenbahnen in steter Zunahme begriffen. Eine enorme Steigerung des Verkehrs ist durch diese Mittel bewirkt worden, so daß Spanien, dessen Ackerbau im Beginne des Jahrhunderts kaum $^4/_5$ des Bedarfs liefern konnte, schon 1860 für 800 Millionen Realen Produkte ausführen konnte. Mit der

15) Körner a. a. O. S. 294.

Hebung des Ackerbaues nahm auch die Industrie einen erhöhten Aufschwung und beschäftigen die Seidenfabriken in den Küstenlandschaften des Ostens und Südostens, die Wollenweberei in mehr als 43 Provinzen, die Baumwollfabriken Cataloniens und im Elobregatthale, die Leineweberei in Galicien, die blühenden Gerbereien zu Granada, Malaga und Arcos, die Tabaksfabriken der Hafenstädte, die Gold-, Silber-, Teppich- und Tapetenfabrikation Madrids unzählige Arbeiter. Ebenso hat sich in Folge der Herstellung von Kommunicationswegen der Bergbau gehoben, der 1860 über 28,000 Bergleute und 13,000 Arbeiter beschäftigte. Dem sehr einträglichen Fischfang oblagen in demselben Jahre 132,285 Fischer und entzifferte deren Ausfuhr einen Werth von über 47 Millionen Realen.

Die Marine, welche dereinst so groß und dann in kürzester Zeit beinahe verschwunden war, zählt jetzt wieder über 160 Schiffe; die Handelsflotte bestand 1861 aus 1446 Segelschiffen und 36 Dampfern für weite Fahrt und aus 3293 Segelschiffen und 55 Dampfern für Küstenfahrt. In den Arsenalen sind mehr als 10,000 Arbeiter beschäftigt.

Schließlich noch Einiges über den National-Charakter des Spaniers. Ueber die „Grandezza" ist schon so oft geschrieben worden, daß wir dieses Capitel füglich übergehen können. Feuriger Muth, große Liebe zum Vaterland, Ausdauer in Ertragung der größten Strapazen, dabei eine merkwürdige Genügsamkeit sind Haupteigenschaften des ächten Spaniers. Rasch von Begriff, schnell mit der Zunge bleibt er keine Antwort auch nur einen Augenblick schuldig und fast immer ist dieselbe witzig und scharf. Er ist geborener Redner. Im gemeinen Volk fand Körner viel gesunden Menschenverstand und Abscheu vor Humbug. Derselbe Beobachter bewunderte oftmals die Ruhe und den Anstand bei großen Volkszusammenkünften vorwiegend niederer Klassen. „Trotz der lebhaftesten Unterhaltung hörte man da keine lärmenden Rufe, kein Beifallsgeschrei. Zänkereien und Strei-

tigkeiten, um von Schlägereien nicht zu sprechen, Dinge, welche bei mehr nördlichern Völkern beider Hemisphären, die an der Spitze der Civilisation zu stehen behaupten und sich für unendlich viel gebildeter und tugendhafter halten, als den „umnachteten Spanier", stets in großen Versammlungen vorkommen, fanden nie Statt").

Was nun noch die oft beschriebenen Stiergefechte, die von beiden Geschlechtern in Spanien mit Leidenschaft besucht werden und deren Name allein schon hinreicht, in so manchen sentimentalen Seelen einen gründlichen Abscheu vor den spanischen Barbarinen hervorzurufen, so hat Alban Stolz in seiner drastischen Manier die verschiedenen Einwände zu widerlegen versucht. Selbst wenn wir es nicht billigen wollen, daß das zarte Geschlecht, von Männern ganz abgesehen, an solch blutigem Schauspiel seine Freude hat — es ist einmal von Jugend auf daran gewöhnt — so ist es doch noch tausendmal besser, wenn Damen einem Stiergefechte beiwohnen, als wenn sie am unsaubersten Bühnenstück, das freilich seine Unsauberkeit in ein glattes Kleid zu hüllen weiß, sich ergötzen, oder zu Hause über den zweideutigsten Romanen brüten, oder im Arm frivoler Tänzer die Nächte durchjagen. Man hat noch nie erfahren, daß Stiergefechte spanische Damen roh oder unsittlich gemacht hätten, wohl aber, daß dergleichen „gebildete" Unterhaltungen schon manches weibliche Geschöpf an Leib und Seele verdorben haben.

Hiemit Gott befohlen, du schönes Land, du edles vielverkanntes Volk!

XL.

Der Apostolat des Gebetes.

Als wir vor mehreren Jahren diese gnadenreiche Gebetsvereinigung besprachen, hatte sie kaum angefangen, in Deutschland bekannt zu werden. Inzwischen hat sie sich auch in unserem Vaterlande fast allgemein ausgebreitet; die meisten Bischöfe haben sie auf's Wärmste, zum Theil in eigenen Hirtenbriefen empfohlen, und so ist sie in Verbindung mit der Erzbruderschaft vom heiligen Herzen Mariä eine Vereinigung gemeinsamen Gebetes für alle Anliegen der Christenheit und für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden geworden, wie frühere Jahrhunderte nichts Gleiches sahen. Es ist daher angemessen, daß wir die nunmehr vom heiligen Vater bestätigten Statuten dieses Gebetsvereins in ihrer authentischen Form auch in unserer Zeitschrift registriren. Sie lauten wie folgt:

Statuta pro pia Societate Apostolatus Orationis.

Art. I. Apostolatus Orationis neque sodalitas neque confraternitas proprie dicta est, sed potius foederatio quaedam precum, ad quam ineundam non privati modo fideles, sed maxime piae fidelium Societates invitantur. Non magis igitur ac Associatio pro Fidei Propagatione, cui in auxilium venire conatur, conditionibus Confraternitatem institutioni praefixis subjicitur.

Art. II. Sola conditio Sociis Apostolatus Orationis imposita, ut privilegiis huic Associationi propriis frui possint, ea est, ut nempe intentiones omnes SS. Cordis Jesu sibi proprias faciant, offerendo saltem semel in die suas orationes, actiones et dolores pro intentionibus, pro

quibus ipse Christus D. continuo orat, seque in sacrificium offert, sed maxime pro Ecclesia universali et pro Summo Pontifice Romano, uti pariter pro quibusdam aliis magis urgentibus necessitatibus a totius Societatis Moderatore singulis mensibus designatis.

Art. III. Cum 'Apostolatus Orationis Archiconfraternitatis SS. Cordis Jesu, Romae in Ecclesia dicta — della Pace institutae, aggregatus fuerit diplomate diei 8. Aprilis anni 1861: omnes fideles, qui Apostolatui aggregantur, Indulgentiis aliisque gratiis spiritualibus dictae Archiconfraternitati concessis ipso facto frui poterunt.

Art. IV. Religiosae Communitates, quibus in pia hac precum foederatatione primus locus debetur, ad eam ineundam specialiter invitantur; ipsaeque eae in illa admitti poterunt, quarum regulae obstant, quominus ullum novum onus suscipiant, cum pro onere minime haberi possit suarum intentionum unio cum intentionibus SS. Cordis Jesu. Aggregantur porro hujusmodi Communitates per inscriptionem nominum singulorum membrorum, quae adscribi petunt, in catalogo a Superiore cujuslibet Communitatis de licentia Moderatoris totius Societatis faciendo et ad hunc in copia transmittendo, ut in catalogo generali referatur. Ipse Superior schedas aggregationis a Moderatore generali edendas singulis tradet.

Art. V. Eadem ratione aggregari poterunt piae sodalitates, Confraternitates, Hospitia, religiosi Convictus, imo integrae Paroeciae. Verum singula harum Societatum membra, quae Apostolatum ingredi cupient, in peculiari catalogo inscribentur et schedulam aggregationis a Superiore vel Parocho vel ab alia persona per Moderatorem generalem vel centralem Directorem designanda accipient; neque ideo ad Apostolatum pertinere desinent, quia ex Societatibus, in quibus fuerant aggregati, exibunt.

Art. VI. Ipsi illi fideles, qui ad Communitates et Societates ut supra Apostolatui aggregatas non pertinent,

in Apostolatum cooptari poterunt, si eorum nomina in catalogis, quae in singulis his Communitatibus et Societatibus servantur, inscribantur et schedulam aggregationis accipiant. Uniuscujusque porro erit diem aggregationis eligere, qua Indulgentiam Plenariam pro aggregatione concessam lucrari volet.

Art. VII. Universae Associationis Moderator non solum schedas aggregationis ipse emittet, verum localibus Moderatoribus facultatem concedere poterit similes schedulas, determinato numero, suo nomine emittendi.

Art. VIII. In singulis regionibus, ubi Apostolatus Orationis jam propagatus est, aut in posterum propagabitur, licebit generali ejus Moderatori centrales Directores instituere, qui diplomata aggregationis Communitatibus, Paroeciis et aliis Societatibus tradent; quamvis autem harum nomina generali Moderatori transmittenda sint, valebit tamen aggregatio ab eo die, quo diploma a centrali Directore accipietur.

Art. IX. In qualibet Dioecesi Associatio in posterum non fiet, nisi prius accedat consensus respectivi Ordinarii, cujus praeterea jurisdictio super Sociis suae Dioecesis salva esse debet ad formam SS. Canonum et Apostolicarum Constitutionum.

Decretum.

SS. D. Noster Pius Papa IX. in audientia habita ab infrascripto D. Secretario hujus Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium sub die 27. Julii 1866 suprascripta Statuta prout in hoc exemplari continentur, cujus autographum in Archivio ejusdem Sacrae Congregationis asservatur, approbavit et confirmavit, prout praesentis Decreti tenore approbat atque confirmat.

Romae datum ex secretaria ipsius Sacrae Congregationis hac die 12. Septembris 1866.

(L. S.) A. Card. Quaglia, Praef. — L. Svegliati, Secr.

Ex audientia SS. habita ab infra D. Secr. Sacrae

Cogregationis Episcoporum et Regularium, sub die 24. Maii 1867. Sanctitas Sua benigne annuit precibus Episcopi Anicieu., ac praedicta Satuta ita moderari mandavit, ut Directores locales non teneantur transmittere ad Directorem generalem proprios catalogos Sociorum; ut traditio chedae omitti possit iis tantum in casibus, in quibus fieri nequit; atque ut Director generalis piae Unionis sit unus ex Religiosis Societatis Jesu, a Patre praeposito generali pro tempore eligendus.

Contrariis quibuscumque non obstantibus. — Romae.
A. Card. Quaglia, Praef. — L. Svegliati, Secr.

XLI.

Literatur.

Die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes. Oeffentliche Vorträge über die Briefe und die Offenbarung Johannis in der Universitätskirche zu St. Ludwig in München, gehalten von Dr. Martin Deutinger. Aus dem Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben von Lorenz Kastner. Regensburg, Verlag von Alfred Coppenrath. 1867. Preis 2 fl. 48 kr.

Als eine der bedeutsameren Erscheinungen auf dem homiletischen Gebiete der Neuzeit wurden vor drei Jahren die Predigten Deutingers, „Das Reich Gottes," begrüßt. Der leider zu frühe und von dem katholischen Deutschland schmerzlich empfundene Tod des Verfassers unterbrach die Fortsetzung des Werkes nach dem zweiten Bande. Plötzlich aber werden wir mit dem dritten Bande überrascht, dessen Herausgabe Professor Lorenz Kastner, der ein langjähriger Freund und Schüler Deutinger's war, und von ihm selbst zum Erben seiner Muscripte bestimmt, mit ebenso viel Pietät als Einsicht besorgt hat. Sowohl Inhalt als Form überzeugen uns, daß wir ein Deutinger'sches Werk in seiner vollen Originalität vor uns haben. Wir begegnen derselben Tiefe der Gedanken, derselben Frische und Eleganz der Darstellung, verbunden mit der edelsten Popularität, welche wir in anderen Büchern Deutinger's bewundern. So gebührt auch diesem dritten Bande das gleiche Lob, welches im „Katholik, Februarheft 1863" den ersten zwei Bänden gespendet wurde: „Niemand wird diese treffliche und schöne Lectüre ohne Nutzen aus der Hand legen . . . Es gehört zu den längst anerkannten Vorzügen Deutinger's, daß er in seinen Schriften eine reiche Fülle von Gedanken bietet, welche die herrschenden Zeitfragen in trefflicher Weise berühren, und dieser Vorzug

tritt in diesen Vorträgen besonders glänzend hervor." Dieser Band enthält die Vorträge über die Briefe des heiligen Johannes. Die letzten zwei enthalten den Zweck und Inhalt der Apokalypse. Den inneren Unterschied von den zwei ersten Bänden zeichnet der Verfasser ebenso wahr, als schön im ersten Vortrage: „Von der Lebensgemeinschaft mit Christus durch das Wort": „In dem Briefe konnte die besondere Art und Weise des Apostels, die tiefen Wahrheiten der christlichen Lehre der lebendigen Erfahrung nahe zu legen, noch schärfer hervortreten, als selbst im Evangelium.

Der Brief hat daher auch eine größere Unmittelbarkeit und Lebendigkeit vor dem Evangelium voraus. Wir sehen in ihm den Lieblingsjünger des Herrn in der ganzen Eigenthümlichkeit seiner inneren reichen Lebenserfahrung, und zugleich die erste im persönlichen Leben erzeugte Frucht der christlichen Wahrheit. Die Gedanken folgen sich in gedrängter Kürze, und obwohl sich scheinbar oft dieselben Gedanken wiederholen, sind es doch nie dieselben, sondern immer mehr gesteigerte Lebenserfahrungen, die sich auf denselben Grundgedanken stützen und in ähnlichen Ausdrücken einen neuen Inhalt aufschließen . . . Wie die Darstellung selbst ihren Inhalt immer mehr vertieft, damit wir denselben nach allen Seiten und in seiner ganzen Lebendigkeit erkennen, so muß auch die Erklärung in die Vielseitigkeit des Lebens eingehen, das dogmatische und moralische Wissen sich gegenseitig durchdringen lassen . . . Seinem Beispiele folgend muß auch unsere Betrachtung die allgemeinen Gesetze der Natur und des Lebens im Sinne der geistigen Wiedergeburt durch Christus in's Auge fassen." So erkennen wir, daß der Herausgeber mit Recht diesem Bande den Titel „christliche Ethik" gegeben hat. Wir finden in tiefsinniger und beredter Weise die höchsten Wahrheiten des moralischen Lebens behandelt, z. B. „das göttliche Lichtleben," „dreifache Bedeutung des Wandelns im Lichte und in der Finsterniß," „die christliche Lehre vom Ursprung der Sünde," „der Ge-

horsam als erste christliche Tugend," „der moderne Götzendienst." Wir müssen deshalb dem Herausgeber unseren Dank aussprechen, besonders auch für das ausführliche und mühevolle Sachregister, welches in derselben praktischen Weise, wie in den zwei ersten Bänden, angelegt ist, und wodurch es ermöglicht wird, jeden Gedanken für verwandte Ausführungen in anderen Vorträgen leicht zu finden. Die Ausstattung ist gut.

Der Apostolat des allerheiligsten Herzens Jesu. Ein Weihegeschenk für die Beförderer des Gebets-Apostolates von H. Ramière, Priester der Gesellschaft. Aus dem Französischen mit Erlaubniß des Verfassers übersetzt von J. M. Röder, Pastor in Remmels. Der Ertrag ist für die nordischen Missionen bestimmt. Trier, Verlag von Ed. Groppe. 1868.

Der um den Apostolat des Gebetes vor Allem hochverdiente Pater Ramière gibt hier eine Reihe von Betrachtungen, um in den inneren Geist dieser Gebetsvereinigung einzuführen. „Vorliegendes Büchlein," erklärt der Verfasser, „hat keinen andern Zweck, als die Zahl dieser Apostel des Herzens Jesu zu vermehren, ihren frommen Eifer zu erhöhter Thätigkeit anzuspornen und ihnen die Bedingungen zur gedeihlichen Ausübung ihres glorreichen Apostolats zu erklären. Diese Bedingungen lassen sich auf folgende zwei Grundbedingungen zurückführen:

„1) Daß wir uns innigst mit dem Herzen Jesu vereinigen und, in unaufhörlich erneutem Austausche unserer Armseligkeiten gegen seine Reichthümer, sein Leben leben;

„2) daß wir durch die vollkommenste Einheit des Denkens, Wollens und Handelns uns untereinander im Herzen Jesu innigst vereinigen, wie Jesus mit seinem Vater vereinigt ist." Die Uebersetzung ist gut und wohlgelungen; wir können daher nur wünschen, daß das Büchlein recht große Verbreitung finden möge. Es wird dazu beitragen, das innerliche Leben und den Geist des Gebetes zu fördern, wovon im tiefsten Grund aller Fortschritt des Reiches Gottes und des kirchlichen Lebens abhängt.

Anleitung zur christlichen Vollkommenheit von Bernhard Heinrich Grundkötter, Priester der Diöcese Münster. Regensburg bei Manz. 1867.

Der Hochwürdigste Herr Bischof von Münster sagt in seiner Approbation dieser Schrift, daß er auf Grund des über dieselbe durch den von ihm bestellten Censor abgegebenen Urtheils sich bewogen finde, dieselbe Geistlichen und Laien sehr zu empfehlen. Und in der That verdient sie solche Empfehlung in mehr als Einer Beziehung. Es ist ein vollständiges Handbuch der katholischen Ascese, welches mit Klarheit und wohlthuender Wärme und in einer Form, welche den gebildeten Theologen befriedigt und zugleich auch dem Laien vollkommen verständlich ist, die von großen und heiligen Geistesmännern der Kirche entwickelten Grundsätze des christlichen Lebens in einer guten systematischen Ordnung und theologisch gründlich darlegt; namentlich sind der heil. Thomas von Aquin, sodann der hl. Franz von Sales, der hl. Alphons von Liguori und der Pater Rodriguez die Autoritäten, an welche sich der Verfasser anschloß. Je weniger unsere deutsche Literatur an selbstständigen Werken auf diesem Gebiete reich ist, um so mehr verdient ein einfacher Weltgeistlicher Anerkennung, der sich eine so große Aufgabe gestellt und rühmlich gelöst hat.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XLII.

Ueber Aechtheit und Inhalt des zweiten Briefes Petri und über die Beziehungen des Briefes zur Gegenwart [1]).

Das Grab des heiligen Petrus und der über ihm sich wölbende Dom von St. Peter war im vorigen Jahre um diese Zeit Zeuge eines ebenso großen und erhebenden, als rührenden Schauspieles. Aus allen Theilen der Welt kamen Hunderte und Tausende von Bischöfen, Priestern und Gläubigen nach der ewigen Stadt gepilgert, um dort an dem achtzehnhundertjährigen Gedächtnißtage des Martyriums des Apostelfürsten dem Apostelfürsten und Martyrer ihre Verehrung und Huldigung darzubringen, um an seinem Grabe zu beten und sich zu erbauen und zu trösten inmitten der großen Trübsale der Zeit, und um aber auch an seinem Grabe zu beten und sich zu weihen und zu stärken für die von Neuem wieder bevorstehenden großen Kämpfe der Zeit. Denn bange Ahnungen ob der Dinge, die da kommen sollten, mischten sich in die Freude und den Jubel von St. Peter. Und nur allzu bald sahen wir sie in Erfüllung gehen — diese bangen Ahnungen und Befürchtungen. Wir sahen den heiligen Vater und die heilige Stadt umringt von feindlichen Schaaren, die unter dem Rufe: „Nieder mit dem Papste, nieder mit der Kirche" vordrangen gegen die Mauern Roms, und die alle jene Gräuel, wie sie in dem heidnischen Rom einst drei Jahrhunderte hindurch an den Christen verübt worden waren, in dem christlichen Rom zu erneuern drohten. Wohin immer unser Auge, für den heiligen Vater und das Recht der Kirche nach Hilfe suchend, blickte, nirgends konnten wir an dem Horizont der damaligen Weltlage eine Stelle erblicken, von der aus dem heiligen Vater und dem Rechte der Kirche Hilfe und Rettung kommen sollte. Die großen diplomatischen Cabinette alle, die rationalistische und materialistische Richtung der Zeit, die von infernalem Hasse gegen den Papst und die Kirche erfüllte Tagespresse, die alles Recht, alles Gesetz und alle Sitte mit Füßen tretende Revolution — sie alle schienen

1) Eine Rede, gehalten bei Gelegenheit einer Studienfeier an einer theologischen Lehranstalt.

sich verschworen zu haben und gemeinsame Sache zu machen, um der weltlichen Herrschaft des Papstes den Todesstoß zu geben. Und wenn wir in jenen Tagen, wo aus allen Spalten der öffentlichen Blätter an jedem Morgen immer von Neuem wieder das Triumphgeschrei von dem baldigen Falle Roms an unser Ohr schlug, dennoch die Hoffnung nicht aufgaben, sondern immer noch zu hoffen und zu vertrauen wagten, so war diese unsere Hoffnung, um mit den Worten des Apostels zu reden, wahrhaft eine ἐλπίς παρ' ἐλπίδα, eine Hoffnung wider die Hoffnung. Gott aber hat diese unsere Hoffnung nicht unerfüllt und dieses unser Vertrauen nicht unbelohnt gelassen; und durch den alle menschlichen Plane und Berechnungen durchkreuzenden Gang der Ereignisse hat er das voreilige Triumphgeschrei der Feinde der Kirche vorerst zum Schweigen gebracht. Gott war es, der an die Fahnen jener kleinen, aber begeisterten Heldenschaar des heiligen Vaters solch' staunenswerthe und herrliche Siege geknüpft. Gott war es, der in jener mächtigen katholischen Nation, an deren systematischer Entchristlichung man gerade in den letzten Jahren noch durch die Verbreitung von Renan's Blasphemien so recht geflissentlich gearbeitet hatte, mit Einemmale zum Erstaunen und Schrecken aller Feinde der Kirche hoch auflodern ließ das heilige Feuer katholischer Gesinnung und Begeisterung, so daß die Nation in ihren Vertretern ihr Verdammungsurtheil aussprach über jene falsche und doppelzüngige, über jene unehrliche und unselige napoleonische Regierungspolitik, durch die man seit achtzehn Jahren den heiligen Vater aus einer Bedrängniß in die andere gebracht, und es als die erste und heiligste Pflicht der Nation erklärte, offen und unumwunden das Recht des heiligen Vaters zu schützen und zu schirmen. Gott ist es, der, nachdem die auf die Verträge und die europäische Staatenordnung sich stützenden Garantien für das Recht des heiligen Vaters der Revolution preisgegeben worden waren, dem heiligen Vater und seinem Rechte neue und lebensvollere Garantien geschaffen hat in der treuen Gesinnung und opferfreudigen Hingebung der Katholiken des Erdkreises. Gott ist es, der, nachdem die Fürsten und die Mächtigen der Erde den heiligen Vater verrathen, verlassen und verfolgt, das katholische Volk in allen Theilen der Erde zum Schutz- und Schirmherr des Papstes berufen hat. Und wahrlich, wenn groß und schön und rührend war jene erhabene Feier am Grabe des Apostelfürsten zu Rom, so ist nicht minder groß und schön, ja unaussprechlich viel größer, schöner und rührender noch die in der Gegenwart durch die Welt hindurchgehende opferwillige und opferfreudige Bewegung für

den heiligen Vater. In welch' einem geheimnißvollen inneren Zusammenhange aber jene große kirchliche Feier zu all' den Ereignissen der jüngsten Zeit steht, das weiß Gott allein. Aber daß ein solcher Zusammenhang wirklich stattfindet, und daß die Gebete, die am Grabe des Apostelfürsten aus Tausenden von Herzen für das Recht des heiligen Vaters zum Himmel emporgestiegen sind, einen mächtigen Einfluß ausgeübt haben auf den Gang der jüngsten Ereignisse und auf die günstige Wendung der Dinge, und daß jene in der Gegenwart durch die katholische Welt hindurchgehende Bewegung für den heiligen Vater in ihrem tiefsten Grunde zugleich auch eine mächtige Gnadenwirkung jener Jubelfeier zu Rom ist — das kann Demjenigen nicht zweifelhaft sein, der da weiß, welch' große und herrliche Verheißungen dem gemeinsamen Gebete gegeben sind.

Gerade in diesen unsern Tagen aber, in denen die Kirche die große achtzehnhundertjährige Jubelfeier des heil. Petrus begangen, und in denen zugleich der durch die Welt hindurchgehende Kampf zwischen Christenthum und Antichristenthum in erster Linie so recht eigentlich zu einem Kampfe um den Felsen Petri geworden ist, dürfte ganz besondere Beachtung verdienen jener in dem Canon der heiligen Schriften uns aufbewahrte zweite Brief des heiligen Petrus, den man nicht mit Unrecht genannt hat testamentum Petri, das Testament des heiligen Petrus, weil der Apostel ihn im Hinblick auf seinen nahen Tod geschrieben und in ihm die Gläubigen ermahnt, auch jederzeit nach seinem Tode der in dem Briefe niedergelegten Zeugnisse, Mahnungen und Warnungen eingedenk zu sein. Diese ihrem Umfange nach zwar nur kleine, ihrem Ursprunge nach aber überaus ehrwürdige und ihrem Inhalte nach überaus bedeutungsvolle und heilige Schrift, welche, um mit dem Worte des heil. Hieronymus[2]) zu reden, wahrhaft ist eine „epistola tam mystica, quam succincta et brevis pariter et longa, brevis in verbis, longa in sententiis,“ und von welcher der Apostel Deutschlands, der heil. Bonifacius[3]), sich eine besondere Abschrift in gol-

2) *Hieron.* ep. 53 ad Paulinum de studio scripturarum (ed. Vall. T. I. p. 280.), wo der heil. Hieronymus folgende allgemeine Charakteristik von den sieben katholischen Briefen entwirft: „Jacobus, Petrus, Joannes, Judas Apostoli, septem epistolas ediderunt tam mysticas, quam succinctas, et breves pariter et longas; breves in verbis, longas in sententiis, ut rarus sit, qui non in earum lectione caecutiat.“

3) Bibliothec. rerum Germanic. ed. Jaffé. T. III. pag. 98. Ep. 32. „Bonifatius Eadburgam abbatissam Thanetensem rogat, ut

denen Buchstaben fertigen ließ, um stets der Worte und Mahnungen des Apostelfürsten in der ehrfurchtsvollsten Weise zu gedenken. — Dieser ehrwürdige und heilige Brief, den ein neuerer Forscher[4]) nicht mit Unrecht genannt hat: „ein hohes Kleinod unter den heiligen göttlichen Schriften," bilde den Gegenstand meines Vortrages bei der heutigen Feier. Entsprechend dem apologetisch-polemischen Charakter, welchen die kirchliche Wissenschaft in der Gegenwart vorwiegend an sich trägt, will ich gerade auch unter zwei apologetisch-polemischen Gesichtspunkten diesen Brief der Hochzuverehrenden Versammlung vorzuführen mir erlauben. Ich will nämlich:

I. Die Aechtheit des Briefes vertheidigen — im Hinblick auf die Läugnung der Aechtheit von Seiten der destructiven Kritik.

II. Den Inhalt des Briefes darlegen — im Hinblick auf den großen Kampf der Zeit zwischen Christenthum und Antichristenthum.

I.

Keine der siebenundzwanzig Schriften des neutastamentlichen Kanon hat hinsichtlich ihrer Aechtheit so zahlreiche und zugleich mit solcher Entschiedenheit auftretende Angriffe zu erfahren gehabt, als gerade der zweite Brief des hl. Petrus. In neuerer Zeit waren es namentlich der Basler Professor de Wette, Mayerhoff in Berlin, der Gießener Professor Credner, Schwegler in Tübingen, Huther, der Bearbeiter der beiden hl. Briefe Petri in dem bekannten Meyer'schen Commentar, Volkmar in Zürich u. A.[5]), die als Geg-

---

S. Petri epistolas sibi describat litteris aureis," in welchem Briefe der heil. Bonifacius unter Anderem schreibt: „Sic et adhuc deprecor, ut augeas quod coepisti; id est: ut mihi cum auro conscribas epistolas domini mei sancti Petri apostoli, ad honorem et reverentiam sanctarum scripturarum ante oculos carnalium in praedicando, et quia dicta eius, qui me in hoc iter direxit, maxime semper in praesentia cupiam habere. Et ad scribendum hoc, quod rogo, per Eoban presbiterum destino. Fac ergo, soror carissima, de hac petitione nostra, sicut benignitas tua de cunctis precibus meis semper solebat; ut et hic opera tua ad gloriam coelestis patris aureis litteris fulgeant."

4) Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845. S. 367.

5) De Wette, Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum N. T. Bd. 3. Thl. 1. Leipzig 1847. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Bücher des N. T. 5. Auflage. Berlin 1848. S. 361 ff.

ner der Aechtheit unseres Briefes aufgetreten sind, und von Denen einzelne, wie namentlich Mayerhoff, durch ganze Reihen von äußeren und inneren Gründen die Unächtheit unseres Briefes nachzuweisen versucht haben. Was zunächst die äußeren Gründe betrifft, so haben sie insbesondere geltend gemacht: das Schweigen der ältesten Kiechenschriftsteller über unsern Brief, das Fehlen desselben in der Peschito und im Fragmente Muratoris, die schon im Alterthum sich geltend machenden Zweifel an der Aechtheit des Briefes.

Beginnen wir mit jenem ersten Einwande, der die Unächtheit des Briefes daraus beweisen will, daß die ältesten Kirchenschriftsteller denselben nicht gekannt hätten. Wäre es wirklich wahr, daß die apostolischen Väter und die übrigen wenigen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in den uns noch vorhandenen Schriften gar keine Bekanntschaft mit unserm Briefe an den Tag legten, so würde daraus noch durchaus nicht folgen, daß der Brief in der damaligen Zeit noch nicht vorhanden oder von jenen Vätern und Schriftstellern als eine unächte Schrift perhorrescirt worden wäre. Denn wenn wir erwägen, daß die Literatur der apostolischen Väter nur einen sehr geringen Umfang hat, und daß die apostolischen Väter bei ihren schriftlichen Abfassungen zumeist nicht sowohl einzelne Stellen aus den Briefen der Apostel wörtlich aushoben, als vielmehr die Gedanken, Worte und Wendungen, die sie beim Lesen von Apostelbriefen in sich aufgenommen und durch die sie sich innerlich angeregt und erhoben fühlten, mehr in freier und selbstständiger Weise wiedergaben und in ihre schriftlichen Darstellungen verwebten, wenn wir weiter erwägen, daß die wenigen auf uns gekommenen Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten des zweiten Jahrhunderts sämmtlich Gelegenheitsschriften sind und keine derselben irgendwie den Zweck hat, uns ein Verzeichniß der

— Mayerhoff, historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamburg 1835. S. 158 ff. — Credner, Einleitung in das N. T. Halle 1836. Thl. 1. Abthlg. 2. S. 660 ff. — Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1846. Bd. 1. S. 68 und 490 ff., der sich jedoch darauf beschränkt, die von seinen Vorgängern vorgebrachten Einwände zu reproduciren. — Huther, Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe Petri. 3. Aufl. Göttingen 1867. S. 291 ff., der jedoch den weitaus größten Theil der von seinen Vorgängern vorgebrachten Einwände als unbrauchbar fallen läßt und überdies zugesteht, daß keine der „mannigfaltigen Schwierigkeiten und Bedenken die Authentie des Briefes absolut unmöglich machen“ und sich auf die Behauptung beschränkt, daß „die Unächtheit des Briefes mindestens ebenso wahrscheinlich erscheint, als die Aechtheit. — Volkmar, Handbuch zu den Apogryphen, Bd. 3. Mosis Prophetia et assumtio. Leipzig 1867. S. 4 ff. 94. u. 131.

Apostelbriefe zu geben, und wenn wir schließlich noch in's Auge fassen, daß auch der Römerbrief, dessen Aechtheit doch selbst die Tübinger Schule, als sie im Zenith ihrer Skepsis stand, nicht zu läugnen wagte, vor der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht mit Namen erwähnt wird und daß selbst aus diesem so umfangreichen Briefe bei den Schriftstellern vor jener Zeit nur eine verhältnißmäßig geringe Anzahl förmlicher Citate und vollkommen sicherer Anklänge sich finden, dann darf es uns nicht befremden, daß die Schriftsteller vor jener Zeit in ihren auf uns gekommenen Schriften einen so kleinen, in der gegenwärtigen Eintheilung nur 61 Verse umfassenden Brief nicht mit Namen erwähnen und auch keine förmlichen Citate und nicht einmal vollkommen sichere Anklänge an denselben enthalten. Dazu kommt noch, daß gerade jene Schriften des zweiten Jahrhunderts, in denen wir am ehesten eine sichere Bezugnahme auf unsern Brief erwarten dürften[6]), das σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων des Justin, sowie die zahlreichen Schriften der kleinasiatischen Bischöfe Melito von Sardes[7]) und Claudius Apollinaris von Hierapolis[8]) und nicht minder die zahlreichen exegetischen Werke des ältesten Exegeten an der Katechetenschule in Alexandrien, des Pantänus[9]) für uns verloren gegangen sind. Schließlich aber müssen wir auch noch ganz insbesondere hervorheben, daß gar manche Ursachen den Um-

6) Unser Brief nämlich ist an kleinasiatische Christengemeinden gerichtet (3, 1 vgl. 1 Pet. 1, 1.) und hat den Zweck, diese kleinasiatischen Gemeinden zu warnen vor den Verführungsversuchen unsittlicher und frivoler Irrlehrer. Da nun das σύνταγμα Justin's, sowie die zahlreichen Schriften des Claudius Apollinaris und des Melito von Sardes in Kleinasien entstanden und überdies das σύνταγμα Justin's und die meisten Schriften des Claudius gegen die Irrlehrer gerichtet waren, so waren diese Schriftsteller am allerehesten in der Lage, einzelne Stellen aus unserem Brief zu citiren und auf ihn sich zu beziehen. In den verlorenen Schriften des Pantänus aber dürften wir um deßwillen Bezüge auf unseren Brief erwarten, da derselbe in der alexandrinischen Kirche früher, als in manchen anderen Theilen der Kirche Eingang gefunden, wie denn ja auch der Schüler des Pantänus, Clemens, denselben commentirt, und überdies die Werke des Pantänus die heiligen Schriften zu ihrem Gegenstande hatten.

7) Ein Verzeichniß der zahlreichen Schriften des Melito von Sardes gibt uns Euseb. H. E. IV. 26. ed. Valesii p. 188. und Hieron. de viris illust. c. 24. T. II. p. 866.

8) H. E. IV. 27. p. 191. redet Eusebius von den zahlreichen Werken des Claudius Apollinaris und führt uns auch eine ziemlich große Anzahl derselben an, gibt aber zugleich zu verstehen, daß nicht alle Werke dieses Schriftstellers zu seiner Kenntniß gelangt seien.

9) Von Pantänus bemerkt Hieron. de viris illust. c. 36. pag. 875.: Huius multi quidem in sanctam scripturam extant commentarii.

lauf und die Weiterverbreitung unseres Briefes in der alten Kirche aufhalten konnten, und wie wir sehen werden, auch wirklich aufgehalten haben, so daß in der That gar manche Schriftsteller der ältesten Zeit, namentlich solche, die außerhalb Kleinasiens und Alexandriens schrieben, unsern Brief nie gekannt und nie zu Gesicht bekommen haben mögen. Ja wir legen gerade auf die klare Anerkenntniß der Thatsache, daß der Brief in den ältesten Zeiten eine geringere Verbreitung und in Folge davon auch geringere Benutzung, als die meisten übrigen neutestamentlichen Schriften gefunden hat, großes Gewicht, da nur im Lichte dieser Thatsache die im dritten und vierten Jahrhundert sich hie und da geltend machenden Zweifel und Widersprüche gegen den Brief verstehen und erklären lassen. Aus all' den soeben angedeuteten Gesichtspunkten aber, deren volle Berechtigung selbst die destructive Kritik nicht wird in Abrede stellen können, geht mehr als zur Genüge hervor, daß, wenn wir in der That auch bei den apostolischen Vätern und den Kirchenschriftstellern des zweiten Jahrhunderts nicht die mindeste Spur irgend welcher Benützung unseres Briefes finden würden, dieses argumentum e silentio gegen die Aechtheit unseres Briefes noch durchaus nichts beweisen würde. Doch besitzen wir in den wenigen auf uns gekommenen Schriften des Justin, Theophilus von Antiochien und Irenäus[10]) einzelne Stellen, die auch

10) Justin. M. dial. c. Tryph. ed. Colon. a. 1686. p. 308.: συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον. ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη εἰς τοῦτο συνάγει. Obgleich dieser an 3, 8. anklingende und in ähnlicher Weise auch schon Barn. c. 15. und dann auch Iren. adv. haer. V. 232. sich findende Ausspruch möglicherweise auch eine auf Grund von Ps. 89, 4. entstandene, in der damaligen Zeit allgemein verbreitete Sentenz gewesen sein kann und darum nicht mit völliger Sicherheit als Bezugnahme auf unsern Brief bezeichnet werden darf, so erscheint es doch höchst wahrscheinlich, daß dieser Ausspruch aus unserem Briefe hervorgegangen, um so mehr, da wenige Zeilen darauf eine Stelle folgt, die, wie neuerdings auch Dietlein (Der zweite Brief Petri. Berlin 1851. S. 32.), Schott (Der zweite Brief Petri und der Brief Judä. Erlangen 1863. S. 287.) und Weiß (Die petrinische Frage in Studien und Kritiken. 1866. Bd. 1. S. 305.) geurtheilt haben, als eine kaum zu bezweifelnde Benutzung unseres Briefes erscheint. Die betreffende Stelle lautet: ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, und die hier uns entgegentretende Zusammenstellung der ψευδοπροφῆται und ψευδοδιδάσκαλοι, sowie die damit verbundene Bezugnahme auf das heilige Prophetenthum des A. B. erscheinen als eine kaum zu verkennende Benutzung von 2, 1. in Verbindung mit 1, 21. — Ebenso erscheinen bei Theoph. ad Antolyc. II. 9. die Worte: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι καὶ πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται

neuerdings wieder mit gutem Rechte als Bezüge auf den zweiten Brief Petri bezeichnet worden sind, und aus denen demnach hervorgeht, daß diese Schriftsteller unsern Brief gelesen und benutzt haben. Ueberdieß hat bereits schon der um das Jahr 180 zum Vorsteheramte der Katechetenschule in Alexandrien erhobene Clemens Alexandrinus in seinen uns verloren gegangenen Hypotyposen nach dem Zeugnisse des Eusebius unsern Brief nebst den sechs übrigen katholischen Briefen commentirt[11]). Sein Schüler Origenes,

---

γενόμενοι ὑπ' αυτοῦ τοῦ Θεοῦ ἐμπνευσθεντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι als eine ja auch im Wortlaut vielfach zusammentreffende Umschreibung von 2 Pet. 1, 21, und dies um so mehr, als c. 13. auch die Worte: ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥςπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ sehr an 2 Pet. 1, 19.: λόγῳ . . . ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμερῷ τόπῳ erinnern. — Bei Irenäus begegnet uns adv. haer. V. 232. ed. Mass. pag. 321. die an 2 Pet. 3, 8. anklingende Stelle: quoniam enim dies Domini sicut mille anni, die jedoch aus den oben bereits erwähnten Gründen nicht als ganz sichere Bezugnahme auf unsern Brief behauptet werden kann; ferner namentlich die Stelle IV. c. 36. 4. p. 279.: „. . . . et temporibus Noe juste diluvium inducens, uti extingueret pessimum genus eorum, qui tunc erant hominum, qui jam fructificare Deo non poterant, cum angeli transgressores commixti fuissent eis, et ut peccata eorum compesceret, servaret vero arcae typum . . . et temporibus Lot, qui pluerat super Sodomam et Gomorrham ignem et sulfur de coelo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes . . . . ." Dietlein (a. a. O. S. 38.) hat zuerst auf diese Stelle als auf eine „Entlehnung" aus 2 Pet. 2, 4—6. hingewiesen; und nach dem Vorgange von Dietlein bemerkt Schott (a. a. O. S. 288.) zu der Stelle: „Schon die Zusammenstellung der Sündfluth mit dem Gericht über die bösen Engel und der Anschluß des Strafgeschickes von Sodom und Gomorrha weisen uns auf 2 Pet. 2, 4—6; noch auffallender aber das Einzelne; der seltsame Ausdruck diluvium inducens entspricht wörtlich dem κατακλυσμὸν ἐπάξας, das juste nimmt das δικαιοσύνης κήρυκα nur von einer andern Seite auf, das pessimum genus eorum, qui tunc erant hominum ist nur verdeutlichende Erweiterung des kurzen κόσμος ἀσεβῶν; in angeli transgressores sind die ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες wörtlich herübergenommen; servaret deckt sich mit ἐφύλαξε, und endlich der Schluß exemplum etc. mit dem petrinischen ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν."

11) Hist. eccl. VI. 14. p. 273. ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνέλοντα εἰπεῖν πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς επιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις· μὴ δὲ τὰς αντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ιουδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς επιστολάς. Auch Cassiodor berichtet in der Vorrede zu seinem Werke de instit. divin. litt. ed. Garet. Venet. 1729. T. 2. p. 508.: „Ferunt itaque scripturas divinas veteris novique testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Clementem Alexandrinum." Mit Unrecht hat Mayerhoff (S. 207.) diese Nachricht des Eusebius und Cassiodor durch Berufung auf eine andere Stelle in demselben Werke Cassiodor's (Cap. 8. p. 514.):

obgleich er wußte, daß der Brief keine so rasche und allgemeine Verbreitung gefunden hatte, wie fast alle übrigen neutestamentlichen Schriften und darum auch hie und da angezweifelt werde, führt denselben mit Angabe des gegen ihn bestehenden Zweifels in der Reihe der neutestamentlichen Schriften auf und behandelt ihn in seinen Werken als eine ächte und canonische Schrift[12]). Diese Zeugnisse des Origenes

„in epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus, qui et Stromateus dicitur id est in epistola Petri prima Joannis prima et secunda et Jacobi quaedam attico sermone declaravit; ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est; quae nos ita transferri fecimus in latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior potuisset hauriri . . . . Sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi Graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epistolarum, Domino largiente, concessus est" zweifelhaft zu machen und zu beweisen versucht, daß Clemens nur die vier erwähnten katholischen Briefe, nicht aber die drei übrigen commentirt habe. Denn aus den angeführten Worten Cassiodor's geht nicht hervor, daß die Hypotyposen nicht sämmtliche katholische Briefe umfaßt hätten, sondern, wie selbst Credner (S. 667.) richtig anerkennt, nur dies, daß entweder Cassiodor nur einen unvollständigen, auf die vier genannten Briefe sich beschränkenden Codex besaß, oder aber, daß er zwar einen vollständigen Codex besaß, die drei nichterwähnten aber für seinen Gebrauch nicht geeignet fand. Dafür spricht auch weiter noch, daß unter den vier von Cassiodor genannten Briefen gerade der Brief Judä nicht genannt wird, von welchem doch Eusebius in der obenangeführten Stelle ganz ausdrücklich bezeugt, daß Clemens ihn commentirt habe. Die Ausflucht aber, daß „Jacobi" eine corrupte Lesart, und statt „Jacobi" vielmehr „*Judae*" zu lesen sei, erscheint ungerechtfertigt. Und überdies wird die Aussage des Eusebius auch noch durch Photius bestätigt (Bibl. cod. 109 ed. Bekker), der ausdrücklich bezeugt, daß Clemens in den Hypotyposen neben den Παύλου ἐπιστολαί auch die καθολικαί commentirt habe, so daß es demnach, wie selbst Credner sagt, „keinen Zweifel erleiden kann," daß Clemens unseren Brief commentirt habe.

12) *Orig.* ap. Euseb. H. E. VI. 25.: Πέτρος δὲ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ χριστοῦ ἐκκλησία, ἧς πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσι, μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. vgl. mit: Hom. VII. in Jos. (ed. de la Rue T. II. p. 412.) Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis. — Wenn Origenes in seinen Comment. in Joann. t. 6. (T. IV. 135.) und Comment. in Matth. t. I. (ap. Euseb. H. E. VI. 25.) den ersten Brief als die καθολικὴ ἐπιστολή schlechthin anführt, „so folgt daraus," wie selbst ein Gegner der Aechtheit, Huther, Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe des Petrus- und Judas 1867. S. 291. jüngst bemerkt, „höchstens nur, daß er dem zweiten Briefe, vielleicht weil derselbe nicht allgemein anerkannt war, jenen Namen absprach, nicht daß er selbst an der Aechtheit desselben zweifelte." Und wie wenig Origenes selbst an der Aechtheit unseres Briefes gezweifelt, ersehen wir aus folgenden

aber fallen um so schwerer in's Gewicht, da Origenes nicht allein ein authentischer Zeuge für die Tradition der alexandrinischen Stammkirche ist, sondern zugleich auch durch seine umfassenden Forschungen über die heiligen Schriften, durch seine enorme Gelehrsamkeit und seinen kritischen Scharfsinn, sowie durch seine Reisen nach den verschiedensten Kirchen des Orientes und des Occidentes und durch seine Beziehungen zu den hervorragendsten Kirchenvorstehern seiner Zeit in ganz vorzüglicher Weise befähigt war, sich über unsern Brief zu orientiren und die gegen denselben sich hie und da geltend machenden Zweifel genau kennen zu lernen und kritisch zu prüfen. Diesen Zeugnissen des Origenes tritt zur Seite das Zeugniß seines gelehrten Schülers und Freundes, des in seiner Zeit mächtig hervorragenden Bischofes Firmilian von Cäsarea in Kappadocien, welcher in einem Briefe, den er um das Jahr 256 im Streite über die Ketzertaufe an den hl. Cyprian geschrieben, auf unsern Brief sich beruft und die Bekanntschaft mit demselben als einen petrinischen als ganz selbstverständlich voraussetzt[13]). Da dieses Zeugniß aus

---

Stellen: Comment. in ep. ad Rom. l. 8. (T. IV. p. 631.) Sicut et Paulus scribit et *Petrus in epistola sua* dicit: „Gratia vobis et pax multiplicetur in recognitione Dei.“ 2 Pet. 1, 2. Homil. IV in Levit. (T. II. p. 200.) Audi et Joannem, quomodo uno eodemque spiritu proloquatur.... (1 Jo. 1, 3.) Et iterum *Petrus* dicit: „Consortes“ inquit „facti estis divinae naturae“ (2 Pet. 1, 4.). Homil. XIII. in Num. (T. II. p. 321.): Et ut ait quodam in loco *scriptura*: „Mutum animae humana voce respondens, arguit prophetae dementiam“ (2 Pet. 2, 16.). Hom. XII. in Exod. (T. II. p. 174.) Scio enim *scriptum* esse; quia unusquisque, a quo vincitur, huic et servus addicitur (2 Pet. 2, 19.). Wenn man hie und da (vgl. Credner a. a. O. S. 669.) diese Stellen, weil sie nur in lateinischer Uebersetzung auf uns gekommen sind, zu verdächtigen und als Interpolationen des Uebersetzers zu erklären versucht hat, so haben Dietlein (a. a. O. S. 62.), Schott (a. a. O. S. 289. und Weiß (a. a. O. S. 306.) schlagend nachgewiesen, daß die Art und Weise, wie diese Stellen citirt werden und wie sie mitten unter anderen apostolischen Citaten vorkommen, jeden Gedanken an Interpolation ausschließen.

13) Firmil. in opp. S. Cypriani ep. 70. (ed. Bremens. 1690 p. 220.): „Adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, *qui in epistolis suis haereticos exsecrati sunt*.“ Da nun im ersten Briefe Petri mit keinem Worte von Häretikern die Rede ist, so ist es klar, wie auch die Gegner der Aechtheit anerkennen, daß Firmilian nur den zweiten Brief im Auge haben kann, der bekanntlich in seinem ganzen zweiten und in einem Theile des dritten Kapitels gegen Häretiker gerichtet ist, und ebenso klar ist es, daß Firmilian den petrinischen Ursprung unseres Briefes und die Bekanntschaft mit demselben als einem ächt petrinischen als ganz zweifellos voraussetzt.

der Mitte jenes kleinasiatischen Gemeindekreises hervorgeht, für welchen der hl. Petrus seinen Brief ursprünglich geschrieben hat, so dürfen wir wohl mit gutem Grunde in diesem Zeugnisse Firmilians das traditionelle Zeugniß der alten und ehrwürdigen, bis in das apostolische Zeitalter hinaufreichenden Kirche von Cäsarea erblicken und demnach annehmen, daß diese wie auch andere kleinasiatischen Kirchen, unsern Brief als ein von dem hl. Petrus an sie gerichtetes Schreiben empfangen und als ein solches in ihrer διαϑήκη mit den übrigen heiligen Schriften bewahrt und überliefert haben[14]). Bei Gelegenheit dieses kleinasiatischen Zeugnisses aber machen wir noch insbesondere darauf aufmerksam, daß auch die vorhin von uns angeführten Stellen Justin's jenem kleinasiatischen Gemeindekreise angehören, indem nämlich Justin seinen Dialog mit Tryphon, welchem die angeführten Stellen entnommen sind, in Ephesus gehalten hat. Gegenüber der Thatsache aber, daß unser Brief innerhalb jenes kleinasiatischen Gemeindekreises, für welchen er ursprünglich geschrieben war, sowie schon von frühe an in der alexandrinischen Stammkirche als eine echte und kanonische Schrift unter dem Namen des hl. Petrus überliefert war — vermag der Umstand, daß derselbe in den ältesten Zeiten in einzelnen Theilen der Kirche, für welche er zunächst auch gar nicht geschrieben war, noch nicht bekannt oder recipirt war, nichts gegen seine Aechtheit zu beweisen. Und damit haben wir bereits die Gesichtspunkte angedeutet, unter welchen das Fehlen unseres

14) Schon Windischmann hat in seinen Vindiciae Petrinae pag. 5. auf die Wichtigkeit dieses Zeugnisses hingewiesen und dasselbe namentlich gegen Mayerhoff, der behauptete, unser Brief sei um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien abgefaßt worden, hervorgehoben, indem er sagt: „Quod vero plurimum facit ad Mayerhoffii conjecturam funditus evertendam, testimonium est Firmiliani episcopi Caesareae in Cappadocia. Is, ut ipse M. concedit (p. 210.) epistolam secundam pro Petrina habuit; si autem ficticium illud, ut contendunt, opusculum Judaei Alexandrini medio saeculo secundo in Cappadociam pervenisset — in Cappadociam, quo ut prima, sic etiam secundae D. Petri litterae missae fuerant — quo risu excepturi fuissent episcopi Caesareenses stultam falsarii impudentiam, novellum aliquod figmentum Cappadocibus pro epistola Petrina, etiam ad Cappadoces missa, venditantis. Gravissimum est igitur episcopi Cappadocis testimonium, quod totam ecclesiae Asianae traditionem nostrae sententiae vindicat." Und auch Weiß Studien und Kritiken. 1866. Heft 2. S. 305. glaubt an diesem die Aechtheit unseres Briefes zweifellos voraussetzenden Zeugnisse Firmilians ganz besonders hervorheben zu müssen, daß dasselbe „in dem kleinasiatischen Gemeindekreise sich findet, wohin der Brief adressirt ist."

Briefes in der Peschito und beziehungsweise auch im Fragmente Muratori's, sowie die im Alterthume gegen denselben hie und da sich geltend machenden Zweifel betrachtet und beurtheilt seyn wollen.

Die Peschito, die älteste syrische Bibelübersetzung, entstand wahrscheinlich zu Edessa im nördlichen Mesopotamien und zwar bald nach Beginn des zweiten Jahrhunderts oder vielleicht noch früher[15]). Wenn nun diese früheste aller neutestamentlichen Uebersetzungen unsern Brief, sowie auch noch vier andere neutestamentlichen Schriften nicht[16]) enthält, so beweist dieß nichts gegen die Aechtheit unseres Briefes, sondern zunächst nur, daß derselbe damals noch nicht zur Kenntniß des syrischen Uebersetzers gelangt war. Es scheint überhaupt, daß der Brief gleich anfänglich eine weit langsamere Verbreitung gefunden hat, als fast alle übrigen neutestamentlichen Schriften. Die Gründe dieser langsamern Verbreitung aber mögen gelegen haben sowohl im Briefe selbst, insofern nämlich derselbe in ganz speciellen, andere Christengemeinden zunächst nicht berührenden und zudem erst auf zukünftige Ereignisse sich beziehenden Angelegenheiten kleinasiatischer Gemeinden geschrieben war, als wie namentlich auch in den Zeitumständen, unter welchen er entstanden ist. Wenn wir erwägen, daß der Apostel den Brief kurz vor seinem Tode inmitten der blutigen Stürme der Neronischen Verfolgung geschrieben hat, so ist es wohl leicht denkbar, daß bereits die Absendung des Briefes von Rom und die Beförderung nach den Orten seiner Bestimmung manchfache Verzögerung erlitten hat, wie denn auch andererseits die vielfachen Kriege und blutigen Christenverfolgungen in Asien der anfänglichen Weiterverbreitung und dem raschen Umlauf des Briefes manchfache Hindernisse und Schwierigkeiten entgegengesetzt haben mögen. So konnte es leicht geschehen, daß unser Brief am Anfange des zweiten Jahrhunderts noch nur in wenigen Abschriften existirte und in der antiochenischen Kirche und in Folge davon auch in der syrischen, welche ihre Sammlung neutestamentlicher Schriften von der antiochenischen empfing, erst später bekannt wurde. Nachdem aber die Peschito einmal vollendet und in den kirchlichen Gebrauch

15) Cf. *Wichelhaus*, de Novi Testamenti versione syriaca antiqua, quam Peschito vocant. Halis 1850.

16) Außer dem zweiten Briefe Petri fehlen noch 2 und 3 Johannis, der Brief Judä und die Apokalypse, so daß demnach die Peschito von den sieben katholischen Briefen nur drei enthält, nämlich den ersten des heil. Johannes, den ersten des heil. Petrus und den Brief des heil. Jacobus.

übergegangen war, hielt man in ängstlich treuer Gewissenhaftigkeit an der einmal bestehenden liturgischen Leseordnung fest und gestattete keiner weiteren Schrift mehr Zutritt in den in sich abgeschlossenen und zur officiellen Kirchenversion erhobenen Codex der Peschito. Allein, daß die Christen in Syrien nichtsdestoweniger unsern Brief, nachdem er unter ihnen bekannt geworden war, als eine ächte Schrift des Apostels Petrus anerkannt und ihn auch in ihre Sprache übersetzt und als heilige Schrift verehrt haben, dafür bürgt uns der große syrische Kirchenvater, der heil. Ephräm[17]), der in seinen auf uns gekommenen Schriften unsern Brief als eine unzweifelhaft ächte und kanonische Schrift citirt; wie denn auch die spätere Philoxenianische Uebersetzung unsern Brief in ihren Codex aufgenommen hat.

Ebenso wenig, wie die Peschito kann als Instanz gegen die Aechtheit unseres Briefes angerufen werden das Fragment **Muratori's**, und zwar von allen anderen Gründen zunächst ganz abgesehen, schon um deßwillen nicht, weil es eben nur ein Fragment ist. Dieses höchst merkwürdige und werthvolle Dokument[18]) wurde im vorigen Jahrhundert von dem bekannten italienischen Gelehrten **Muratori** in einem Codex der ambrosianischen Bibliothek aus dem 8. oder 9. Jahrhundert aufgefunden. Es erscheint als eine in sehr fehlerhaftem Latein abgefaßte Uebersetzung eines griechischen Originales, welches bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom oder in der Nähe von Rom entstanden ist, wie wir aus einer in dem Fragmente selbst enthaltenen Stelle ersehen, wo es heißt: Pastorem vero *nuperrime temporibus nostris* in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius.

---

17) S. Ephraem Syri Opera ed. Assemani Rom. 1732—46. — Serm. adv. Impud. T. gr. III. p. 60.: *λέγει δὲ καὶ ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος*, worauf der heil. Ephräm dann das ganze zweite Kapitel unseres Briefes von V. 9—22 anführt. — Paraen. 22. T. gr. II. p. 101., wo er 2 Pet. 2, 19. als *τὸ γεγραμμένον*, als Schriftwort, und Par. 35. p. 130., wo er 2 Pet. 2, 8. mit einem *καθὼς γέγραπται*, wie geschrieben steht, citirt. — Serm. exeget. in Eccl. c. 1. 2. T. syr. II. p. 342 coll. 2 Pet. 3, 10.

18) Muratori, Antiquitates Italicae medii aevi. T. III. p. 854. — Das Muratori'sche Fragment ist auch abgedruckt und zwar nach der Copie und mit der Interpunktion und den Verbesserungen von **Wieseler** (Studien und Kritiken 1847. S. 815 ff.) bei **Reithmayr**, Einleitung in die canonischen Schriften des N. T. S. 65 ff.; ferner in Danko, de sacra scriptura ejusque interpretatione Commentarius, Vindob. 1867. pag. 48 sq., der auch sehr vollständig die zahlreiche Literatur über das Fragment gibt.

Es fällt also die Abfassung des ursprünglichen Originales in die nächsten Decennien nach jener Zeit, da der erste Papst, welcher den Namen Pius führte, auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom saß. Pius I. aber regierte die Kirche in den Jahren 142—157. Das Fragment beginnt mit den Worten: quibus tamen interfuit et ita posuit. Tertio evangelii librum secundo Lucam, woran sich dann ein kurzer Bericht über den heil. Lucas und sein Evangelium anschließt. Dann fährt es weiter fort: Quarti Evangeliorum Joannis. Es ist demnach hier die Rede von den Evangelien; und da das Evangelium des heil. Lucas als das dritte und das des heil. Johannes als das vierte bezeichnet wird, so ist es klar, daß in den zunächst vorher ausgefallenen Worten die Rede war von dem zweiten Evangelium, von dem des heil. Marcus. Da wir nun aus den Berichten der alten Kirchenschriftsteller wissen, daß Marcus, der Schüler und Begleiter des heil. Petrus, nach den Vorträgen, welche Petrus zu Rom hielt, sein Evangelium abgefaßt, so erkennen wir unschwer und vollständig sicher den Sinn des quibus interfuit et ita posuit. Das Subjekt in dem Satze ist Marcus, und unter quibus sind zu verstehen die Vorträge des heil. Petrus, bei welchen Marcus zugegen war und nach welchen er sein Evangelium abgefaßt. Da nun an der unmittelbar vorher ausgefallenen Stelle des Fragmentes vom heil. Petrus die Rede war, so wäre es wohl möglich, daß auch hier seiner Briefe Erwähnung geschah, wie ja auch Origenes und Eusebius[19]) in Verbindung mit dem Marcusevangelium des ersten Briefes Petri, in welchem Marcus als Begleiter des heil. Petrus erscheint[20]), erwähnen und wie ja auch das Muratori'sche Fragment selbst in Verbindung mit dem Johannesevangelium zugleich auch „epistolae" des heil. Johannes erwähnt. Und diese Conjectur hat hinsichtlich des ersten Briefes Petri in der That sehr vieles für sich[21]); denn wenn an jener ausgefallenen Stelle dieses Briefes nicht gedacht, dann wäre derselbe in dem ursprünglichen Originale des Muratori'schen Fragmentes wohl ganz unerwähnt geblieben[22]), was aber nicht

19) Orig. tom. I. in Matth. ap. Euseb. H. E. 6, 25.: und Euseb. H. E. 2, 15.

20) 1 Pet. 5, 13.

21) Cf. van Gilse, disp. de antiquissimo Librorum S. N. F. Catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Amstelod. 1852. p. 30. Dr. Nolte „Ueber das sogenannte Muratorische Fragment canonischer und nichtcanonischer Bücher" in der Tübinger Quartalschrift von 1860. S. 230.

22) Denn die von Hug (Einleitg. S. 125.), Wieseler (Studien und Kritiken v. 1847. S. 847 ff.) u. A. gemachten Interpretations-

sehr wahrscheinlich ist, da der erste Brief des heil. Petrus aus Gründen, auf die ich bald näher eingehen werde, nach allen Zeugnissen des Alterthums schon frühe eine sehr ausgedehnte Verbreitung in der Kirche gefunden hat. Hinsichtlich des zweiten Briefes dagegen muß jene Conjectur sehr unsicher erscheinen, und der Umstand, daß auch Tertullian und der heil. Cyprian, deren neutestamentliche Schriftcodices ursprünglich aus Italien nach Carthago hinübergekommen waren, nirgends unseres Briefes gedenken, scheint fast mehr dafür zu sprechen, daß unser Brief auch in dem Originale des Muratori'schen Fragmentes unerwähnt blieb. In dem wahrscheinlichen Fehlen unseres Briefes in dem Muratori'schen Fragmente aber, sowie in dem Schweigen Tertullians und Cyprians über denselben vermögen wir höchstens nur einen Beweis dafür zu erblicken, daß unser Brief im zweiten und theilweise auch noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts noch keine allgemeine Verbreitung und Anerkennung in allen Kirchen gefunden hatte, nicht aber einen Beweis gegen die Aechtheit des Briefes; und dieß um so weniger, da es, wie ich bald näher darthuen werde, nicht schwer ist, die Gründe anzugeben, durch welche die allgemeine Verbreitung und Anerkennung unseres Briefes auch im zweiten und theilweise im dritten Jahrhundert noch hie und da verzögert werden konnte. Hier wollen wir nur in Kürze noch darauf hinweisen, daß in dem Fragmente Muratori's auch der Brief des heil. Jacobus fehlt. So wenig aber dieses Fehlen als ein Zeugniß gegen die Aechtheit des Jacobusbriefes angerufen werden kann, ebensowenig kann auch das muthmaßliche Fehlen unseres Briefes als ein Zeugniß gegen seine Aechtheit angerufen werden. Während der Brief Jacobi in dem Muratori'schen Fragmente fehlt, zeugt für ihn die altehrwürdige Stammkirche von Antiochien, in welcher dieser Brief seit dem apostolischen Zeitalter als ἐνδιάθηκον überliefert war. Und ebenso zeugt für den zweiten Brief des heil. Petrus die Stammkirche von Alexandrien, in welchem unser Brief als eine apostolische und kanonische Schrift unter dem Namen des Petrus überliefert war, und auch das oben bereits erwähnte, durch Firmilian abgelegte Zeugniß dürfen wir als ein auf alter Tradition beruhendes Zeugniß für die Aechtheit unseres Briefes in Anspruch nehmen. Und auch darauf wollen wir schließlich noch hinweisen, daß, sollte

versuche, aus einer Stelle des noch vorhandenen Textes die beiden Briefe Petri herauszulesen, haben nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit für sich.

unser Brief auch in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo das Muratori'sche Fragment entstand, in den lateinischen Kirchen noch nicht recipirt gewesen seyn[23]), sicher die Zeit nicht mehr fern war, wo ihm durch die Aufnahme in die alte lateinische Kirchenversion feierliche Anerkennung und in Folge davon allgemeine Verbreitung in den Kirchen des Abendlandes zu Theil wurde. Daß aber die vorhieronymianische Kirchenversion unsern Brief enthielt, ersehen wir aus den von dem Texte der Vulgata abweichenden Citaten bei den lateinischen Schriftstellern, aus denen Sabatier fast unsern ganzen Brief zusammengestellt hat[24]), sowie aus den römischen und afrikanischen Vätern des vierten Jahrhunderts, die durch die Art und Weise, wie sie von unserm Brief reden und ihn citiren und gebrauchen, zeigen, daß sie denselben bereits als eine längst recipirte und allgemein anerkannte Schrift in ihren Kirchen vorfanden. Ueberdieß berichtet uns auch Cassiodor, daß die alte Uebersetzung die beiden Briefe Petri enthalten habe und zwar unter dem Namen: Petri epistolae ad Gentes[25]). Zugleich ersehen wir aus

---

23) Wären die Stellen, die man in dem Pastor des Hermas als Anklänge an den zweiten Brief Petri bezeichnet hat, mit Sicherheit auf unseren Brief zurückzuführen, so würden wir in ihnen, da der Pastor des Hermas in Rom entstanden ist, die ältesten äußeren Zeugnisse für ein Vorhandensein unseres Briefes in der römischen Kirche besitzen. Allein drei dieser bisher nur im lateinischen Texte vorhandenen Stellen haben in dem von Tischendorf aufgefundenen und von Dressel in seiner Ausgabe der apostolischen Väter (Leipzig 1863) aufgenommenen griechischen Texte alles Anklingende verloren und zwei andere Stellen, von denen die eine in einem Citat des Origenes bisher schon in griechischem Texte vorhanden, bieten nur geringe Wahrscheinlichkeit. — Größere Wahrscheinlichkeit bieten die bei Hippolyt in seiner Schrift *ἀπόδειξις περὶ Ἀντιχριστοῦ* sich findende Stelle c. 2. (ed. Gudii. Paris 1661): *οὐ γὰρ (οἱ προφῆται) ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο . . . . . οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκήρυττον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δὲ ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποκεκρυμμένα* coll. 2 Pet. 1, 21., und die beiden in den Philosophumenen neuerdings als Anklänge an den zweiten Brief Petri notirten Stellen (ed. Duncker et Schneidewin in 540, 77. 78. coll. 2 Pet. 1, 18. 19. und 440, 39. 40. coll. 2 Pet. 2, 22.). Und daß Hippolyt unseren Brief gekannt und ihn demnach auch in Rom gelesen und benutzt, kann mit um so größerer Sicherheit angenommen werden, als Hippolyt in näheren Beziehungen zu Origenes stand. (Ueber das Verhältniß beider zueinander vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 254 ff.)

24) *Sabatier*, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae Paris. 1751. T. 3. p. 957—963.

25) Cassiodori de institut. divin. litt. c. 14. ed. Garet Venetiis 1729. T. 2. p. 517.

seinem Berichte, daß in der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften in jener alten Version die sieben katholischen Briefe an die Apostelgeschichte sich anschlossen, und daß die erste Stelle unter denselben die beiden Briefe des heil. Petrus einnahmen, denen sich dann die übrigen fünf katholischen Briefe anschlossen. In der Version des heil. Hieronymus schlossen sich nach dem Berichte Cassiodors [26]) die beiden Petrinischen Briefe gleich an die Evangelien an; auf die Briefe Petri folgten sodann die vierzehn Briefe Pauli und die übrigen fünf katholischen Briefe, zuletzt die Apostelgeschichte und die Apokalypse. Was nun die Zweifel betrifft, die sich bereits im Alterthum schon gegen die Aechtheit unseres Briefes geltend machten, so berichten uns von solchen Zweifeln namentlich Origenes, Eusebius, Didymus und der heil. Hieronymus. Daß solche Zweifel entstehen konnten, darf uns nicht befremden, wenn wir die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Canon etwas näher in's Auge fassen und erwägen, daß, wie es auch in der Natur der Sache lag, die neutestamentlichen Schriften sich nicht gleichzeitig, sondern erst allmälig zu einer vollständigen Sammlung zusammenschlossen. Unter allen Aposteln ragte durch seine schriftstellerische Thätigkeit und durch sein universales Wirken in den Kirchen des Orientes und Occidentes hervor der Völkerapostel, der heil. Paulus, und der Umstand, daß die meisten seiner Briefe an die hervorragendsten Christengemeinden gerichtet waren und zugleich eine überreiche Fülle der wichtigsten, in alle Lebensfragen der ältesten Kirche eingreifenden Lehrexpositionen enthalten, gab Veranlassung, daß schon frühzeitig eine zunächst wohl auch aus einzelnen kleineren Sammlungen hervorragende Sammlung der Paulinischen Briefe sich bildete und, von einer Hauptkirche zur anderen sich verbreitend, rasch ihren Lauf durch die Kirche nahm. Nicht so rasch schlossen sich die übrigen kleinen Apostelschreiben zu einem Ganzen zusammen; weßhalb denn auch alle diese Briefe mit Ausnahme des ersten des heil. Johannes und des ersten des heil. Petrus in den ältesten Zeiten nur locale Verbreitung und Anerkennung besaßen und erst allmälig zur allgemeinen Verbreitung und Anerkennung gelangten. Daß aber diese beiden Briefe so rasch diese allgemeine Verbreitung und Anerkennung fanden, hat bei jenem des heil. Johannes seinen Grund darin, daß derselbe ein Begleitschreiben zum Evangelium des heil. Johannes war, bei dem des heil. Petrus aber darin, daß derselbe von Anfang an mit der Sammlung Paulinischer Briefe

26) l. c. c. 12. p. 516.

vereinigt war, und mit diesen seinen Umlauf durch die Kirche nahm[27]). Daß aber nicht wie der erste, so auch gleich der zweite Brief des heil. Petrus jener ursprünglichen Sammlung Paulinischer Briefe sich anschloß, kann, worauf wir bei Beleuchtung der Frage, warum unser Brief nicht in die älteste syrische Bibelübersetzung Eingang gefunden, bereits hingewiesen, in zufälligen äußeren Ursachen und Hemmnissen aller Art seinen Grund haben. Wie manchfach mögen die äußeren Schicksale dieses Briefes, der mitten unter den Stürmen der Neronischen Verfolgung geschrieben wurde, gewesen seyn, und wie vielerlei die Hindernisse, durch welche sich derselbe erst hindurchwinden mußte, um auch nur innerhalb jenes größeren oder kleineren Gemeindenkreises, für welchen er zunächst bestimmt war, eine allgemeine Verbreitung zu finden. Wie leicht konnte es z. B. geschehen, daß abtrünnige zu eben jenen in unserm Briefe bekämpften antinomistischen Häretikern übergegangene und abgefallene Christen aus Haß und Widerwillen gegen die im Briefe enthaltenen Wahrheiten, Mahnungen und Rügen einzelne Abschriften des Briefes geradezu vernichteten. So gut Marcion und sein Anhang aus häretischer Abneigung das Lucasevangelium und die Paulinischen Briefe verstümmeln und ganze Theile und Abschnitte von dem εὐαγγελικόν und ἀποστολικόν hinwegreißen und vertilgen konnten[28]), ebenso gut konnten auch solch' häretisch gewordene Christen, wie jene waren, vor deren Treiben die Gläubigen in unserem Briefe gewarnt werden und gegen welche die Donnerworte des Briefes gerichtet sind, einzelne Abschriften des ihnen mißliebigen und ihr gottloses und sittenloses Treiben unter den Gläubigen gefährdenden Briefes vernichten und so den Umlauf und die Weiterverbreitung des Briefes unterbrechen und aufhalten. Wie leicht konnte es darum geschehen, daß unser Brief in den ältesten

---

27) Vgl. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 352.: „Wenn nun aber die Alten diesen zweiten Haupttheil des Canon οἱ ἀπόστολοι, im Pluralis nennen, so deuten sie damit an, daß ein Brief des Petrus und einer des Johannes bereits mit den paulinischen vereinigt war. Der letztere mußte so sicher in den Canon kommen als das Evangelium, mit dem er zusammenhängt." Und dazu die betreffende Note 47. S. 424 ff. — Ebenso sagt de Wette, historisch-kritische Einleitung in das N. T. Bd. 2. §. 165. S. 329., daß von den sieben katholischen Briefen: „einige 1 Br. Joh. 1 Petr., früher zum Apostolos gehörten."

28) Ueber das Treiben Marcions vgl. Hug, Einleitung Bd. 1. S. 65 ff.

Zeiten nur eine geringe Verbreitung fand und nur in einigen wenigen Abschriften existirte, und darum auch an jenen ursprünglichen Sammlungen der Paulinischen Briefe sich nicht anschloß. Gelangte nun aber unser Brief erst später zur Kenntniß einer Gemeinde, die ihn bis dahin nicht besessen hatte und die bereits im Besitze aller neutestamentlichen Schriften zu seyn glaubte, so constituirte dieses spätere Erscheinen und der Mangel der bisherigen continuirlichen Ueberlieferung in einer solchen Gemeinde leicht ein gewisses Präjudiz und ein gewisses Mißtrauen gegen den Brief, und dieß um so mehr, da man schon im ersten und zweiten Jahrhundert, namentlich von häretischer Seite, bemüht war, im Namen der Apostel und insbesondere im Namen des Apostelfürsten alle möglichen unächte literarische Produkte in Umlauf zu bringen. Dazu kommt noch, daß unser Brief nur eine sehr allgemeine Adresse hat und man deßhalb auch nicht immer gleich in der Lage war, diejenigen Gemeinden, an welche der Brief ursprünglich adressirt und in denen er ursprünglich überliefert war, mit voller Sicherheit auszumitteln und durch das traditionelle Zeugniß dieser Gemeinden alles Mißtrauen und alle auftauchenden Zweifel gegen den Brief gleich von vornherein ein für allemal niederzuschlagen und zu beseitigen. Man beobachtete darum dem Briefe gegenüber hie und da eine gewisse Zurückhaltung, und wenn man ihn auch mit Eifer und Erbauung las und abschrieb und, wo es nöthig war, übersetzte, so gestattete man ihm doch in manchen Kirchen, wie z. B. in der antiochenischen und syrischen keine Aufnahme in den ein für allemal abgeschlossenen liturgischen Canon. Und diese Thatsache, daß unser Brief nicht, wie fast alle übrigen neutestamentlichen Schriften, in allen Kirchen des Orientes und Occidentes ausnahmslos recipirt und gerade in Folge davon auch wiederum von Manchen bezweifelt werde, ist es, welche Origenes constatirt mit seinem lakonischen ἀμφιβάλλεται. Für Origenes aber, der die Tradition kleinasiatischer und die Tradition der alexandrinischen Kirche kannte, war dieses ἀμφιβάλλεται durchaus kein Grund zum Zweifel an der Aechtheit unseres Briefes; und für uns braucht es darum wahrlich auch kein Grund zum Zweifel zu seyn.

Nichts Anderes aber, als was wir schon aus dem ἀμφιβάλλεται des Origenes wissen, berichtet uns auch Eusebius gegen unsern Brief. Wohl aber finden wir bei ihm wiederum neue positive Zeugnisse für unsern Brief. Eusebius theilt in seinem bekannten Berichte über den neutestamentlichen Canon[29]) die siebenundzwanzig neutestamentlichen

29) Euseb. H. E. III. 25.

Schriften in ὁμολογούμενα d. i. solche, die allgemein und allezeit in allen Kirchen als kanonische Schriften anerkannt waren; und in ἀντιλεγόμενα, die nicht mit dieser Einhelligkeit, wie die ὁμολογούμενα, allezeit und in allen Kirchen als kanonische Schriften anerkannt waren; und zu diesen Antilegomenem zählt er in seinem Berichte über den Canon den Brief des heil. Jacobus, den des heil. Judas, den zweiten des heil. Petrus und den zweiten und dritten des heil. Johannes — also fünf der katholischen Briefe. Obgleich Eusebius persönlich den von ihm als Antilegomenen bezeichneten Briefen nicht günstig gewesen zu seyn scheint[30]), so ist dennoch das, was er uns auf Grund seiner historischen Forschungen in der christlichen Literatur der vorhergehenden Jahrhunderte und seiner Forschungen über den traditionellen Gebrauch dieser Briefe beim öffentlichen Gottesdienste in den Kirchen hinsichtlich derselben berichtet, höchst schätzens- und dankenswerth. Eusebius nämlich weist darauf hin, daß diese fünf Briefe zwar bei den alten Kirchenschriftstellern nicht viel citirt und erwähnt werden, was sich, wie wir bereits früher gesehen, aus dem geringen Umfange und der in der ältesten Zeit nur partialen Verbreitung dieser Briefe zur

---

30) Dietlein a. a. O. 67 ff.) zwar versucht das Gegentheil zu beweisen; allein, wie uns scheint, mit Unrecht: Zwar folgt auch unserer Ansicht nach daraus, daß Eusebius sagt, er habe von den unter des Petrus Namen vorhandenen Schriften nur den ersten Brief als γνήσιος erkannt (τὰ μὲν ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μίαν μόνην γνησίαν ἔγνων ἐπιστολήν, καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὁμολογουμένην H. E. III., 3), nicht, daß er damit den zweiten als entschieden unächt bezeichnen will; denn durch γνήσιος will Eusebius wohl an unserer Stelle nichts anderes sagen, als daß eben nur der erste Brief ganz unzweifelhaft ächt und canonisch sei, so daß demnach auch hier dem zweiten Brief immer noch der Charakter eines Antilegomenon reservirt bleibt. Allein die ganze Art und Weise, wie Eusebius von den Antilegomenen im Allgemeinen und im Einzelnen redet, scheint dafür zu sprechen, daß Eusebius seiner persönlichen Ansicht nach der Aechtheit der Antilegomenen nicht günstig war. Und wir glauben sogar, daß es wichtig ist, dies anzuerkennen und hervorzuheben. Denn daraus erklärt sich; Erstens: die Unsicherheit, Unklarheit und Verwirrung, in welche Eusebius geräth da, wo er auf die Antilegomenen zu sprechen kommt. Wir fühlen es seinen Berichten an, daß hier ein gewisser Conflict obwaltet zwischen der persönlichen Anschauung des Eusebius, die eher geneigt gewesen wäre, diese Antilegomenen zu verwerfen und zwischen den für die Aechtheit sprechenden historischen Zeugnissen und kirchlichen Traditionen, die eine solche Verwerfung nicht zuließen. Zweitens aber gewinnen die aus Eusebius geschöpften Zeugnisse für die Aechtheit dadurch nur an Gewicht und Beweiskraft, insofern es Zeugnisse eines Gegners sind, der eher geneigt war, zu Gunsten dieser Antilegomenen zu wenig, als zu viel zu sagen.

Genüge erklärt; daß sie aber doch in den meisten Kirchen gleich den Homologumenen beim öffentlichen Gottesdienste vorgelesen werden und bei Vielen in Geltung seyen[31]) und daß sie bereits mit dem ersten Briefe des heil. Johannes und dem ersten des heil. Petrus zur Sammlung der sieben katholischen Briefe sich zusammengeschlossen hätten[32]). Und von unserm Briefe insbesondere sagt er, daß derselbe, wenngleich nicht, wie der erste, als kanonische Schrift überliefert worden sey, (οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν), so doch, da er Vielen nützlich erschien, mit den andern heiligen Schriften eifrig gelesen worden sey[33]). Wenn Eusebius unserm Briefe das Prädikat ἐνδιάθηκος abspricht, so kann dieß entweder nur den Sinn haben, daß Eusebius damit sagen will, der zweite Brief des heil. Petrus gehöre nicht, wie der erste, zu dem durch alle Kirchen gleichmäßig hindurchgehenden Kanon der von ihm als ὁμολογούμενα bezeichneten Schriften, und er sei darum nach seinem subjectiven Dafürhalten als nicht zum Kanon gehörig zu betrachten, oder aber — und darauf scheint uns das παρειλή φαμεν „wir haben überliefert erhalten" an unserer Stelle am ehesten hinzudeuten — Eusebius hat hier zunächst den Particularkanon der Kirche von Cäsarea im Auge und berichtet, daß in dieser und in anderen Einzelkirchen, wie wir es ja z. B. von den antiochenischen und syrischen ausdrücklich wissen, der Brief als nicht zum liturgischen Kanon gehörig überliefert worden sey. Denn daß unser Brief weitaus in den meisten Kirchen vollkommen kanonisches Ansehen genoß und in dieser Beziehung von den meisten Kirchen, Kirchenvorstehern und Kirchenschriftstellern gar kein Unterschied gemacht wurde zwischen dem ersten und zweiten Briefe des heil. Petrus, ist unzweifelhaft und ergibt sich zur Genüge aus den Berichten des Eusebius selbst. Da=

31) Eus. H. E. III. 3, 25. τῶν δ'αντιλεγομένων, γνωρίμων δ'οὖν ὅμως τοῖς πολλοις und III. 31. τῶν ἀντιλεγομένων μὲν, ὅμως δ'ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένων.

32) Eus. H. E. 2, 23., wo er den Brief Jacobi bezeichnet als ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολων und dann den Brief Judä auch als μιᾶς καὶ αὐτῆς ουσης των ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν.

33) Euseb. H. E. III. 3. Πέτρου μὲν οὖν επιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται — — τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν, οὐκ ἐνδιαθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. τό γε μὴν τῶν επικεκλημένων αυτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον ευαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην αποκάλυψιν οὐδ ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα.

für spricht: 1. schon gleich das, was Eusebius an jener Stelle, wo er unserm Briefe das Prädikat ἐνδιάθηκος abspricht, von den Petrinischen Apokryphen den πράξεις, dem κήρυγμα, der ἀποκάλυψις Πέτρου und dem εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον sagt. Während er nämlich von unserm Briefe sagt, daß derselbe Vielen nützlich erschienen und mit den übrigen kanonischen Schriften eifrig gelesen worden sey, sagt er von jenen unter dem Namen des Petrus verbreiteten unächten Schriften: οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα „von diesen wissen wir, daß sie ganz und gar nicht unter den allgemein kirchlich gebrauchten Schriften überliefert sind." Aus dieser vergleichenden Gegenüberstellung aber geht denn doch mindestens soviel hervor, daß unser Brief ein ganz anderes Ansehen in der Kirche genoß und eine ganz andere Stellung zum allgemeinen Kanon der Kirche einnahm, als diese unter dem Namen des Petrus verbreiteten Apokryphen. 2. spricht dafür die Art und Weise, wie Eusebius die fünf von ihm als ἀντιλεγόμενα bezeichneten Schriften als eigene Gruppe ausscheidet von den νόθα, den unkanonischen Schriften. 3. spricht dafür ganz entscheidend die Thatsache, daß man nach dem Berichte des Eusebius und den Zeugnissen einer ganzen Reihe von orientalischen und occidentalischen Kirchenschriftstellern des vierten Jahrhunderts, auf die wir unten noch näher eingehen werden, die sieben katholischen Briefe als ein Ganzes zusammengefaßt und den Paulinischen Briefen zur Seite gestellt, sodaß demnach in den meisten Kirchen der zweite Brief dem ersten Briefe vollkommen ebenbürtig zur Seite lief und dasselbe apostolische und kanonische Ansehen genoß, wie der erste. Selbst Mayerhoff erkennt dieß an, wenn er sagt: „In der bekannten Stelle (III. 25), über den neutestamentlichen Kanon rechnet Eusebius unsern Brief zu den ἀντιλεγομένοις. Das Wort ἀντιλεγόμενοι bezeugt, daß man den bezweifelten Schriften des neuen Testamentes ein Recht streitig machen wollte, welches sie schon genossen. Dieses Recht kann nun auch hier kein anderes seyn, als daß sie an das Ganze der gewöhnlich für ächt gehaltenen Schriften schon angefügt waren." Nachdem wir so aus Eusebius gesehen, daß unser Brief durch Aufnahme in die Sammlung der sieben katholischen Briefe einen integrirenden Bestandtheil des neutestamentlichen Kanon ausmachte und im Lichte dieser Thatsache zugleich beleuchtet haben, welche Bedeutung den von Eusebius in Beziehung auf unsern Brief gebrauchten Ausdrücken οὐκ ἐνδιάθηκος und ἀντιλεγόμενον beizulegen sey, wird es uns leicht werden, uns mit einer Stelle des Alexandri-

ners Didymus auseinanderzusetzen; und zwar um so leichter, als die aus Didymus gegen unsern Brief angeführte Stelle nichts anders ist, als eine fast wörtliche Herübernahme der soeben bereits schon von uns erläuterten Ausdrücke des Eusebius.

Didymus († 394) hat unsern Brief nebst den sechs übrigen katholischen Briefen commentirt, welcher Commentar jedoch nur in dem Fragmente einer lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen ist[34]). Das Fragment zu unserm Briefe schließt mit den Worten: „Non igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est[35]).“ Basnage, Gerhard, Wolf, Nietzsch, Pott wollten diese Worte für einen Zusatz von späterer Hand erklären und selbst Mayerhoff stimmt ihnen bei, wenn er sagt: „Offenbar sprechen andere Stellen des Didymus gegen diese Worte; denn er citirt unsern Brief als petrinisch und katholisch, bezeichnet den ersten Brief als den ersten des Petrus u. s. w., wozu noch kommt, daß die Erklärung des Briefes selbst gar nicht dafür zu sprechen scheint, daß er ihn für unächt hielt[36]).“ Allein so richtig diese Bemerkungen Mayerhoffs im Einzelnen auch sind, so gibt uns das Alles doch kein Recht, die Stellen für unächt zu erklären, und wir können es uns deßhalb nicht versagen, auf dieselbe etwas näher einzugehen. Da ist nun vor Allem hervorzuheben, daß falsare hier nicht etwa bedeutet „verfälschen“ in dem Sinne, als ob Didymus sagen wolle, daß unser Brief durch fremdartige Interpolationen entstellt sey; vielmehr ist das falsatam esse hier unzweifelhaft Uebersetzung des griechischen νοθεύεται und will aussagen, der Brief sey von Einzelnen für unächt erklärt worden;“ νοθεύεται entspricht dem αντιλεγεται, wie denn auch Eusebius beide Ausdrücke mitunter z. B. in Beziehung auf den Brief Jacobi promiscue gebraucht; das quae licet publicetur aber entspricht dem ἐν πλείσταις δὲ δημοσιευμένη ἐκκλησίαις und das non in canone est dem οὐκ ἐν διάθηκος des Eusebius. Wir erfahren demnach hier nichts Neues, sondern haben nur eine freie Herübernahme und Uebersetzung der Ausdrücke bei Eusebius. Didymus spricht zunächst dem Eusebius nach, daß unser Brief „für un-

---

34) *Migne*, Biblioth. graec. T. 39. p. 1750—1818, wo die Ausgabe des Commentars von Lücke (Göttingen 1829), welche zugleich auch die in einzelnen Scholien noch vorhandenen griechischen Fragmente enthält, aufgenommen ist.

35) l. c. p. 1774.

36) Euseb. H. E. II. 23. ed. Vales. p. 82. 14. coll. III. 25. p. 118. 29 sq.

ächt erklärt worden sey," und daß er, obgleich er „beim Gottesdienste öffentlich vorgelesen werde, dennoch nicht zum Kanon gehöre." Das in canone non est aber kann bei Didymus keinen andern Sinn haben, als daß unser Brief nicht, wie fast alle übrigen neutestamentlichen Schriften, in allen Kirchen gleichmäßig zu den kanonischen Schriften gezählt werde und darum nach dem Dafürhalten Mancher überhaupt nicht zum Kanon gehöre. Ein ganz und gar unberechtigter Schluß dagegen wäre es, wollte man aus den Worten des Didymus folgern, daß die alexandrinische Kirche damals unsern Brief nicht als eine unzweifelhaft ächte apostolische und kanonische Schrift anerkannt und behandelt hätte. Denn daß gerade die alexandrinische Kirche in unserem Briefe jederzeit eine ächte apostolische und kanonische Schrift verehrt, ist außer allem Zweifel. Wir besitzen dafür, was die vorhergehenden Jahrhunderte anbetrifft, das Zeugniß des Origenes, und gerade auch aus jener Zeit, in welcher Didymus schrieb, besitzen wir für den neutestamentlichen Kanon der alexandrinischen Kirche ein klassisches Zeugniß in einem Osterhirtenbriefe des heil. Athanasius[37]), worin derselbe unsern Brief in der Reihe der „kanonisirten und überlieferten und als göttlich angenommenen Bücher" zählt und die sieben katholischen Briefe unmittelbar an die vier Evangelium und die Apostelgeschichte anreiht. Nichts wäre also darum verfehlter, als in jenem dem Eusebius nachgesprochenen in canone non est des Didymus die traditionelle Anschauung der alexandrinischen Kirche erblicken zu wollen. Und vollends bedeutungslos gar muß uns jener ganze Ausspruch erscheinen, wenn wir erwägen, daß es zunächst nicht etwa äußere historische Gründe waren, welche den Didymus veranlaßten, jenen Ausspruch dem Eusebius nachzusprechen, sondern lediglich der in sich ungerechtfertigte und überdieß auch noch durch eine unrichtige Lesart verschärfte Anstoß, welchen Didymus an einigen Versen des Briefes nahm. Didymus nämlich stieß sich an der 3, 10—13 vorgetragenen Lehre von der Zerstörung der gegenwärtigen Welt durch Feuer[38]) und dieß um so

---

37) *Athanasii* opp. ed. ex offic. Commel. 1601: ex epistol. festali 39. T. 2. p. 45 A. — Der heil. Athanasius citirt unseren Brief: or. II. ctra. Arian. T. I. p. 147. coll. 2 Pet. 1, 4, — Ep. ad Adelph. T. 1. p. 332 D. coll. 2 Pet. 1, 4.; Ep. ad Serap. T. 1. 365 B. coll. 2 Pet. 2, 4. — De Trinitate dial. I. T. II. 143 E. coll. 2 Pet. 1, 4.; 148 B. u. 156 E. coll. 2 Pet. 2, 4.

38) Der Gedankengang in dem betreffenden Passus (l. c. p. 1773 C. sq.) ist folgender: Didymus bemerkt, daß die 2 Pet. 3, 5 ff. vorgetragene, auf „mundanae revolutiones atque mutationes" hindeu-

mehr, da er im Verse 10 statt ῥοιζηδὸν las ῥιζηδὸν „radicitus“[39]) und demnach irriger Weise eine radikale auch die Substanz vernichtende Austilgung der gegenwärtigen Welt und die Erschaffung eines ganz neuen Himmels und einer ganz neuen Erde nach dem Ende der gegenwärtigen Weltzeit gelehrt fand. Damit man nun für diese Lehre nicht auf die Autorität des heil. Petrus sich berufen könne, wies Didymus darauf hin, daß die Apostolicität und Kanonicität unseres Briefes nicht von Allen anerkannt sey und daß darum jene ihm anstößige Stelle keine sichere apostolische und kanonische Beweiskraft besitze. Didymus scheint wegen dieser ihm anstößigen Stelle auch während der größten Zeit seines Lebens unserm Briefe nicht hold gewesen zu seyn. Dafür spricht wenigstens, daß wir in seinen von Bibelcitaten ganz durchwebten, freilich nur fragmentarisch auf uns gekommenen exegetischen Schriften[40]), sowie in seinen Büchern de Spiritu sancto und contra Manichaeos an keiner einzigen Stelle unsern Brief benutzt finden. Nur in jenen gegen Ende seines Lebens geschriebenen und im vorigen Jahrhunderte von Mingarelli wieder aufgefundenen Hauptwerke de trinitate gebraucht Di-

---

tende Lehre Vielen sonderbar und auffallend erscheine (multis mirum est). Unter diesen multi sind hier offenbar die Zuhörer des Didymus zu verstehen, die eben in den genannten Versen Schwierigkeiten fanden, ohne daß sie jedoch um deßwillen die Aechtheit und Canonicität des Briefes selbst irgendwie geläugnet hätten. Didymus bemerkt nun, das, was in diesen Versen gelehrt werde, brauche übrigens durchaus nicht aufzufallen, da es ja übereinstimme mit dem, was Jesus selbst Luc. 17, 26. u. 27. lehre. Auffallen aber müsse es, wenn der Verfasser des Briefes nicht zufrieden, bloß das zu lehren, was Christus gelehrt habe (amplius autem concionatur), nun auch weiter noch in v. 10.—12. lehre, daß diese gegenwärtige Weltschöpfung durch Feuer von Grund aus zerstört werden solle („igne solvendam hanc, quae nunc inspicitur, creaturam“ „elementis utique tabefactis“ „coelis radicitus amputatis“). Und „darum möge man wissen, daß der gegenwärtige Brief für unächt erklärt worden, und, obgleich er öffentlich vorgelesen werde, nicht zum Canon gehöre“ Non igitur ignorandum etc.

39) Cf. Lücke l. c. p. 1743. not. 25.: „Ergo Didymus non ῥοιζηδὸν legit, quae vera est omnium fere librorum lectio, sed ῥιζηδὸν, quod paucis admodum in libris habetur. Illam si tenuisset lectionem, minus ille haesitasset; hanc cum secutus sit, non potuit non offendi.“

40) Nur in dem mit dem Commentare zu unserem Briefe gleichzeitig entstandenen Commentar zum Briefe Judä (l. c. p. 1817) citirt er eine Stelle aus und zwar 2 Pet. 2, 21.; in seinen übrigen exegetischen Schriften dagegen vermochten wir wenigstens kein Citat aufzufinden.

dymus unsern Brief[41]). Er citirt ihn an vielen Stellen gleich den übrigen heiligen Schriften, bezeichnet ihn ausdrücklich als eine Schrift des heil. Petrus und als einen katholischen Brief. Und es will uns fast scheinen, als ob der greise Alexandriner durch die umfassende Benutzung, die er in jenem Werke von unserm Briefe macht und durch die Ehre, die er ihm hier anthut, wieder habe gut machen und sühnen wollen das Unrecht, das er in früherer Zeit einst unserm Briefe angethan[42]). Und damit gehen wir über zu einer Stelle in den Werken des heil. Hieronymus, die von den Gegnern der Aechtheit unseres Briefes mit ganz besonderer Vorliebe ausgebeutet worden ist, die aber, wie ich hoffe, im Verlaufe unserer Untersuchung eine sehr befriedigende Lösung finden wird.

---

41) Didymi de Trinitate libri tres (Migne Patrolog. graec. T. 39): L. I. c. 15 segm. 22. coll. 2 Pet. 1, 4.; 28, 87 coll. 2 Pet. 1, 19.; 29, 90 coll. 2 Pet. 1, 3. 4.; 32, 99 coll. 2 Pet. 1, 3. — L. II. c. 1 segm. 115 coll. 2 Pet. 1, 4.; 6, 151 coll. 2 Pet. 2, 4. 5.; 7, 198 coll. 2 Pet. 2, 4.; 10, 234 coll. 2 Pet. 1, 21.; 12, 259 coll. 2 Pet. 1, 4.

42) Schon der Auffinder der Bücher de Trinitate, Mingarelli, hat sich das Widersprechende, was darin zu liegen scheint, daß Didymus in seiner Enarratio Zweifel an der Aechtheit unseres Briefes äußert, in seinem Werke de Trinitate dagegen den umfassendsten Gebrauch von demselben gemacht, dadurch zu erklären gesucht, daß Didymus seine jugendlichen Zweifel an der Aechtheit des Briefes später vollkommen überwunden und abgelegt habe. Er sagt hierüber in seinen Anmerkungen (Migne Patrol. grace T. 39. p. 305.) unter anderen Conjecturen: „Equidem igitur conjecerim, aut brevissimam illam imperfectamque enarrationem, ne dicam abortivum foetum, Didymi non esse, aut ab iis, quorum intererat vel pravam doctrinam obtrudere; vel Didymi nomen multis olim post eius mortem invisum infamia afficere, interpolatam fuisse; *aut cum tandem, cum libros hosce de trinitate extremis, ut arbitror, vitae annis conscripserit, opinionem, quam antea amplexus fuerat, seu dubitationem omnem abjecisse.*“

(Schluß folgt.)

XLIII.

Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten.

Erster Artikel.

Ein Paradoxon! — wird Mancher sagen, wenn er die vorstehende Ueberschrift liest! Sind ja doch die nächstverflossenen drei Jahrhunderte gerade die Zeit, während welcher die Philosophie recht eigentlich das Scepter führte, und ihre Berechtigung im Gebiete des geistigen Lebens allgemein anerkannt wurde. Weit entfernt, sich ihrer Existenz gegenüber feindlichen Mächten erwehren zu müssen, hat sie unangefochten ihre Laufbahn durchschritten, und ihre Resultate vor den Augen der Welt ausgebreitet, den einen ein Gegenstand der Bewunderung, den anderen ein Gegenstand des Schmerzes und der Besorgniß, je nach dem verschiedenen Standpunkte, welchen die einen und die anderen in ihren Anschauungen von Gott und göttlichen Dingen einnahmen. Neben der Philosophie sind allerdings auch die empirischen Naturwissenschaften in die Bahn ihres eigentlichen Fortschrittes eingetreten und haben Resultate erzielt, von denen die früheren Jahrhunderte keine Ahnung hatten; aber das hat der Philosophie im allgemeinen Bewußtsein keineswegs Eintrag gethan, und ebenso wenig ist sie dadurch auch in der von ihr eingeschlagenen Laufbahn behindert worden. Wie kann man also von einem Kampfe gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten sprechen!

Und doch finden wir uns keineswegs veranlaßt, unser Wort zurückzunehmen. Wir behaupten vielmehr, daß von dem Augenblicke an, wo die Philosophie sich, wie man zu sagen pflegt, von der Auctorität emancipirte, ein Kampf gegen dieselbe sich entspann, welcher, in verschiedener Weise und mit

wechselndem Glücke geführt, sich bis in die gegenwärtige Zeit herabzieht. Und wir verstehen darunter nicht etwa jenen Kampf, welcher von dem Standtpunkte des positiven Christenthums aus gegen die falsche Philosophie geführt wurde; denn das war nur ein Kampf gegen die Ausschreitungen der Philosophie, nicht gegen die Philosophie selbst; es war vielmehr ein Kampf für und um die Philosophie, für und um jene wahre und ächte Philosophie, deren man sich da, wo man die „Emancipation der Philosophie“ auf die Fahne geschrieben hatte, mit allen Mitteln und mit einer bis an Haß gränzenden Abneigung zu entledigen suchte. Wir verstehen vielmehr, wenn wir von einem fortgesetzten Kampfe gegen die Philosophie in den letztverflossenen Jahrhunderten sprechen, einen Kampf, welcher sich gegen die Philosophie auf jenem Boden selbst entspann, auf welchen sie sich nach ihrer „Emancipation“ von der Auctorität der Kirche gestellt hatte. Hier auf ihrem eigenen Boden erwuchs ihr der Feind, welcher offen und versteckt „ihrer Ferse nachstellte,“ welcher bei jeder neuen Gestaltung derselben die Grundsteine ihres Baues unterwühlte, welcher ihr Niederlagen auf Niederlagen bereitete und sie zuletzt hilflos am Grabe ihrer Hoffnungen stehen ließ. Es ist eine eigenthümliche Nemesis, die sich hier unserem Blicke darstellt. Die Philosophie glaubte ihr wahres Heil, ihre eigentliche Blüthe, ihren ächten Fortschritt erst dann gewinnen zu können, wenn sie sich außer den Bereich jenes Lichtkreises stellte, welchen die göttliche Offenbarung, wie sie getragen ist von der Kirche, um den menschlichen Geist ergießt. Dafür fand sie aber hier eine unversöhnliche Gegnerschaft, welche sich ihr stetig an die Ferse heftete, zum Ziel ihres Strebens nur ihr Verderben hatte, und zuletzt es offen aussprach, daß nur im Verderben im Untergange der Philosophie das Heil und der eigentliche Fortschritt der Menschheit begründet sein könne.

Damals, als mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Christenthum herabstieg in den Schooß der Mensch-

heit, um die Welt neu zu gestalten, da war gerade die Periode, in welcher die antike Philosophie unter der Last der Irrthümer, die sich in ihr durch die Schuld der Menschen angesetzt hatten, allmälig zusammenbrach und in die Atome verschiedener Secten sich auflöste, welche, jedes originellen Gedankens entleert, nur noch von dem Werke früherer Jahrhunderte zehrten, und dadurch noch einige Zeit hindurch ein kümmerliches Scheinleben sich fristeten. Da aber reichte das Christenthum der sinkenden Philosophie die Hand, zog sie zurück von dem Abgrunde, in welchem sie unterzugehen drohte, und nahm sie in seine Schule, um sie dadurch in die Bahn einer neuen, glänzenderen Entwickelung einzuführen. Es ging das nicht so leicht, als man zu hoffen berechtigt war. Der Hochmuth des menschlichen Geistes, welcher noch in einem der letzten großen Systeme der griechischen Philosophie, im Stoicismus, einen so grellen Ausdruck gefunden, sträubte sich lange gegen jene „captivatio intellectus in obsequium Christi," welche das Christenthum forderte, und das behagliche Dahinleben in den lockenden und schmeichelnden Banden der Sinnlichkeit, welches der Epicuräismus als Ideal des menschlichen Daseins hingestellt hatte, war nicht geneigt, aus dem Schlummer sich aufrütteln zu lassen, und die mühelosen Errungenschaften des Materialismus mit dem Ernste und mit der Anstrengung höherer speculativer Forschungen zu vertauschen. Dazu waren die verhältnißmäßig großen Resultate, welche die antike griechische Philosophie in ihren beiden Hauptrepräsentanten, in Plato und Aristoteles, gewonnen hatte, imponirend genug, um jene Geister, in welchen noch ein höheres Streben lebte, zu fesseln. So kam es, daß die Philosophie in den ersten Zeiten des Christenthums, statt sich dem rettenden und neubelebenden Einflusse des letztern zu erschließen, vielmehr demselben feindlich sich gegenüberstellte, und mit den rohen Mächten des Despotismus an der Verfolgung und Bekämpfung desselben Theil nahm. Im Neuplatonismus, dieser synkretistischen Verschmelzung aller anti-

tiken philosophischen und religiösen Ideen, nahm sie nochmal alle ihre Kraft zusammen, um jener wunderbaren Macht, welche neubelebend und neugestaltend auf die Erde sich niedergelassen hatte, das Recht der Existenz streitig zu machen. Doch es war vergebens. Während die Vertreter der antiken Philosophie diese als Waffe gebrauchten gegen das Christenthum, hatten die christlichen Denker bereits gleich den Bienen den Honig des Wahrheitsgehaltes, welchen sie in den antiken Systemen vorfanden, herausgesaugt, und ihn zum Aufbau einer Philosophie benützt, welche, mitten im Lichtkreise der christlichen Offenbarung stehend, gleich einer zarten Pflanze aus unscheinbaren Anfängen mehr und mehr emporwuchs zu immer herrlicherer Gestalt. Denen, die außer dem Christenthum stehen blieben, blieb nichts übrig, als die leblose morsche Hülle der antiken Weisheit, und diese zerstob bald in Staub. Die christliche Philosophie hatte die Bahn ihrer Entwickelung eingeschlagen; ihr Wachsthum konnte keine Gewalt mehr aufhalten. Von der Kirche geschützt und gehütet, erzogen und geleitet, schritt sie hinüber über die Trümmer, welche die Völkerwanderung in Europa angehäuft hatte, um im Schooße neuer Völker neue Siege zu feiern. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die höhere ideale Wahrheit durch zwei Erkenntnißquellen dem Menschen zufließe, durch die Offenbarung und durch die Vernunft, nahm sie das Rechtsgebiet der Vernunfterkenntniß für sich in Anspruch, während sie der Theologie den Inhalt der göttlichen Offenbarung, die Mysterien des Christenthums überließ. Sie anerkannte die Ueberordnung und den höheren Rang der letzteren, ohne ihre eigene Selbstständigkeit als Wissenschaft zu opfern. Grundsätzlich stellte sie jede Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheit in Abrede, und sah daher auch in der Offenbarung das leitende Princip in den oft dunklen und schwierig zu durchschreitenden Pfaden des höheren Wissens, indem sie alle auf dem Wege der speculativen Forschung gewonnenen Resultate, welche mit dem

Offenbarungsinhalte im Widerspruch standen, nicht bloß als theologisch, sondern auch als philosophisch unrichtig verwarf, und Selbstüberwindung genug besaß, die Unrichtigkeit derselben in letzterer Beziehung durch genaue Prüfung des Princips und des methodischen Ganges der speculativen Beweisführung, welche jene Resultate ergeben hatte, ohne Scheu selbst offen darzulegen. So brachte die christliche Philosophie ein neues Ferment in das geistige Leben der Völker, und das Ideal, das schon die antiken Weisen angestrebt hatten, wurde von ihr im Laufe der Zeit immer mehr zur Verwirklichung gebracht.

Da kam die Renaissance und in ihrem Gefolge die „Reformation." Der ungeheuere Umschwung der Verhältnisse, welcher damit eintrat, übte auch auf die Philosophie eine tief eingreifende Wirkung aus. Die Renaissance proklamirte den Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Offenbarung. Der Satz, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne, und umgekehrt, — dieser Satz, der, aus den trüben Quellen des Arabismus entsprungen, bisher nur im Dunkeln geschlichen war, trat jetzt offen hervor und errang sich die Herrschaft über die Geister, welche der neuen Richtung zugethan waren. Die „Reformatoren" eigneten sich denselben ohne Rückhalt an und bauten auf demselben ihr ganzes System auf. Philosophie und Theologie galten ihnen als zwei ganz unvereinbare Dinge. Beide stehen nach ihrer Ansicht in ihren Principien und Folgesätzen in Widerspruch miteinander; was die eine Wissenschaft aufbaut, das reißt die andere nieder; was die eine bejaht, das verneint die andere. Daher dürfen beide nie miteinander in Berührung kommen, und es war der größte Mißgriff der früheren Zeit, daß sie die Philosophie mit der Theologie „vermengte."

Aber während die „Reformatoren" in diesem Punkte mit den Männern der Renaissance im Einklang standen, gingen sie in den Folgerungen, welche sie aus dem gedachten Lehrsatze

zogen, auseinander. Während es den letzteren darum zu thun war, auf der Grundlage dieses Princips die Freiheit der Philosophie von dem leitenden Einflusse der Offenbarung zu proklamiren, benützten dagegen die Reformatoren dasselbe Princip zur Anklage gegen die Philosophie. Eben deßhalb, weil die Philosophie überall in Widerspruch steht mit der Theologie, d. i. mit den Dogmen des „reformatorischen" Systems, darum ist sie verwerflich, darum ist sie recht eigentlich ein „Werk des Teufels." Mit unglaublicher Energie und Beharrlichkeit stürmten die „Reformatoren" gegen Vernunft und Philosophie los, und wollten ihnen auch nicht die geringste Berechtigung im Gebiete der höheren idealen Erkenntniß zugestehen. Ganze Fluthen von Schmähungen werden darüber ausgegossen, und Alles, was nur immer Schlimmes sich denken läßt, ihnen zur Last gelegt. „Wie es überhaupt Sache und Aufgabe des Geistes ist, lehrt Luther, das Fleisch zu bekämpfen und dessen Begierlichkeit niederzuhalten, so ist es auch Sache des Glaubens, die Vernunft, diese Bestie, welche die ganze Welt und alle Creaturen nicht tödten können, abzuschlachten. Die Grundsünde der „Sophisten" (der scholastischen Philosophen und Theologen) ist gerade diese, daß sie überall dem Urtheile der Vernunft Gehör schenken und so diesen wildesten Feind Gottes nicht tödten, sondern vielmehr sein Leben nähren. Mit ihrer Anwendung der Philosophie auf die Theologie haben sie Alles verdorben [1])." Die Philosophie als die Ausgeburt der Vernunft ist somit principiell verwerflich; die Theologie kann sich mit derselben nie versöhnen, sie muß vielmehr überall darauf ausgehen, sie aus dem Rechtsgebiete, welches sie bisher für sich in Anspruch genommen, zu verdrängen, und auf ihren Sturz und Untergang hinarbeiten.

Das ist der Ausgangspunkt des Kampfes gegen die Philosophie, von welchem wir sprechen. Die „Reformatoren"

---

1) Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters Bd. 3. S. 483. 514.

hatten der Philosophie den Krieg erklärt, und dieser Krieg setzt sich von da an fort durch die folgenden Jahrhunderte bis herab in unsere Zeit. Wenn ehedem in den ersten Jahrhunderten des Christenthums die antike Philosophie der christlichen Theologie sich feindlich entgegensetzt und die Bekämpfung der letzteren zum Ziel ihres Strebens gemacht hatte, so kehrte sich jetzt das Verhältniß um; die Theologie kündigte nun ihrerseits der Philosophie den Krieg an und suchte sie aus den Angeln zu heben. Hatte ehedem die Philosophie durch ihr feindliches Verhalten gegen die christliche Theologie diese zum Gegenkampfe herausgefordet, so rief nun umgekehrt die Theologie — allerdings nur die „reformatorische Theologie" — durch ihren feindlichen Gegensatz gegen die Philosophie diese letztere auf die Arena, und die Philosophie ermangelte nicht, ihre Kräfte gegen die Kräfte jener einzusetzen und sich mit derselben zu messen. In dieser Richtung konnte nun allerdings der Sieg nicht zweifelhaft sein; es konnte der Philosophie nicht schwer fallen, die „reformatorische" Theologie, welche den Kampf gegen sie heraufbeschworen hatte, zu überwältigen; denn letztere konnte ihr doch nur ganz willkürliche Lehrsätze entgegenhalten, deren Widerstandskraft durch die daran angehängten Schmähungen vor dem Forum eines besonnenen Urtheils keineswegs erhöht werden konnte. Aber indem die Philosophie durch die „reformatorische" Theologie aus dem Kreise der christlichen Offenbarung hinausgestoßen und ihr die Berechtigung abgesprochen wurde, sich als eine auf dem Boden des Christenthums und des christlichen Geistes erwachsende Pflanze zu betrachten und geltend zu machen: ward sie dadurch veranlaßt, sich ganz allein auf sich selbst zu stellen und von der christlichen Offenbarung sich unabhängig zu erklären, und gerieth so in eine ganz schiefe Stellung hinein. Die Folge davon war, daß sie, indem sie in dieser schiefen Stellung sich fortentwickelte, in ihrem eigenen Schooße eine feindliche Macht gebar, nährte und groß zog, welche in dem Maße, als die Entwickelung der Philosophie fortschritt,

gleichfalls mehr und mehr sich entfaltete, und indem sie ihre tödtlichen Stacheln immer mehr ausbreitete, die Philosophie von innen heraus tödtete und zur Auflösung brachte. Und es konnte nicht anders kommen. Denn was nicht mehr auf dem ihm eigenthümlichen Lebensboden steht, was dem Elemente entzogen ist, welches sein Leben und sein Gedeihen bedingt, das welkt und zerbröckelt von innen heraus, und es bedarf gar keines äußeren Stoßes mehr, um es sich auflösen und zerfallen zu machen.

Ein zweifacher Kampf ist es daher, welcher im Laufe der letzten drei Jahrhunderte gegen die Philosophie geführt wird. Der Eine kommt von Außen, ist ein äußerer Kampf. Er kommt von einer Theologie, welche außer dem Bereiche des kirchlichen Dogmas und im Widerspruch mit demselben sich bildet, und welche daher ein wesentliches Interesse darin findet, alle Philosophie sich ferne zu halten und wo möglich ganz auszurotten, damit diese nicht mit dem neugierigen Auge der Vernunft an sie herantrete und Rechenschaft fordere über den inneren Werth und die innere Haltbarkeit ihrer Dogmen. Der andere Kampf dagegen kommt von Innen, ist ein innerer Kampf. Er ist zwar durch den ersteren veranlaßt, entspinnt sich aber aus dem Innern der von ihrem Lebensboden verdrängten Philosophie selbst heraus, und schreitet in dem Maße fort, als die Philosophie immer mehr in Opposition tritt mit der Lehre der Kirche und sich verfestigt in dem Streben, die göttliche Offenbarung, wie sie von der Kirche getragen wird, zu beseitigen und auf den Trümmern der Kirche ein neues Reich der „Philosophie und Humanität" zu begründen.

Es ist von höchstem Interesse, diesem doppelten Kampfe gegen die Philosophie, wie derselbe in den letzten drei Jahrhunderten sich gestaltet hat, nachzugehen und die verschiedenen Chancen desselben zu verfolgen. Denn man ersieht hieraus klar, wohin es kommen müsse, wenn der menschliche Geist einmal in irgend einer Richtung seiner Thätigkeit auf einer schiefen Ebene sich befindet. Unaufhaltsam rückt er auf der-

selben fort, bis er, an der Basis derselben angelangt, durch die Wucht des Falles zerschellt. Wir wollen daher im Folgenden in allgemeinen Zügen jenen doppelten Kampf gegen die Philosophie während der letzten drei Jahrhunderte übersichtlich zur Darstellung zu bringen suchen. — Wir wenden uns zuerst nach England.

In England hatte die „Reformation," mit dem Henkerbeile in der Hand, ihren Einzug gehalten. Lange dauerte es allerdings, bis Galgen und Rad mit der alten Kirche und dem alten Glauben fertig geworden waren. Als aber dieses Ziel erreicht war, waren damit auch alle Schleußen des finstern „reformatorischen" Fanatismus eröffnet. Wie in Deutschland noch unter den Augen Luthers der in seinem Lehrsystem angelegte schwärmerisch-fanatische Mysticismus wild hervorbrach und in dem schaudererregenden Gebahren der Wiedertäufer zum Ausdruck kam, so ergoß sich auch in England im siebenzehnten Jahrhundert, nachdem der Henker sein Werk vollbracht, der „reformatorische" Fanatismus gleich einer wilden zerstörenden Sturmfluth über das Land, und legte, „vom Geiste Gottes getrieben," Alles, was er erreichen konnte, in Trümmer. Episcopalen, Presbyteriner, Independenten, Levellers theilten sich in das Werk. Der König ward hingerichtet, und was sich der neuen Ordnung nicht fügen wollte, mit der Gewalt des Schwertes niedergeschlagen. Und Alles geschah „aus Furcht vor Gott und aus Eingebung des heiligen Geistes." Aus Furcht vor Gott und unter Gebeten wurde der König bekriegt und hingerichtet, aus Furcht vor Gott wurde das Parlament auseinander gejagt, aus Eingebung vom Geiste Gottes übernahm Cromwell das Protectorat, aus Furcht vor Gott wurden die Irländer und Katholiken gleich den Kanaanitern vertilgt.

Als die Blüthe dieses schwärmerischen Mysticismus in England müssen wir aber betrachten das Quäkerthum, welches gerade während dieser endlosen Wirren in England entstand, und dasjenige, was als treibende Macht den Greueln

der englischen Revolution zu Grunde lag, in den Rahmen eines förmlichen mystischen Systems brachte. Fox, der Stifter des Quäkerthums, glaubte schon in seinem neunzehnten Jahre auf einem hohen Berge Gottes Stimme zu vernehmen, die ihm befahl, als Bußprediger in die Welt auszugehen. In der Ueberzeugung, ein von Gott inspirirter Prophet zu sein, folgte er dem Rufe, und trat als Prediger der Buße auf. Sein Lehrsystem, wie es uns Robert Barclay, einer seiner vornehmsten und gelehrtesten Anhänger überliefert hat, ist ganz aus der Wurzel des lutherischen Systems hervorgewachsen, nur daß es die mystische Seite, welche Luther selbst nicht zur Geltung kommen lassen wollte, entschieden hervorkehrt und den Mysticismus bis zum Uebermaß steigert.

Nach der Lehre der Quäker ist im Menschen ein doppeltes Princip, das natürliche und das göttliche. Ersteres ist in ihm das Princip alles Bösen, letzteres das Princip alles Guten. Ersteres erscheint daher als der „böse," letzterer als der „gute Same" in ihm. In dem natürlichen Princip wurzelt die natürliche Vernunft. Diese ist dem Menschen nur zu dem Zwecke gegeben, damit sie ihm in seinen natürlichen und weltlichen Beziehungen eine Leiterin sei. Wenn sie dagegen in das Geistige, d. i. in die höhere Erkenntniß sich einmischt, so kann sie hier nur Irrthum und Apostasie erzeugen. Alle Irrthümer in der Welt sind nur aus dieser unbefugten Einmischung der natürlichen Vernunft in das Geistige entstanden. Alle wahre Erkenntniß ist auf das göttliche Princip im Menschen zu reduciren. Dieses ist, nach seiner Beziehung zur Erkenntniß betrachtet, ein himmlisches, göttliches Licht, welches in der Seele des Menschen strahlt, und durch die von ihm gewährte Erleuchtung die Quelle aller höheren Erkenntniß eröffnet. Nicht die heilige Schrift ist die Erkenntnißquelle und das Criterium aller religiösen Wahrheit; es ist vielmehr die innere Offenbarung des göttlichen Geistes, wie sie in jenem himmlischen Lichte an den Menschen unmittelbar ergeht, welcher das gedachte Prärogativ ausschließlich

vindicirt werden muß. Die heilige Schrift ist ja selbst erst das Product jener himmlischen Offenbarung und Erleuchtung, wie selbe an deren Verfasser ergangen ist [2]).

Aber eben deßhalb muß auch jeder Einzelne dahin streben, daß jenes himmlische Licht in ihm erweckt werde, daß es, während es an und für sich in ihm nur „samenhaft“ vorhanden ist, sich in ihm verwirkliche und Gestalt gewinne, damit er so in seinem Innern unmittelbar aus der Quelle der göttlichen Offenbarung seine Erkenntniß schöpfen könne. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch sich von den äußeren Dingen in sich selbst zurückzieht und den Blick seines Geistes unverwandt auf sein Inneres richtet. Er muß den natürlichen Theil seines Selbsts gänzlich zum Schweigen bringen, muß alles Denken, alle Thätigkeit der Einbildungskraft, alle Bewegungen der Seele sistiren und „auf Gott allein merken,“ um so in reiner Passivität die Wirkung des göttlichen Geistes zu erwarten. Dann flammt plötzlich das innere Licht in heller Lohe in ihm auf; er fängt an zu predigen, zu prophezeien, zu lobpreisen; und oft wird selbst der Körper in diese innere ekstatische Bewegung verflochten, so daß derselbe in den heftigsten Zuckungen sich windet, und so Zeugniß gibt von der Kraft des Geistes, welcher den Menschen ergriffen hat. Was der Mensch in diesem Zustande innerlich sieht und äußerlich ausspricht, das ist eine Offenbarung des Geistes, das ist daher auch als von Gott gegebene Wahrheit anzunehmen und gläubig festzuhalten. Niemand kann ein Recht und eine Gewalt haben, die heilige Schrift auszulegen, als derjenige, welchen der göttliche Geist selbst auf dem eben beschriebenen Wege dazu ermächtigt und antreibt. Wo das nicht geschieht, ist Alles lauter Aberglaube und Abgötterei [3]).

Mit diesen Grundsätzen war das Schicksal der Philosophie

---

2) Barclaii Theologiae vere christianae apologia (Londini 1729) pag. XV sqq. — p. 112 sqq. — p. 309 sqq.

3) Ib. p. 295—310. p. XXII.

bereits entschieden. Sie verfiel der Proscription. Und zwar involvirt nicht bloß das Quäkerische System diese Proscription als nothwendige Folge, sondern die Quäker sprachen auch den gedachten Folgesatz mit aller Entschiedenheit aus. Die Philosophie beruht auf der natürlichen Vernunft, und diese vermag, wenn sie sich in die höheren Gebiete der Erkenntniß wagt, und nicht bei dem Alltäglichen, Empirischen bleibt, nur Irrthum und Apostasie zu erzeugen. Was bedarf der Diener des Wortes auch der Philosophie! Der wahre Wortsdiener ist nur derjenige, welchen der heil. Geist selbst innerlich dazu jeweilig aufruft, wenn er auch in den weltlichen Wissenschaften ganz unbewandert ist. Die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die Logik und Philosophie, sind dem wahren Diener des Wortes nicht bloß unnütz, sondern sogar schädlich. Denn war er vorher tauglich zum Dienste des Wortes, so wird er durch das Studium dieser Wissenschaften dazu untauglich, weil er sich andurch nur zu unnützer und thörichter Schwätzerei befähigt. In noch weit höherem Grade gilt solches von der scholastischen Philosophie und Theologie, welche ohnedieß nur das Heidenthum auf den christlichen Boden verpflanzten, und daher im eigentlichen Sinne als eine Erfindung des Teufels betrachtet werden müssen. Fort also mit aller Philosophie! Der christliche Glaube, das christliche Bewußtsein hat nicht bloß kein Interesse daran, sondern muß sie vielmehr als eine exotische Pflanze aus seiner Pflanzung auszureuten suchen[4]).

So war also in England die Philosophie vom religiösen Standpunkte aus in die Acht erklärt. Man wende nicht ein, daß solches ja zunächst nur von Seite des Quäkerthums geschah, das doch nur einen kleinen Bruchtheil der religiösen Parteischattirungen in England bildete. Denn, wie wir schon oben angedeutet haben, das Quäkerthum war nur die Blüthe jener religiösen Exaltation, welche im Laufe des siebenzehnten

4) Ib. p. XXI. und p. 258—262.

Jahrhunderts in England ihr Wesen trieb. Der finstere, widernatürliche Mysticismus, welcher die religiösen Parteien Englands durchdrang, und sie, wie gegen die katholische Kirche, so auch gegeneinander selbst wüthen machte, hat sich im Quäkerthum nur concentrirt, und in dieser seiner Concentrirung in ihm nur eine bestimmte theoretische Gestalt gewonnen. Die Stellung also, welche das Quäkerthum der Philosophie gegenüber einnahm, war implicite auch die Stellung aller anderen religiösen Parteien Englands zu ihr. Und wie hätte es auch anders sein können, nachdem die „reformatorischen" Lehren Deutschlands den Boden bildeten, auf welchem die englischen Secten erwuchsen, von diesem Boden aber die Philosophie principiell verbannt war! Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn späterhin auch die Methodisten, welche den verrückten Mysticismus der Quäker nachahmten, den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Offenbarung verwarfen und die Philosophie in die Acht erklärten. Gleiche Ursachen müssen immer gleiche Wirkungen hervorbringen. Solche religiöse Anschauungen, wie sie uns die englische Kirchengeschichte aufweist, konnten sich mit der Philosophie nicht vertragen und mußten daher mit innerer Nothwendigkeit zum Kampf gegen dieselbe fortschreiten.

Was that nun aber ihrerseits die Philosophie? — Sie wich vor dem Ansturme des religiösen Fanatismus zurück und räumte das Feld, auf welchem sie bisher ihre Lorbeeren gepflückt hatte, auf welchem aber der religiöse Fanatismus mit ihr nicht mehr zusammenleben wollte. Man hatte sie aus dem Gebiete der höheren idealen Erkenntniß ausgewiesen und sie auf den Boden der bloßen Empirie verwiesen. Sie gab dem Gegner nach und zog sich auf jenen Boden der reinen Empirie zurück, um hier in den Fluß einer neuen Entwickelung einzugehen. Auf diesem Boden wollte sie nun die Schätze der Erkenntniß heben, auf diesem Boden wollte sie, unbeirrt von den Forderungen und Ansprüchen der religiösen Parteien, unabhängig sich gestalten, um in vollkomme-

ner Autonomie dasjenige zu leisten, wozu man ihr religiöserseits die Befähigung abgesprochen hatte. Auf diesem Boden wollte sie aber auch die Waffen schmieden, um mit ihnen nun auch ihrerseits den Kampf zu beginnen gegen den Feind auf religiösem Gebiete, um Rache zu nehmen für die Unbill, welche ihr von Seite der Vertreter der Religion widerfahren, um die Grundvesten der geoffenbarten Religion zu untergraben und so, so viel an ihr war, den Einsturz des religiösen Gebäudes herbeizuführen. So wuchs dem religiösen Fanatismus in England in der aus dem Boden des Empirismus hervorkeimenden Philosophie ein mächtiger Gegner heran, und wenn jener vorher die Philosophie verächtlich von sich gestoßen und in die öden Räume der reinen Empirie hinaus verwiesen hatte, so hatte er nun alle Mühe, sich der Angriffe dieses mächtig gewordenen Feindes zu erwehren, und konnte nicht einmal, bei aller Mühe und Anstrengung, zu diesem Ziele kommen. Der aus dem Schooße der empirischen Pilosophie geborene Deismus, die an der Mutterbrust derselben Philosophie genährte und großgezogene Freidenkerei richtete die furchtbarsten Verwüstungen auf dem Felde der religiösen Meinungen in England an. Es war umsonst, sich gegen die deistischen und freidenkerischen Lehren auf die heilige Schrift zu berufen. Denn auf der Gegenseite trat man stets mit der Frage heran: Wer bürgt dafür, daß die heilige Schrift wirklich göttliche Offenbarung enthalte? — und die religiösen Parteien hatten auf diese Frage keine Antwort. So war zu allem Streite der religiösen Parteien untereinander auch noch der Streit mit der Philosophie gekommen, den man selbst principiell heraufbeschworen hatte, um die Lage der Dinge noch mehr zu verwickeln und zu verwirren.

Und indem die Philosophie in England die Bahn des reinen Empirimus betrat und den Stachel des Deismus und der Freidenkerei gegen die Religion ausstreckte, drang dieser Stachel auch in ihr eigenes Fleisch ein und brachte ihr eine Wunde bei, deren Heilung eine Unmöglichkeit war, und die

im Laufe der Zeit für die Philosophie selbst immer tödtlicher wurde. Aus ihrem Innern selbst gebar sie die Schlange, welche an ihrem Lebensmarke zehrte und ihrem Leibe alles Leben und alle Kraft entzog, so daß dieser endlich zerbröckelte und in Staub und Asche auseinander fiel. Es war der Scepticismus, welcher aus dem Entwickelungsgange der empirischen Philosophie Englands selbst hervorgehend, sein ätzendes und zersetzendes Gift seiner eigenen Mutter einträufelte und sie so dem Untergange weihte. Der äußere Kampf, welcher gegen die Philosophie von Seite der religiösen Parteien geführt wurde, konnte die Philosophie aus ihrem bisher innegehabten Rechtsgebiete vertreiben, und sie in die Bahn einer schiefen, ihrer innersten Natur widerstreitenden Entwickelung hineindrängen; aber er konnte sie nicht bewältigen. Der innere Kampf dagegen, welcher aus ihrem eigenen Schooße entsprang, der Feind, welcher von ihr selbst geboren, die Waffen gegen seine Erzeugerin richtete — der Skepticismus — der besaß die Macht, sie förmlich zu tödten; im Kampfe mit ihm mußte sie erliegen, seinen zersplitternden und zertrümmernden Schlägen konnte sie nicht Stand halten. Der Erfolg hat es bestätigt.

Die empiristische Philosophie wurde im Laufe des siebenzehnten Jahrhunderts in England begründet durch John Locke, nachdem schon vorher Baco von Verulum den Anstoß dazu gegeben hatte. Wenn letzterer in seiner „neuen Methode" das Princip aufgestellt hatte, daß es nur Eine Weise der intellectuellen Erkenntniß gebe, — die Induction, — und daß man daher bis jetzt mit Unrecht noch eine zweite Weise derselben angenommen habe, — die Demonstration; — so hatte er damit den Blick des forschenden Geistes ausschließlich auf die Natur, auf das Empirische hingewendet, und die sog. Naturphilosophie zum Centrum aller wissenschaftlichen Forschung gemacht. Diesen Gedanken nun nimmt Locke auf und verarbeitet ihn zu einem rein empirischen Erkenntnißsystem. Nicht zwei Quellen der Erkenntniß

stehen nach seiner Lehre dem Menschen offen: — die Erfahrung und Vernunft, — sondern es ist nur Eine Quelle, aus welcher er alle seine Erkenntniß schöpft: — die Erfahrung. Sensation und Reflexion, — äußere und innere Erfahrung, — sind der einzige Weg, auf welchem dem Menschen aller Stoff der Erkenntniß zukommt [5]). Aus dieser Wurzel entsprießen in ihm die „einfachen Ideen," welche das ganze Feld seiner Erkenntniß umspannen und erschöpfen. Sache des Verstandes ist es nur, aus diesen einfachen Ideen zusammengesetzte Ideen zu bilden, und von diesen dann endlich zu allgemeinen Ideen und Grundsätzen sich zu erheben. Doch nimmt die Realität der Erkenntniß in demselben Grade ab, als der Verstand von den einfachen zu den zusammengesetzten und allgemeinen Ideen sich erhebt. Die einfachen Ideen sind sämmtlich objectiv real, weil sie ja von den Dingen selbst in der Seele hervorgebracht werden, welche sich in diesem Processe rein leidend verhält. Die zusammengesetzten Ideen dagegen sind schon subjective Gebilde unseres Verstandes, und ihre objective Realität kann daher wenigstens nicht mehr mit der gleichen Sicherheit behauptet werden, wie die der einfachen Ideen. Ganz und gar aber muß die Realität abgesprochen werden den allgemeinen Ideen und den daraus resultirenden allgemeinen Principien. Denn die allgemeinen Ideen sind im Grunde nichts anderes, als allgemeine Benennungen, mit welchen wir eine Gesammtheit von ähnlichen Dingen bezeichnen. Die Zahl unserer Ideen ist nämlich so groß, daß es uns unmöglich ist, jede derselben mit einem eigenen Namen zu benennen. Dadurch werden wir veranlaßt, mehrere Ideen, welche eine Aehnlichkeit miteinander haben, in Eins zusammenzufassen und sie mit einem allgemeinen Namen zu benennen. Und das sind dann eben die allgemeinen Ideen. Sie sind daher etwas rein Subjectives und dienen nur zur leichteren Uebersicht über die besonderen Ideen. Und

5) Locke: An essay conc. hum. understanding etc. l. 2, c. 1, 2.

das Gleiche gilt daher folgerichtig auch von den allgemeinen Principien. Letztere sind mithin auch nicht die Grundlagen all unserer Erkenntniß; sie dienen nicht zur Erweiterung der letzteren, sondern bloß zur Ermöglichung einer geordneten Lehr-Methode [6]).

Die zusammengesetzten Ideen im Besonderen lassen sich auf drei zurückführen: auf die Idee der Substanz, ihrer Modi und ihrer Relationen. Wenn wir nämlich bemerken, daß mehrere einfache Ideen sich stets miteinander verbunden finden, so legen wir denselben Etwas unter, was sie trägt, und dieses Etwas nennen wir Substanz. Was aber dieses Etwas sei, wissen wir nicht. Ja wir wissen nicht einmal, ob dieses Etwas ein von den miteinander coexistirenden Qualitäten, denen wir es als Träger zu Grunde legen, Verschiedenes sei. Es ist ja im Grunde nur Etwas von unserem Verstande Gebildetes, und wir können daher keineswegs wissen, wie es sich damit in der Objectivität verhalte [7]). Die miteinander verbundenen und coexistirenden Qualitäten, denen wir als Einheitspunkt den Begriff der Substanz unterlegen, nennen wir dann in ihrer Beziehung zu dieser unbekannten Substanz die Modi derselben. Wenn wir endlich die einfachen Ideen aneinander halten und sie miteinander vergleichen, so resultirt uns hieraus der Begriff gewisser Relationen zwischen denselben. Zu diesen Relationen gehört insbesondere die Relation der Causalität. Wir bemerken nämlich, wenn wir auf unsere einfachen Ideen sehen, häufig, daß eine Erscheinung der anderen stets vorausgeht, und diese daher von der ersteren abhängig ist. Und indem wir solches bemerken, nennen wir die erstere Ursache, die letzte Wirkung. Wenn wir z. B. sehen, daß in der Substanz, die wir Wachs nennen, allzeit eine Flüssigkeit, die eine einfache Idee ist, welche vorher nicht in derselben war, durch Anwendung eines ge-

6) Ib. l. 2. l. 3. l. 4.

7) Ib. l. 2, c. 23, 2. 4.

wissen Grades von Wärme hervorgebracht wird: so nennen wir die einfache Idee der Wärme in Ansehung der Flüssigkeit im Wachse die Ursache der letzteren, und die Flüssigkeit selbst die Wirkung. Aus dieser Beobachtung bilden wir uns dann das allgemeine Princip der Causalität, welches jedoch, was seinen Werth für unsere Erkenntniß betrifft, auf ganz gleicher Linie steht mit den übrigen allgemeinen Principien [8]).

Aus einem solchen Erkenntnißsystem ließ sich offenbar für die Interessen der höheren Erkenntniß kein besonderer Vortheil ziehen. Ja es ist gar nicht abzusehen, wie unter solchen Voraussetzungen nur von einer höheren, idealen Erkenntniß überhaupt noch die Rede sein kann. Denn da alle und jede Erkenntniß nur Erfahrungserkenntniß ist, und das, was wir Vernunfterkenntniß nennen, nur als das Resultat gewisser Manipulationen gilt, welche der Verstand mit dem Erfahrungsstoffe bewerkstelligt: — wo soll da noch eine eigentliche ideale Erkenntniß herkommen? Wenn ferner der Begriff von Ursache und Wirkung nur aus der empirischen Beobachtung entspringt, daß eine Erscheinung oder vielmehr eine einfache Idee in unserer Erfahrung stets der anderen folgt, das Causalitätsprincip also keineswegs eine aprioristische, allgemeine und reale Bedeutung hat: was bleibt uns dann noch für eine Grundlage übrig, auf welche wir unsere Schlüsse auf eine erste, absolut übersinnliche Ursache alles in der Erfahrung Gegebenen bauen könnten! Darum ist denn auch bei Locke dasjenige, was wir ideale Erkenntniß nennen, in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Er hält zwar eine demonstrative Erkenntniß Gottes für möglich, weiß aber mit dem Begriffe der Unendlichkeit nur unter der Bedingung zurechtzukommen, daß er ihn in den Begriff einer rein potentialen Unendlichkeit auflöst, welcher in uns dadurch entsteht, daß wir Zahlen oder Grade in's Endlose aneinander reihen

8) Ib. l. 2, c. 26, 1.

oder vervielfältigen[9]). Er hält ferner zwar an dem Satze fest, daß die Seele eine immaterielle Substanz sei, glaubt aber nicht, daß dafür ein apodictischer Beweis geführt werden könne, da es ja wohl möglich sei, daß Gott auch der Materie die Kraft des Denkens beilege[10]). — Aber selbst diese mageren Ueberbleibsel idealer Erkenntniß, welche Locke noch stehen läßt, passen, wie gezeigt, nicht mehr in den Rahmen seines Erkenntnißsystems. Der Keim des Skepticismus ist zu offen in diesem System angelegt, als daß er einer aufmerksameren Prüfung zu entgehen vermöchte.

Und dieser Keim des Skepticismus wuchs denn auch in dem Maße, als das Locke'sche System von seinen Anhängern weiter entwickelt und auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Erkenntniß angewendet wurde, immer üppiger heran und wendete sich zuletzt vernichtend gegen das System selbst. Es war Hume, welcher offen mit der Fahne des Skepticismus gegen die englische Philosophie hervortrat und ihr den Vernichtungskrieg ankündigte. Wenn Locke das Causalitätsprincip auf dem Boden der reinen Empirie verpflanzt, und ihm dadurch seine ganze reale Bedeutung für unsere Erkenntniß entzogen hatte, so nahm ihn Hume hier beim Worte. Ja, sagt er, das Causalitätsprincip ist auf dem Boden der reinen Empirie entsprungen, und hat daher eine rein subjective Bedeutung. Indem wir uns nämlich erinnern, daß gewisse Ideen und die ihnen entsprechenden Gegenstände in unserer Erfahrung sich stets einander begleiten, betrachten wir ohne weiteres die einen als Ursache, die anderen als Wirkung, und schließen von den einen auf die anderen. Der Grund, warum wir dieses thun, liegt somit durchaus nicht in einer Forderung unserer Vernunft, sondern bloß in der Gewohnheit, welche wir in Folge des immerwährenden

---

9) Ib. l. 2, c. 17, 1 sqq.
10) Ib. l. 4, c. 3, 6.

Wiederkehrens ähnlicher Fälle contrahirt haben[11]). Ebenso verhält es sich mit der Nothwendigkeit, die in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung obwaltet. Gewöhnlich nimmt man in der Ursache eine Kraft an, deren Wirksamkeit die Wirkung nothwendig nach sich zieht. Aber wir haben gar keine Idee von Kraft und Wirksamkeit, weil wir keinen Eindruck aus der Erfahrung aufzuweisen vermögen, von welchem diese Idee kommen könnte, und daher kann auch die Nothwendigkeit der Verbindung, welche zwischen Ursache und Wirkung gedacht wird, nicht durch sie erklärt werden. Diese Nothwendigkeit gründet vielmehr bloß in der Neigung, welche die auf die Aehnlichkeit der Fälle sich gründende Gewohnheit in uns hervorbringt, von der Idee des einen Dinges zur Idee des anderen überzugehen, welche jenes gewöhnlich begleitet. Sie ist somit nur eine subjective Bestimmtheit unseres Gemüthes und darf nicht auf die Objectivität selbst übertragen werden. Kurz, wie die Begriffe von Ursache und Wirkung selbst Etwas rein Subjectives, auf bloßer Gewohnheit beruhendes sind, so verhält es sich auch mit der Beziehung der Nothwendigkeit, welche wir zwischen beiden denken[12]).

Daraus folgt nun aber sonnenklar, daß eine Erkenntniß von dem, was über alle Erfahrung hinausliegt, für uns ganz unmöglich ist. Denn wir könnten diese Erkenntniß doch nur gewinnen auf der Grundlage des Causalitätsprincips, insofern wir nämlich von den sinnenfälligen Erscheinungen auf eine über die Grenzen der Erfahrung hinausliegende Ursache dieser Erscheinungen schließen. Allein das Causalitätsprincip bildet keine Grundlage für eine objectiv giltige Erkenntniß, weil es, wie gezeigt worden, etwas rein Subjectives ist. So ist die Gotteserkenntniß ein für uns vollstän-

---

11) Hume (übersetzt von Jakob, Halle 1790), l. 1, p. 3, sect. 6. 7. 8. 13.

12) Ib. l. 1, p. 3, s. 12. s. 14.

dig verschlossenes Gebiet. Ebenso verhält es sich aber auch mit der Erkenntniß der Seele. Was wir in unserem Selbstbewußtsein wahrnehmen, sagt Hume, ist nur eine Reihe oder eine Sammlung verschiedener auf einander folgender Vorstellungen, welche miteinander durch gewisse Relationen vereinigt sind: — und dieses allein können wir daher verstehen, wenn wir von „Gemüth" oder „Seele" sprechen. Sowie wir weiter gehen, verwickeln wir uns in unauflösliche Widersprüche. Die Frage, ob die Seele eine Substanz sei, ist absolut unlösbar. Denn abgesehen davon, daß schon der Begriff von Substanz selbst ein rein subjectives Gebilde unseres Denkens ist, gründen sich alle Beweise für die Substantialität der Seele wiederum nur auf das Causalitätsprincip und sind daher schon an sich von gar keinem Werthe, weil dieses Princip, wie schon gezeigt, uns nicht berechtigt, über die Erfahrung hinauszugehen. Noch weniger läßt sich daher etwas ausmachen in Betreff der Immaterialität, der Geistigkeit, der Unsterblichkeit der Seele. Kurz, die ideale Erkenntniß fällt nach ihrem ganzen Umfange dem Skepticismus zur Beute[13]). — Aber noch mehr, selbst die Realität der rein empirischen Erkenntniß kann mit wissenschaftlicher Gewißheit nicht mehr festgehalten werden. Denn wir erkennen in diesem Bereiche mit Gewißheit einzig und allein unsere sinnlichen Vorstellungen. Sollten wir nun von diesem auf die sinnlichen Dinge selbst hinüberkommen, so vermöchten wir solches bloß dadurch, daß wir sagen, es müßten die sinnlichen Vorstellungen in uns eine äußere Ursache haben, und diese könnten bloß sinnliche Dinge sein. Aber wer sieht nicht, daß wir dabei wiederum auf das Causalitätsprincip uns stützen würden, welches doch für eine objectiv giltige Beweisführung gar keinen Werth hat? Die natürliche Gewißheit, welche wir von dem Dasein sinnlicher Dinge haben, rührt also nur daher, daß lebhafte Vorstellungen in uns die unwiderstehliche

13) Ib. l. 1, p. 4, s. 2. s. 5.

Neigung erwecken, sie für objectiv real zu halten. Das ist aber bloß Glaube, nicht Wissenschaft; beweisen läßt sich das Dasein der sinnlichen Dinge nicht; auf wissenschaftlichem Standpunkte fallen auch sie dem Skepticismus zur Beute[14]).

So war denn die englische Philosophie durch den Skepticismus vernichtet. Dem Angriffe, welchen dieser auf sie machte, war sie nicht gewachsen, und sie konnte ihm nicht gewachsen sein, weil er aus ihrem Inneren heraus selbst sich entwickelt hatte. Sie erlag unter den Schlägen dieses ihres selbstgeschaffenen Feindes, und ist von dieser ihrer Niederlage bis auf den heutigen Tag nicht wieder erstanden. Eine Philosophie gibt es in England bis auf den heutigen Tag nicht mehr. Der Begriff der Philosophie ist dort in dem Begriffe der empirischen Naturwissenschaften aufgegangen. Für eine Philosophie, welche die Resultate der empirischen Naturwissenschaften zur Grundlage nimmt, um auf derselben zu höherer, idealer Erkenntniß emporzusteigen, hat der moderne Engländer keinen Sinn mehr. Ausnahmen gibt es; aber sie sind wenig zahlreich. Das ist die Frucht des Kampfes, welchen die verflossenen Jahrhunderte in England gegen die Philosophie geführt haben. Ob diese Frucht anlockend ist?

Von England wenden wir uns herüber nach Frankreich.

---

14) Ib. l. 1, p. 4, s. 2.

XLIV.

C. v. Schäzler's „Neue Untersuchungen."

II.

Verhältnißmäßig liefert diese zweite Schrift Schäzler's wegen ihrer durchaus kritisch-polemischen Anlage nicht so viele positive Beiträge zur Fortentwickelung und Bereicherung der Theologie, wie die vorhergehende. Ihr größter Theil ist der Vertheidung und nachdrücklichen Geltendmachung des Inhaltes der letzteren gewidmet: nur die erkenntniß-theoretischen Fragen sind ganz neu hinzugekommen, und in der Gnadenlehre hat das Verhältniß der Gnade zur Willensentscheidung als solcher eine ausführlichere Erörterung gefunden. Aber auch bei diesen Gegenständen hat es der Rundung und Uebersichtlichkeit der Behandlung geschadet, daß die Arbeit in so kurzer Zeit vollendet, und der Plan mehr durch polemische Anlässe und Bedürfnisse, als durch ein objectives Princip dictirt wurde.

Das Ganze zerfällt in drei Capitel: I. Von der theologischen Lehrfreiheit. II. Die Kuhn'sche Gnadenlehre und ihre Vertheidigung (durch A. Schmid.) III. Glaube und Glaubenswissenschaft. Auf das erste werden wir bei Besprechung der Schmid'schen Gegenschrift zurückkommen, weil diese sich vorzüglich mit demselben befaßt.

§. 1. Die Uebernatürlichkeit der Gnade.

Das zweite nimmt die in „Natur und Uebernatur" thetisch und polemisch gemachten Aufstellungen über Zweck, Wirkungsweise, Nothwendigkeit und Wesen der christlichen Heilsgnade wieder auf. Den status quaestionis bei diesen

Punkten haben wir (Kath. 1865. II. S. 280 ff.) so einfach und klar als möglich darzulegen versucht. Hier kann ich nur auf Einzelnes hinweisen. Es handelt sich kurz darum, ob die Gnade den Willen bloß zum persönlich freien Gebrauche seiner natürlichen Vermögen anrege und hinneige, demgemäß nur moralisch auf seine Thätigkeit einwirke und nur durch und mit dieser Thätigkeit im Willen als eine habituelle Stimmung und Gesinnung sich festsetze — oder aber ob sie, das natürliche Vermögen des Willens bereichernd und kompletirend diesen zu übernatürlichen Leistungen befähige, daher ihn nicht bloß zu höherer Leistung moralisch anrege, sondern auch physisch zum Zustandekommen derselben beitrage, und somit als permanentes Capital auch vor und unabhängig von allem Vermögensgebrauch in Form einer übernatürlichen Beschaffenheit und Tüchtigkeit oder ruhenden Kraft (gratia habitualis, virtus infusa) im Willen und in der Seele überhaupt verbleiben könne und in der That verbleibe. Ersteres ist die Kuhn'sche, letzteres die Schäzler'sche Lehre.

Schmid war in thesi durchaus mit Schäzler einverstanden und konstatirt im Allgemeinen auch, daß Kuhn die entgegengesetzt irrige Lehre wirklich vortrage, suchte jedoch den Grundgedanken Kuhn's günstiger zu deuten und der anderen Auffassung näher zu bringen. Namentlich läugnete er die Entwickelungsphasen oder den Umschlag in der Kuhn'schen Lehre, die Schäzler behauptet hatte. Deßhalb weist Schäzler jetzt ausführlich nach, wie es sich mit diesen Entwickelungsphasen verhalte (S. 40 ff.), und zeigt, daß nach der frühern Phase bei Kuhn die Gnade überhaupt als das wesentliche Moment gegolten, wodurch der Uebergang a potentia ad actum bonum bedingt sei, jetzt aber von demselben nicht unbedingt zu jedem guten Gebrauch des Vermögens, sondern nur zu einem bestimmten besseren Gebrauch gefordert werde. So tief einschneidend dieser Umschlag in sich genommen erscheinen möge, indem die Gnade in Folge

derselben nicht mehr als ein debitum naturae in ordine ad finem naturalem, sondern schon in etwa zu einer übernatürlichen Leistung gefordert werde, so behauptet doch Schäzler, der Umschlag sei vom Standpunkte Kuhn's aus kein principieller, sondern nur eine verschiedene Anwendung seines Grundprincips: des Princips nämlich, daß die Gnade nicht die Vermögen unseres Geistes erhöhe, sondern nur den Gebrauch derselben unterstütze. Ein bloß verbesserter Gebrauch der Natur entspreche aber durchaus nicht der Erhabenheit der Gnade selbst, des christlichen Lebens und unserer übernatürlichen Bestimmung, weil er voraussetze, daß dem Geiste das Vermögen, die letztere zu erreichen, natürlich sei[1]).

Auch Schmid urtheilt, nachdem er alle möglichen Versuche einer bessern Interpretation der Kuhn'schen Doctrin in dieser Sache gemacht hat, doch zuletzt: „Wir sind mit Schäzler darin einverstanden, daß die einschlägigen Lehren Kuhn's weder den Begriff der Gnade als eines indebitum naturae im theologischen Sinne des Wortes, und noch weniger den Begriff der spezifischen übernatürlichen Gnade zu einer völlig exakten un-

1) Streng genommen hätte Schäzler in der Kuhn'schen Gnadenlehre drei Phasen unterscheiden müssen, in deren erster gerade eine strenge Scheidung des Natürlichen vom Uebernatürlichen geltend gemacht wurde (vgl. unten Anm. 6.). Die Schüler Kuhn's theilen sich in ihrer Auffassung seiner Lehre in die verschiedenen Phasen. Man vergleiche den Eifer Linsenmann's (in seinem „Bajus") gegen den status naturae purae, und die partieenweise vortreffliche Darstellung, welche Ruckgaber (Quartsch. 1868. II. 237.) von dem Unterschiede der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung gibt. Letzterer geht in der Betonung der Abgeschlossenheit und Selbstständigkeit des natürlichen Lebens als solchen so weit, daß er die Wunde der Natur zu leicht anschlägt und die Nothwendigkeit innerer Gnadenhülfe für die Erwerbung der natürlichen Sittlichkeit dem Wortlaute nach wenigstens läugnet (S. 252 f.), abgesehen davon, daß er mit Kuhn Eintritt und Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade von dem Spiele der natürlichen Freiheit allzusehr abhängig macht.

mißdeutbaren Aussprache gebracht haben." (Theol. Lit. Bl. 1866. S. 647).

Noch entschiedener gesteht er ein, daß bei Kuhn der Begriff der habituellen Gnade als solcher im Gegensatz zur actuellen fehle, und daß dieses im Angesichte der tridentinischen Lehre ein bedenklicher Irrthum, wenn auch nicht gerade ein förmlicher Verstoß gegen das tridentinische Dogma sei. Ueber den Gewißheitsgrad des innerlich inhärirenden und bleibenden Charakters der Rechtfertigungsgnade bei den getauften Unmündigen, wo er am reinsten in seinem eigenthümlichen Wesen sich kundgibt, hat sich zwischen Schäzler und Schmid eine etwas scharfe Controverse entsponnen, (Vgl. N. Unt. S. 309 ff. und Schmid W. u. A. S. 209 ff.) beide kommen jedoch darin überein, daß jener Charakter der Gnade eine ausgemachte Wahrheit ist. Sähe man bloß auf den Catech. Rom. (p. II. c. 2. q. 49.), so wäre die Frage rasch entschieden: denn dieser sagt ausdrücklich, das Tridentinum habe die Taufgnade als eine qualitas divina inhaerens in aller Form definirt. Nur die Skrupulosität der spätscholastischen Theologen, welche die Grenzen des Dogma's äußerst fein bemaßen, fand die fortdauernde Inhärenz in Form einer Beschaffenheit noch nicht ausdrücklich definirt: ein Beweis unter vielen, daß sie eines Veronius und Chrismann nicht bedurften, um über die Grenzen des Dogma's und der Meinung belehrt zu werden, vielmehr hätten diese beiden die Grenzen nicht so scharf ziehen können, wenn z. B. ein Suarez und Vasquez ihnen nicht den Weg gezeigt hätten.

Eine Folge davon, daß der innere Zustand der Gerechtigkeit bei Kuhn nicht als eine der Seele von Gott angethane Beschaffenheit, sondern als eine durch aktuelle Gnade vermittelte gottgefällige Gesinnung oder Willensrichtung erscheint, wie sie schon bei den Vorbereitungen der Rechtfertigung vorkommt, ist auch eine schiefe Auffassung der Rechtfertigung überhaupt. Die zu letzterer wesentlich mitge-

hörende Nachlassung der Schuld kann nämlich nicht schon in und durch jene gottgefällige Gesinnung von Gott konferirt werden; sie muß daher dadurch erfolgen, daß zu dieser Gesinnung die Imputation der Gerechtigkeit Christi hinzutritt. Daraus ergibt sich weiter, daß die innere Disposition und die äußere meritorische Ursache unserer Rechtfertigung — weil jene nicht durch die Infusion der übernatürlichen Qualität gekrönt wird, diese nicht neben jener eine andere der Seele immanente Frucht erzeugt — die Stelle der eigentlichen und „einzigen" (unica) formalis causa justificationis, wovon das Tridentinum redet, vertreten müssen, daß also die Formalursache der Rechtfertigung, wie Linsenmann im Sinne Kuhn's sich ausdrückt, aus „den beiden zu einem Begriffe verbundenen Momenten" der inhärirenden Gerechtigkeit und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi sich zusammensetzt. Beide Momente wirken dann zwar in Beziehung aufeinander, aber doch auch wieder nebeneinander, so daß die Rechtfertigung selbst (als effectus formalis) theils in einer Gerechtmachung oder Heiligung durch die restaurirende und belebende Kraft der Gnade, theils in einer so zu sagen bloß äußerlichen Gerechterklärung durch Imputation des Verdienstes Christi besteht. Gegen diese Lehre, welche Linsenmann sogar dem Tridentinum unterlegt, tritt v. Schäzler in der neuen Schrift noch entschiedener auf, als er es in der ersten gethan, und zeigt, daß nach dem Tridentinum die Zurechnung des Verdienstes Christi eben in der Eingießung des innern habitus justitiae, welcher zu der bereits vorhandenen gerechten Gesinnung noch erst hinzutritt, vollzogen wird und aufgeht, daß dieser habitus justitiae durch sich selbst nicht bloß die sündhafte Gesinnung, die schon vorher gehoben sein muß, sondern auch die Sünde als Schuld und Makel ausschließt und die Nachlassung derselben involvirt, daß also nicht die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern die durch sie als Verdienstursache mitgetheilte inhärirende Gerechtigkeit die unmittelbare und nächste Formal-Ursache der Aufhebung der Sünde ist (Vgl. N. U. 317—334).

Die Klarstellung der tridentinischen Lehre über diesen Punkt ist eine der scharfsinnigsten und gründlichsten Partien des ganzen Buches: sie ist der Commentar für die Worte des Römischen Katechismus (l. c.), welcher mit Berufung auf das Concil die Nachlassung der Schuld (deletio maculae) ebenso gut, wie die übernatürliche Verschönerung der Seele als die unmittelbare formelle Wirkung der divina qualitas animae inhaerens, der habituellen Gnade, bezeichnet. Insbesondere ergänzt diese Ausführung meine mehr exponirend und thetisch, als beweisend und polemisch gehaltene Darstellung jener Lehre (Myst. S. 593 ff.), wogegen letztere für solche, welche mit dem Fragepunkt noch nicht näher bekannt sind, zur leichteren Orientirung dienen dürfte. Ob die entgegengesetzte Auffassung, oder die unserige „Mangel an spekulativem Sinne" bekundet und nichts Anderes ist, als die ausschließliche und verzerrende Betonung eines wirklichen Momentes im kirchlichen Lehrbegriff" (Lit. Bl. 1867. Sp. 905.) wird der Leser unschwer beurtheilen können.

Schmid nur theilweise, mehr aber andere Referenten, resp. Apologeten der Kuhn'schen Lehre über die habituelle Gnade haben dieselbe mit der skotistischen parallelisirt, und die Sache so dargestellt, als handle es sich hauptsächlich um den reellen Unterschied der gratia sanctificans von der caritas habitualis, indem Schäzler mit St. Thomas denselben festhalte, Kuhn mit Alex. v. Hales, Skotus, Bellarmin ꝛc. ihn leugne. Dann freilich wäre die Kuhn'sche Lehre ganz unverfänglich. Aber die Frage liegt ganz anders. Kuhn leugnet die „Uebernatur" nicht bloß im specifisch-thomistischen Sinne, insofern sie eine Verklärung oder completirende Erhöhung der Natur des Geistes als der seinen Kräften und Vermögen zu Grunde liegenden substantiellen Beschaffenheit desselben ist: sondern auch in dem Sinne, in welchem die Scotisten eine „Uebernatur" annehmen, insofern nämlich unter letzterer eine Verklärung und Erhöhung der seiner substantiellen Beschaffenheit entsprechenden Vermögen des Geistes (die als der phy-

fische Grund und Quell seiner Lebensthätigkeit ebenfalls seine Natur genannt werden), nicht bloß ihres Gebrauches verstanden wird. Bei Schäzler drängte sich im Verlaufe der Darstellung freilich der erstere Begriff häufig vor, aber nur deßhalb, weil derselbe nach seiner Anschauung, wie in der Wirklichkeit, nur eine Vertiefung und Vervollständigung der letztern ist und sein soll, und allerdings das entscheidende Moment, wodurch die Lehre der alten Theologen von der Kuhn'schen sich unterscheidet, schärfer hervortreten läßt. (Vgl. N. Unt. S. 345 ff. meine Myst. a. a. O.)

§. 2. Kritik der Freiheitslehre Kuhn's.

Der Schwerpunkt des Capitels von der Gnadenlehre in Schäzler's neuester Schrift liegt jedoch in der weitläufigen Untersuchung über das Verhältniß der Gnade zur freien Willensentscheidung. Diese Frage betrifft nicht formell und ausschließlich die Gnade als übernatürliches Complement der Vermögen des Geistes, sondern den Einfluß, welchen Gott eben auf den wirklichen Gebrauch der Vermögen, sei es der natürlichen oder der übernatürlichen, übt. So sehr Kuhn im Allgemeinen die menschliche Freiheit betont, und, was Schäzler nicht genug hervorhebt, so sehr er durchgängig seine Intention kundgibt, dieselbe als eine wirkliche Wahlfreiheit gegenüber den Jansenisten zu behaupten, so haben doch seine Erörterungen über den Begriff derselben (Dog. 2. Aufl. I. S. 924 ff.) Manches, was denselben sehr zu trüben scheint. In seinem Eifer gegen die nackte Indifferenztheorie, die er mit Leibnitz irrthümlich den Scholastikern und besonders den Molinisten zuschreibt, und nach welcher der Wille auch ohne alle Spannung und Neigung zum Handeln, namentlich zum Guthandeln kommen könnte, schließt er sich an die extrem entgegengesetzte Leibnitz'sche Theorie an, nach welcher der Wille nicht bloß überhaupt einer Sollicitation zum Handeln bedarf, sondern auch der überwiegenden Sollicitation unfehlbar, aber freilich per contingens, folgt. Wie

Kleutgen an Leibnitz (Theologie der Vorzeit. 2. Aufl. S. 501 ff.), so kritisirt Schäzler an Kuhn diese Lehre als freiheitsfeindlich. Mir ist es in der Kuhn'schen Lehre immer auffallend gewesen, was Schäzler an diesem Orte nicht berührt, daß Kuhn diese Gefahr für die Freiheit selbst gefühlt und, um sie zu paralysiren, einen vollständigen Bruch in sein System hineingemacht hat. Kraft dieser Theorie nämlich gewinnt Kuhn Raum für eine gratia per se et ab intrinseco efficax, die seiner Meinung nach ganz der Lehre des heiligen Augustinus entspricht, wenigstens, so scheint es, mit der Auffassung der sogenannten Augustinenses übereinkommt. Um dieser Gnade aber die Unwiderstehlichkeit zu benehmen und denjenigen, welche sie nicht empfangen, die Möglichkeit des Heiles zu bewahren, macht Kuhn ihre Ertheilung abhängig von einer vorausgehenden sogenannten „aktiven Empfänglichkeit des Willens für dieselbe," in deren Herstellung der Wille unabhängig von ihr verfährt, und betrachtet diese Anschauung so sehr als die nothwendige Consequenz des katholischen Dogma's von der nach der Erbsünde noch übrig bleibenden und unter dem Wirken der Gnade erhaltenen Willensfreiheit, daß man ohne dieselbe auf den Standpunkt der Concordienformel zurückfallen müsse (d. Nat. und Uebernatürl. S. 81 ff.) Hiermit ist offenbar eingeräumt, daß der Wille, wenn er nicht schon vor dem Eintritt dieser Gnade selbstständig sich günstig für sie gestimmt hat, unter ihrem Einflusse nicht mehr mit voller Freiheit würde handeln können. Wenn er nun aber vor dem Eintritte dieser Gnade freier soll handeln können, muß dann nicht auch das allgemeine Princip fallen gelassen werden, daß überhaupt die Handlungen des Willens in den seiner Entscheidung vorhergehenden Neigungen schon präformirt seien, und wenn die Leugnung dieses Princips nach Kuhn gleichbedeutend ist mit der Leugnung der Nothwendigkeit vorhergehender Neigungen und der Abhängigkeit des Willens von denselben, fällt er dann nicht für einen Theil der freien Thätigkeit des Willens

zurück auf die Anschauung des von ihm so sehr perhorrescirten indeterministischen Freiheitsbegriffes? Mir scheint, indem er zwischen St. Augustinus und Pelagius, den Thomisten und Molinisten die rechte Mitte finden will, kombinirt er nur zwei Extreme, ohne sie wirklich in einem höheren dritten aufgehen zu lassen und zu verschmelzen. Wenn also Schäzler (S. 245 ff.) aus der allgemeinen Theorie Kuhn's über das Wesen der Willensfreiheit in ihrem Verhältnisse zu den vorhergehenden Neigungen Folgerungen herleitet, die einer Auflösung des wahren Begriffes der Freiheit gleichkommen, so scheint er damit insofern Recht zu haben, als diese Folgerungen hintennach nur durch eine offenbare Inkonsequenz suspendirt und andere Sätze aufgenommen werden, welche die Freiheit der Gnade gegenüber unmäßig überheben, und die vielgerühmte absolute efficacia ab intrinseco, welche die letztere nach Kuhn'scher Lehre haben soll, mehr als zweifelhaft erscheinen lassen.

Ueber die Lehre, daß die Ertheilung und Wirksamkeit der Gnade, um die Freiheit im Heilswerke unbenachtheiligt zu lassen, eine durch natürliche Kraft unabhängig von ihr hergestellte active Empfänglichkeit voraussetze, hatte Schäzler schon früher Kuhn zu Rede gestellt, und ihm gesagt, dieselbe sinke, statt „die nothwendige Consequenz des katholischen Dogma's" oder, wie Linsenmann sich ausdrückt, die „einzig rationelle" Auffassung desselben zu sein, tief unter die Molinistische Lehre herab, welche keine Abhängigkeit der Ertheilung oder der Wirksamkeit der Gnade von der vorausgehenden natürlichen Willensbeschaffenheit behaupte oder eine solche auch nur als zulässig betrachte. Kuhn hatte darauf geantwortet, daß er hoch über Molina stehe, weil nach diesem „der Ausgangspunkt des subjectiven Heilswerkes im menschlichen Willen liege" (Das Nat u. Ueb. S. 88 ff.) und überhaupt keine innere zuvorkommende Beeinflussung des Willens und seiner Entscheidung durch die Gnade stattfinde, kurz, weil seine Lehre nur eine „abstraktere, künstlichere Form des alten Semipelagianis-

mus" sei. Man sieht, daß es an starken Mißverständnissen und schweren Censuren auch in Tübingen nicht fehlt. Schäzler mußte die Molinisten gegen dieses Mißverständniß vertheidigen, obgleich auch er, wie uns scheint, nicht vollkommen und konsequent dem wirklichen Thatbestande der Molinistischen Lehre gerecht wird. Mit größerer Wärme und Entschiedenheit nimmt er sich indeß der Thomisten an, von deren Lehre Kuhn behauptet hatte, daß sie auf „den Standpunkt der Reformatoren zurückführe und der freien Selbstbestimmung des Willens keinen Raum lasse." Unter dem Titel: „Ehrenrettung des Thomismus" gibt er eine ausführliche quellenmäßige Darstellung der Lehre des heiligen Thomas selbst und seiner hervorragendsten Schüler, um zu beweisen, daß die unter dem Namen „praemotio physica" bekannte Lehre nicht nur nicht freiheitsfeindlich sei, sondern allein dem Sinne des heiligen Thomas und des Tridentinum, wie den Anforderungen einer gesunden und tiefen Theologie entspreche. Daran schließt sich dann eine weitere ausführliche Erörterung, worin eine Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes versucht wird.

§. 8. Schäzler's Darstellung und Vertheidigung der thomistischen *praemotio*.

Diese ganze Untersuchung hat jedenfalls das Verdienst, daß sie die in dem genannten Gegensatz sich bewegende Controverse allseitiger und gründlicher zur Darstellung bringt, als es seit langer Zeit geschehen ist, daß sie namentlich die tiefen und reichen Ideen, welche der thomistischen Anschauung zu Grunde liegen und in ihr den Molinisten gegenüber betont wurden, aus den Quellen entwickelt und der Schule, welche dieselben vertrat, die Achtung zurückerobert, welche sie aus Mangel an würdiger, wissenschaftlicher Vertretung seit langem nicht mehr genossen hatte. Aber der Verfasser scheint doch zu sehr für den thomistischen Standpunkt eingenommen und in demselben Verhältnisse zu antipathisch gegen den

molinistischen gestimmt, als daß es ihm gelingen könnte, beide Systeme nicht nur, was ihren Werth, sondern auch, was den Thatbestand der Doctrin betrifft, ganz objectiv und konsequent zu würdigen. Er gibt die Lehre der Thomisten in der reinsten, sublimirtesten Form, wie sie vom heiligen Thomas selbst niedergelegt und von den bedeutendsten Thomisten vorgetragen worden ist, aber mit allen Restrictionen und Verklausulirungen, welche die letzteren ihrer schrofferen Fassung beigeben, und so stellt er sie der molinistischen in der krudesten und krassesten Form gegenüber, ohne hier in gleichem Maße die Klauseln und Modificationen, selbst solche, die wesentlich im Systeme liegen und von Schäzler selbst anderwärts anerkannt worden, bei der Gegenüberstellung stets in Erwägung zu ziehen.

In der Weise, wie Schäzler bei „der Ehrenrettung des Thomismus" größtentheils aus dem heiligen Thomas die Lehre von der göttlichen praemotio darlegt (S. 87—125.; denn in dem hier beginnenden Excurs über das Tridentinum herrscht schon die schroffere Fassung vor), treten die Grundideen der letzteren schön und klar hervor, und obgleich die spätere schroffere Fassung oft genug hineinspielt, so ist sie doch so in Fesseln gelegt, daß, wenn die Thomisten niemals mehr und anders gesagt hätten, als es hier geschieht, nicht nur die Anklage auf förmliche Identität mit der calvinisch-bajanischen Freiheitslehre, sondern auch der Versuch, sie durch Urgirung der Consequenzen zu jener hinzudrängen, auf Seiten der Jesuiten ebenso unerklärlich, wie unberechtigt erscheinen müßte. Die wirkliche Lehre des heiligen Thomas erscheint hier nur als Commentar der Worte des römischen Katechismus (p. I. cap. 2. qu. 22.): Deus universa . . . . quae moventur et agunt aliquid, *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis* secundarum causarum efficientiam non impediat, *praeveniat* tamen. Gott wirkt nicht bloß auf den Willen durch Vorstellung eines Gutes, oder durch Anreizung, moralisch, sondern auch inner-

halb des von ihm abhängigen Willens, von innen heraus durch Anstoß (impulsus), physisch. Dieser Anstoß zum Handeln muß dem wirklichen Handeln ebenso gut vorausgehen, wie die Kraft und die Anreizung dazu. Der Wille handelt factisch nur unter dem Einflusse desselben, von letzterm getrieben und getragen, und seine in der Richtung desselben erfolgende Mitwirkung ist nicht blos sein eigenes Werk, sondern zugleich eine Frucht der dieselbe hervorrufenden und anregenden Bewegung von Seiten Gottes. Auch unter diesem Impulse behält der Wille das Vermögen, seine Mitwirkung zu versagen; nur ist es unmöglich, daß Gott unbedingt durch diesen Impuls den Willen zum Handeln bringen wolle und effectiv bringe, oder effectiv seinen ganzen bewegenden Einfluß auf den Willen ausübe, und dennoch der Wille nicht wirklich handle. Wo Gott nicht seinen ganzen bewegenden Einfluß geltend macht, geschieht das nur durch die Schuld des Menschen, der sich dem göttlichen Impulse entzieht, oder ihm ein Hinderniß in den Weg legt; und so ist es auch die Schuld des Menschen, und nicht Mangel an hinreichender Ausrüstung, wenn er das nicht thut, was er ohne den effectiven Einfluß Gottes nicht leisten kann. Das Alles ist gewiß schön und wahr.

Im Verlaufe der Entwickelung jedoch bleibt Schäzler bei diesem allgemeinen einfachen Gedanken nicht stehen; der Grundgedanke von der Nothwendigkeit einer physischen Vorausbewegung für, und dem Einflusse desselben auf das wirkliche Handeln, wie er beim heil. Thomas vorliegt, erhält in seiner Darstellung, wie in der der Thomisten, eine schroffere Fassung, die an sich nicht in ihm liegt. und die er mit den Thomisten gleichwohl ohne Weiteres und unwillkürlich als der einzig mögliche und ächte Ausdruck des Grundgedankens aufgreift und darstellt. Sie verstehen nämlich unter ihrer praemotio physica einen Anstoß des Willens, der, obgleich nothwendige Vorbedingung des wirklichen Handelns, nur da gegeben wird, wo es wirklich zum Handeln kommt, und alsdann aus eigener Kraft a priori die Entscheidung des Willens

involvirt, und auf diese praemotio übertragen sie dann, als wenn das selbstverständlich wäre, Alles, was sich zu Gunsten der praemotio überhaupt sagen läßt, ohne darauf zu achten, daß dieses Alles sich auch ebenso gut oder noch besser auch bei einer anderen Auffassung der praemotio zur Geltung bringen läßt. Ich kann in jener Fassung des Begriffes und noch mehr in diesem Verfahren nur eine Trübung des Grundgedankens erblicken, und will das in vier Punkten zeigen.

Erstens hat Schäzler mit den Thomisten Unrecht, wenn sie die *prae*motio physica schlechthin identisch nehmen mit derjenigen applicatio ad agendum, welche das wirkliche Handeln involvirt. Bei den unfreien Wesen fällt die applicatio ad agendum mit der actio selbst zusammen; bei den freien hingegen geht der effectiven Handlung ein Mittelzustand voraus, der nicht bloß als Vermögen zu handeln, sondern als eine Anbahnung der Handlung anzusehen ist: der aktuelle lebendige Reiz und Trieb zum Handeln; und in diesen Mittelzustand fällt eben die praemotio, die physische sowohl, wie die moralische, hinein, insofern es eben eine *prae*motio, eine Vorausbewegung zum freien Handeln ist, durch welche Gott darauf hinwirkt, daß die Handlung hic et nunc zu Stande komme. Dieser Mittelzustand ist in sich selbst eine Bewegung, die Gott allein bewirkt, aber im Verhältniß zur vollen Bewegung des Willens im freien Handeln ist es nur ein Impuls zur Bewegung, der an sich erfolglos bleiben kann und oft erfolglos bleibt. Es ist also ungenau gesprochen, wenn Schäzler die gratia sufficiens, welche eben Alles enthält, was der Selbstentscheidung des Willens vorhergehen muß, bloß als Vermögen zu handeln, nicht zugleich als eine Bewegung zum Handeln darstellt, und nur die gratia efficax als Impuls zum Handeln oder als praemotio auffaßt, und sich so gerirt, als ob der Wille, wenn nicht zu jener noch ein neuer Anstoß zum Handeln hinzukäme, auf eigene Faust, nicht auf Grund eines göttlichen Anstoßes

handeln würde, und somit sein Wirken nicht auf einen solchen Anstoß als die causa principalis zurückgeführt werden könnte und müßte. Aus den Grundsätzen des heiligen Thomas, wie Schäzler sie darlegt, folgt an und für sich nur, daß zu jeder guten Handlung, selbst auf natürlichem Gebiete, ein Anstoß von Seite Gottes nothwendig sei, nicht aber, daß derselbe da, wo er durchdringen soll, oder faktisch durchdringt, besonders geeigenschaftet sein müsse, da vielmehr der einfache Impuls eben dadurch in effective Bewegung übergeht, daß der von ihm getriebene und getragene Wille dem Ziele, wozu er hingetrieben wird, sich wirklich zuwendet. In der That drängt sich daher auch bei Schäzler und den Thomisten da, wo es gilt, die praemotio zu vertheidigen, diese Auffassung mehr oder minder vor; denn die doppelte Wahrheit, daß es ohne die praemotio nicht zum Handeln kommen könne, unter ihr aber die Möglichkeit der Unterlassung bleibe, läßt sich nur dadurch vollkommen klar stellen, daß einerseits die gratia sufficiens schon als Impuls aufgefaßt wird, der nur durch Entziehung der Cooperation des Willens nicht zur effectiven Bewegung fortschreitet, andererseits die praemotio, insofern sie dem Willen noch die Wahl des Gegentheils freiläßt, auf jenen Impuls beschränkt wird.

Auch der Umstand trübt zweitens die Klarheit der Auffassung bei Schäzler und den späteren Thomisten, daß sie nur die praemotio physica in ihrem Sinne als gratia adiuvans im Gegensatze zur gratia excitans gelten lassen und sich anstellen, als wenn ohne die Annahme jener praemotio der Wille sofort auf die an ihn ergangene Einladung, rein aus sich heraus, ohne höhere Hülfe sich in Bewegung würde setzen können. Denn abgesehen davon, daß der Wille auch moralisch durch den Reiz des Gegenstandes, wie zum Handeln geweckt, so auch zum und im Handeln unterstützt wird, beschränkt sich selbst das adiutorium physicum nicht auf jene praemotio. Einmal ist schon der in der gratia praeveniens liegende physische Impuls ein adjutorium, wodurch der Wille zum Handeln, wie angeregt,

so auch, wie das Segel vom Winde, gehoben und getragen wird; und zweitens wird bei den übernatürlichen Handlungen, und gerade nach thomistischer Lehre am Meisten, außer dem Anstoß noch eine Vermehrung und Erhöhung der physischen Kraft des Willens erfordert, welche ihrem Begriffe nach vorzüglich als adiutorium physicum in Betracht kommt. Diese beiden adiutoria gehen nothwendig dem eigenen Handeln des Willens voraus, sind also praeadjuvantia, und bilden die volle praeparatio voluntatis ad agendum; sie unterstützen, heben und kräftigen den Willen, noch ehe er handelt, damit er eben handeln könne und wirklich handle; effectiv beim Handeln helfen können sie natürlich erst dann, wenn der Wille, von ihnen getragen, wirklich zum Handeln fortschreitet. Man kann also nicht mit Schäzler sagen, wofern man keine praemotio im Sinne der späteren Thomisten, d. h. keinen neuen Anstoß zum Handeln über die gratia sufficiens hinaus zulasse, könne nicht von einer praeadiuvatio voluntatis füglich die Rede sein; vielmehr liegt eine solche wesentlich schon im Begriffe der gratia sufficiens, wenigstens in so weit, als durch sie dem Menschen die etwa weiter nothwendige, aber noch nicht aktuell konferirte Hülfe zur Verfügung gestellt ist. Mit dieser distinkten Erklärung der Vorausunterstützung des Willens fällt die ganze Interpretation des Tridentinums, welche Schäzler (S. 125 ff.) nach Lemos und Reginald zu Gunsten der schroff thomistischen Lehre gibt, daß die gratia adiuvans schon als Vorausunterstützung ebenso unfehlbar und nothwendig den Consens des Willens involvire und bewirke, wie sie denselben involvirt und voraussetzt, wo sie als actu helfende Gnade auftritt.

Drittens trübt es die Auffassung, daß durchgängig die Bezeichnungen per se, proprie et ab intrinseco bewegen, oder den Consens des Willens moralisch und physisch bewirken, und per se, proprie et ab intrinseco unfehlbar bewegen oder den Consens bewirken als gleichbedeutend genommen werden. Niemand kann bezweifeln, daß die Gnade durch sich selbst, durch ihre

innere Kraft und vom Innersten des Willens heraus den letzteren zum Handeln treibe, und, wofern dieser sich ihr nicht entzieht, zum wirklichen Handeln führe: aber das allein genügt auch, um jenen ersten Ausdruck zu verificiren. Dadurch, daß zur Ausführung der Bewegung noch der Consens des Willens erwartet und erfordert wird, der unter der antreibenden Gnade immerhin ausbleiben kann und eventuell wirklich ausbleibt, wird sie zwar von jenem Consens theilweise abhängig gemacht, aber der Consens bleibt dabei auch stets von dem vorausgehenden Impulse der Gnade abhängig, durch welchen er provocirt und getragen wird, und ohne welchen er nicht erfolgen kann. Der Wille greift nicht in die Bewegung als ein fremder durchaus selbstständiger Faktor ein, sondern als ein von der Bewegung bereits schon ergriffener. Ja, Schäzler selbst bemerkt gegen Kuhn, wenn die Bewegung, insofern sie von Gott ausgehend und in den Willen eintretend der Entscheidung desselben als moralischer (aber ebenso als physischer!) Impuls schlechthin zuvorkomme, die Entscheidung des Willens mit absoluter Unfehlbarkeit präformire und nach sich zöge, so würde die Freiheit der Entscheidung aufgehoben sein; um die Freiheit zu wahren, müsse die Entscheidung des Willens in der von Gott ausgehenden Bewegung bereits mit einbegriffen sein (S. 250.), und die letztere in „irgend einem Betracht" von der ersteren abhangen (S. 188 Anm.). Aber damit erscheint auch die Unfehlbarkeit der effektiven Bewegung von Seiten Gottes und ihrer Wirkung nur als infallibilitas consequens, und begreife ich daher nicht, wie er so oft die Unfehlbarkeit schon der Bewegung von Seiten Gottes, insofern sie dem Consens vorausgeht, und zwar in Folge ihrer inneren Kraft zuschreiben, und den letzteren in jener als bereits im Voraus gesichert betrachten kann. Wenigstens hätte ich hier erwartet, daß Schäzler, dem es doch so entschieden um Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes zu thun ist, diejenige Form des thomistischen Gedankens producirt hätte, welche, freilich etwas subtil, und von

den schroffern Thomisten vernachlässigt, doch in etwa geeignet ist, klar zu machen, wie die Gnade den Consens des Willens auch als vorausgehende unfehlbar involvirt, und doch zugleich denselben in etwa voraussetzt. Diese Erklärung beruht auf dem ächt thomistischen Princip: quod causae diversae rationis sunt sibi invicem causae, und lautet wie folgt: Der Wille consentirt nur insofern, als die Gnade, die ihn bereits ergriffen, auch bei ihm durchgreift; diese greift aber hinwiederum nur insofern durch, als der von ihr bereits ergriffene, getriebene und getragene Wille ihr Folge gibt, oder sich ihr nicht entzieht; so besteht eine wechselseitige Priorität des bestimmenden Einflusses der bewegenden Gnade in genere causae efficientis oder impellentis, und des sekundirenden Einflusses des Willens in genere causae materialis et disponentis, derart, daß man auf die Frage, woher stammt der Consens des Willens? sagen müsse, aus der den Willen beeinflussenden und bei ihm durchdringenden Gnade, auf die andere aber, warum unterbleibt er nicht, da die Gnade an sich nicht nothwendig den Consens zur Folge hat, antworten müsse, weil der von ihr afficirte Wille ihr Folge gibt. Zur Veranschaulichung gebrauchte man das Bild des Windes, der kraft seiner eigenen Energie durch ein von ihm selbst aufgedrücktes Fenster in ein Zimmer eindringt, weil nämlich hier das Durchdringen des Windes und das Aufgehens des Fensters sich wechselseitig bedingen. Dieser Auffassung, wie sie bei den Thomisten Alvarez, Johannes a St. Thoma, Goudin, Gotti vorkommt, haben sich auch manche Jesuiten angeschlossen, und einer von ihnen, der scharfsinnige Tiphanus hat sie in einer eigenen Schrift: de ordine deque priori et posteriori erörtert.

Viertens endlich ist in Bezug auf den Grund der unfehlbaren Wirkung der praemotio nicht genug unterschieden zwischen der Macht Gottes selbst, welcher Nichts widerstehen kann, und welche Mittel in Ueberfluß besitzt, um in jedem beliebigen Falle den Willen effectiv für ihre Zwecke zu stim-

men und sich den Erfolg zu sichern, und der Macht der einzelnen Gnaden oder Impulse, welche zwar immer an und für sich efficacia intrinseca geeignet sind, den Willen zur Cooporation zu bewegen, nach Umständen ihn auch moralisch unfehlbar forttreiben, aber das wirkliche Wollen darum nicht unfehlbar in sich selbst involviren müssen, um den unfehlbaren Erfolg der göttlichen Bewegung zu sichern und so Gott zum absoluten Herrn des menschlichen Willens zu machen. Mit der Leugnung der innerlich unfehlbaren Macht der Gnade ist so wenig die absolute Herrschaft Gottes über das menschliche Herz, wie dessen absolute Initiative im Heilswerke geleugnet, noch viel weniger die efficacia der Gnade als eine extrinseca im eigentlichen Sinne bezeichnet, als wenn sie entweder ihre bewegende Kraft von Außen empfinge, oder die Bethätigung derselben schlechthin durch einen von ihrem Einflusse durchaus unabhängigen Faktor bedingt würde. Dagegen ist es für den Bestand der Freiheit bedenklich, wenn ohne die äußerste Vorsicht die absolute Sicherheit des Erfolges ebensowohl der Einwirkung Gottes auf den Willen, wie seinem allmächtigen Willen gegenüber betont wird.

So sehr also auch nach der Darstellung Schäzler's die praemotio physica an sich ihrem Grundgedanken nach wirklich zu Ehren gebracht wird, und so sehr er, wie die besseren Thomisten des siebenzehnten Jahrhunderts, bemüht ist, zu zeigen, daß die schroffere Fassung keiner Forderung des katholischen Dogmas zu nahe trete und dasselbe nach allen Seiten hin wahre: so hat er damit doch nicht diese Fassung als tadellos und theologisch wie historisch gerechtfertigt erwiesen, und meiner Ansicht nach auch nicht dargethan, daß die freiheitsfeindlichen Folgen anders als durch Inkonsequenz aufgehalten werden konnten. Daß die Vertreter jener Auffassung wenig historischen Tact bewiesen, indem sie dieselbe in jener Zeit so sehr urgirten (S. 141.), und daß auch der Ausdruck praedeterminatio physica für praemotio eben nicht glücklich gewesen sei, räumt er selbst ein (S. 212.). Aber

die durch jenen Ausdruck signalisirte Färbung des Thomistischen Gedankens will er durchaus nicht nur als tadellos, sondern als die einzige ächte Theologie festhalten und vertheidigen; er findet daher die Molinistische Opposition sachlich durchaus unberechtigt und verfehlt, die Thomistische gegen den Molinismus dagegen in der Sache begründet und erfolgreich, und die Basis der Ausgleichung soll demnach nicht in der Mitte zwischen beiden Richtungen, sondern nur in der taktvoller gefaßten These der Thomisten genommen werden. Müssen wir ihm darin beistimmen?

§. 4. Die Molinistische Opposition gegen den Thomismus.

Handelte es sich bloß darum, daß Gott moralisch und physisch den Willen zu seiner eigenen Selbstbestimmung vorausbewege, auf das Zustandekommen der letzteren hinwirke und einwirke, nicht blos zur Erzeugung ihrer Frucht mitwirke, sondern auch sie selbst verursache, und zwar als causa principalis, und daß Gott bei dieser Verursachung nicht in der Weise von dem Verhalten des Willens abhängig sei, als wenn er dasselbe nicht ändern könnte, daß vielmehr der Wille in seiner Selbstbestimmung von dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade abhängig sei und nur unter ihrem Einflusse dieselbe vollziehen könne, — das sind die Forderungen, welche Schäzler im Namen der Thomisten an die Molinisten stellt —: so würden diese sofort dieselben annehmen, oder vielmehr erklären, das seien eben die Grundgedanken ihres Systems, die sie immer festgehalten hätten, die nur hie und da durch Ungeschicklichkeit des Ausdrucks oder Flachheit der Auffassung Einzelner oder Schärfung der Antithese verdunkelt worden seien, deren entschiedene Läugnung ihnen aber nur durch Mißverständniß oder Entstellung zugemuthet werden könne. Solche Mißverständnisse kamen von Seiten der Thomisten häufig vor, wenigstens ebenso oft, als von Seiten der Molinisten über die thomistische Lehre, aus dem einfachen Grunde, weil die Controverse

sich auf der Spitze einer Messerschneide bewegte, auf der beide Theile nicht zusammenstehen konnten, und der eine den anderen bei der Bekämpfung nothwendig weiter, als dieser zugeben wollte, auf die andere Seite drängte. Die Protestationen der Thomisten gegen die Mißverständnisse ihrer Lehre hat Schäzler sorgfältig angemerkt, nicht ebenso die der Molinisten; sonst würde er nicht gesagt, resp. angedeutet haben, nach ihrer Lehre wirke Gott auf die menschliche Willensentscheidung bloß moralisch ein, wie der Teufel es auch vermöge, oder er bewege den Willen nach ihnen nur ex parte objecti, nicht auch ex parte potentiae durch Hebung und Anstoß desselben, oder die Heilsthätigkeit sei nicht, auch insofern sie Werk der Menschen ist, von Gott selbst herbeigeführt und bewirkt, und darum auch nicht in sich selbst, auch insoferne sie von der Freiheit ausgeht, übernatürlich (S. 205 ff.). Ich citire dafür nur den einen Ripalda, dessen unbefangenes Urtheil über die Orthodoxie der Thomisten Schäzler öfter erwähnt, der aber auch ein ganzes Register von Mißverständnissen und Entstellungen der Molinistischen Lehre angeführt hat, und Ripalda gehört überdies eher zu der laxern Seite der Molinisten, als zu der strengern[2]). Höchstens hätte er sagen dürfen, wenn nicht

2) Unter Anderem sagt Ripalda: Alvarez et alii nobis adscribunt, sententiam, cooperationem arbitrii non esse referendam in Deum tanquam in causam magis praecipuam physice efficientem ipsius, facientemque, ut velimus et agamus. Etiam haec est manifesta impostura; sanctissimum enim omnibus nobis est ipsam arbitri determinationem revocandam in Deum, tanquam in causam principalius efficientem ipsius, quia illam efficit Deus tum per habitus supernaturales, tum per seipsum immediate, tum, meo et aliorum judicio, per ipsam gratiam excitantem, tum etiam per ipsam activitatem voluntatis, quae non est omnino naturalis, sed obedientialis ac subdita elevationi ipsius, neque ea exercetur, nisi opportune et congrue excitante et praemovente auxilio gratiae, quod in eam determinationem ab arbitrio obtinendam destinatur a Deo, atque adeo facit, ut arbitrium propria activitate velit et agat, ut uberius

zugestanden werde, daß die Gnade vi intrinseca als motio praevia unfehlbar die Cooperation im Gefolge habe, dann

---

exponemus alibi. Itaque solum negamus determinationem arbitrii adscribi Deo tanquam causae physice praedeterminanti, non vero ut causae principalius efficienti ipsius determinationis. (de ente supern. lib. V. disp. 113. sect. 6. n. 32.) Interessant dürfte es auch sein, zu wissen, in welcher Weise die Jesuiten in den Congregationen de aux. ihre Stellung und den Stand der Controverse charakterisirten. Als ihnen das Wort über die Lehre der Thomisten gegeben worden war, fixirte in ihrem Namen Bastida folgendermaßen die Frage:

Dico 1. nec esse, nec fuisse, nec posse esse controversiam inter nos: an Deus sua efficaci gratia *praevenienti moveat voluntatem ad actus supernaturales vere et active proprie*, salva humana libertate.

Dico 2. controversiam nostram non esse, an Deus sua efficaci gratia moveat voluntatem ex parte objecti solum, an etiam *ex parte potentiae*. Nam omnes concedimus, Deum efficaci gratia non solum movere voluntatem, quia illam per modum objecti repraesentati allicit, sed etiam quia tanquam vera causa efficiens producit, in voluntate ipsa *directa et reali actione* affectiones quasdam supernaturales, quibus illam elevat, corroborat et constituit in ratione principii attrahibilis (ut ita dicam) ab objecto supernaturali, quando sibi per supernaturalem illuminationem proponitur. Est tamen in hoc maxime advertendum, inter has duas motiones illam supernaturalem, quae se tenet ex parte potentiae, esse magis necessariam. Nam nunquam fit actus supernaturalis voluntatis, nisi moveat Deus voluntatem ex parte potentiae ad illum; saepe tamen contingit, Deum non movere proprie ex parte objecti ad supernaturalem actum voluntatis.

Dico 3. nostram controversiam non esse *de physica efficientia gratiae* et perperam confundi physicam efficientiam actus voluntatis cum physica praedeterminatione ad illum. Nam, ut dixi, dum vocem „physica praederminatio" declararem, longe diversas significationes habent voces ipsae: physica praedeterminatio et efficientia physica. Imo si attente res perpendatur, praedeterminare ad actum non est efficere actum, nec ad genus causae efficientis id pertinet; praedeterminare enim est afficere subjectum et ita affi-

müßten konsequent die eben genannten Sätze mit angenommen werden. Das wäre aber eben zu beweisen gewesen, und er hat es in Folge seiner eigenthümlichen Anschauungsweise

---

cere, ut, postquam sic affectum est, maneat adactum et quasi constrictum ad id, ad quod determinatur.

Dico 4. non de quacumque determinatione Dei nostram esse controversiam. Haec conclusio constat ex dictis declarando verbum „praedeterminatio." In primis enim certum est, non esse controversiam de determinatione in actu secundo seu concomitante, qua Deus cum voluntate ad actum secundum simul concurrit; haec enim potius condeterminatio, quam physica praedeterminatio dicenda esset . . . . . Nec de quacumque praedeterminatione in actu primo est quaestio, sed de illa praedeterminatione, quae fit a Deo in voluntate creata actione transeunte et in ipsa tanquam in subjecto recipitur et a qua denominatur determinata intrinsece per modum subjecti.

Dico 5. tandem controversiam nostram non esse de nomine „physica praedeterminatio" vel „physice praedeterminare" (de qua tamen quid sentiamus, suo loco dicemus) de voce enim parum causamus, si in re ipsa convenire contingat. —

Patres Praedicatores dicunt gratiam efficacem consistere in entitate ejus essentiae et naturae, ex qua tam necessario sequatur voluntatis consensus, ut impossibile sit illam in voluntate poni et voluntatis consensum non sequi, implicetque contradictionem simul in voluntate conjungi hanc entitatem cum dissensu vel cum carentia consensus. —

Nos vero definitioni sacri Concilii Tridentini (ut credimus) adhaerentes, qua decrevit, posse arbitrium abjicere gratiam, quam recepit, illique dissentire, si velit, dicimus, nullam esse gratiam praevenientem, ex cujus entitate tam necessario sequatur consensus, ut cum illa conjungere dissensum vel carentiam consensus, in arbitrii potestate non sit. —

Uebrigens will ich durchaus nicht behaupten, daß alle Molinisten, besonders Molina selbst, immer auf der rechten Linie hielten; Viele gaben auch manche gediegene Elemente der Thomistischen Doctrin Preis, und ich glaube, die Thomistische Opposition sei wenigstens insofern als providentielle Fügung anzusehen, als sie die Gegner zu größerer Vorsicht zwang.

mehr vorausgesetzt als bewiesen. Er hat also auch nicht bewiesen, daß die molinistische Lehre in ihrer wahren Gestalt durch die Thomisten mit Recht bekämpft worden sei.

Ebenso wenig hat er andererseits die wissenschaftliche Bekämpfung der Lehrform der gegen Molina aufgetretenen Thomisten damit als unberechtigt erwiesen, daß die letzteren, geschweige denn der heilige Thomas selbst, alle häretischen oder bedenklichen Consequenzen von ihrer Lehre ausdrücklich ausschlossen. Denn das ist eben hier die Frage, ob die energische und scharfe Betonung der innerlich unfehlbaren Wirksamkeit der Vorausbewegung, wie sie durch die praedeterminatio physica ausgedrückt wurde, mit den Verklausulirungen und Restriktionen, die Schäzler und die Thomisten dazu machen, sich vertrage, ob sie nicht, konsequent durchgeführt, diese Restriktionen ausschließe, oder ob nicht vielmehr, sobald man mit diesen vollen Ernst mache, ihr selbst die Spitze abgebrochen wird. Es fragt sich, ob eine solche praemotio, welche z. B. Gonet definirt als: actio Dei, quae voluntatem humanam, *priusquam ipsa se determinet*, ita ad actum movet *insuperabili virtute*, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere, so lange sie im Willen besteht, noch eine wahre Möglichkeit des Gegentheils übrig lasse, und ob, da dieselbe als allgemein und absolut nothwendig zu jeder Willensbewegung ausgegeben wird, ohne dieselbe noch eine wahre Möglichkeit, das Gute zu thun, vorhanden sei. Das läugneten die Jesuiten, und die milderen und verständigeren Thomisten, welche ihren Argumenten redlich standen, gaben das auch in so fern zu, als sie der These die Wendung geben: der Wille könne mit jener praemotio, so lange sie bestehe, den Dissens nicht verbinden, aber wohl den Eintritt derselben verhindern und ihren Fortbestand eventuell wirklich suspendiren; er könne auch andererseits jener praemotio zum Handeln nicht entbehren, aber durch sein Verhalten der gratia sufficiens gegenüber entweder dieselbe herbeiführen (besonders durch Gebet), oder wenigstens eine Bedingung setzen, in

Folge welcher Gott von der gratia sufficiens zur Collation der efficax fortschreiten werde.

Aber mit dieser Restriction, replicirten die Jesuiten, sei in die insuperabilis virtus der praemotio eine Bresche geschossen, und die absolute Nothwendigkeit derselben zu jedem über die gratia sufficiens hinausschreitenden Verhalten des Willens aufgegeben. So z. B. Suarez de aux. effic. c. 30. Wir werden sogleich sehen, wie Schäzler selbst unwillkürlich den Standpunkt der spät-thomistischen Fassung aufgibt, und damit den Beweis liefert, daß derselbe einen mehr künstlichen, als natürlichen Boden hat, und in der Vertheidigung nur dadurch haltbar ist, daß man jeden Augenblick auf den mit den Gegnern gemeinschaftlichen Boden herabsteigt. Es geht ihm dabei ähnlich, wie es nach der oben von uns gemachten Bemerkung Kuhn mit seiner gratia ab intrinseco efficax gegangen ist; nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß Kuhn die Freiheit rettet durch ein von aller übernatürlichen Gnade unabhängiges natürliches Verhalten des Willens, wovon die Ertheilung und Wirksamkeit der gratia ab intr. efficax abhange, Schäzler aber durch ein unter dem Einflusse der gratia sufficiens stehendes, durch sie ermöglichtes und getragenes, von ihr abhängiges Verhalten des Willens.

§. 5. Die Heiligen über die Wirksamkeit der Gnade.

Um nämlich den Streit auf eine erkleckliche und erquickliche Weise zu schlichten, appellirt Schäzler von den stürmischen Disputationen der Schulen an die ruhige, gotterleuchtete Sprache der Heiligen. Der Standpunkt der großen heiligen Geisteslehrer, welche uns die Kirche zu Führern auf den Wegen des geistlichen Lebens gegeben hat, sagt er (S. 226.), sei auch der Standpunkt, von wo aus der thomistisch-molinistische Gegensatz, und was noch viel dringender sei, die theologische Krankheit der Gegenwart — geheilt werden müsse. Daß die auctoritas sanctorum in der Theologie von großem Gewichte sei, und mehr,

als gewöhnlich geschieht, berücksichtigt werden müsse, wird man leicht zugeben. Ob sie aber so entschieden gegen die Molinisten und für die Thomisten sprechen, wie Schäzler meint, möchte sehr zu bezweifeln sein, und zwar schon deßhalb, weil in den letzten Jahrhunderten eben der Jesuitenorden verhältnißmäßig die meisten Heiligen und bewährten Geisteslehrer gehabt hat. In der That, was die hh. Ignatius, Theresia, Franz von Sales über gewisse außerordentliche Gnadenwirkungen sagen, welche eine heilige Gewalt über den Willen üben und ihn so gefangen nehmen, daß er an kein Entrinnen denken kann, werden die Molinisten ohne Schwierigkeit zugeben und erklären können; aber da es eben Affectionen sind, welche der Seele von Gott angethan werden und den Willensentschluß nach sich ziehen, so wird ihre die Willensentscheidung bindende Gewalt eben auch nach Thomistischer Lehre die libertas contrarietatis mehr oder minder abschwächen; oder wenn auch in solchen Zuständen die Gnade nach Thomistischer Weise wirkte, so wirkt sie nach der Darstellung der genannten Heiligen in den anderen gewöhnlichen Zuständen eben anders, nicht gefangennehmend, sondern mehr abwartend und gehenlassend; jene außerordentliche Gnade ist folglich nach ihnen nicht nothwendig, um überhaupt zu wirken, wie die Thomistische gratia efficax. Der heilige Franz von Sales war überdies, wie Schäzler selbst einräumt, bezüglich der ewigen Vorherbestimmung durchaus mit Lessius einverstanden. Da nun aber bei letzterem die Auffassung der ewigen Vorherbestimmung zum Heile wesentlich mit seiner Auffassung der Bestimmung des Willens durch die Gnade zusammenhängt und ohne die letztere nicht denkbar ist, so möchte sich sein Votum auch in dieser Beziehung ungleich mehr zu Lessius, als zu den Thomisten neigen. Gewiß würde der Heilige, dem die Prädestinationslehre des Lessius gerade wegen ihrer suavitas und ihrer Angemessenheit mit der göttlichen Barmherzigkeit gefallen hatte, vom praktisch-ascetischen Gesichtspunkt dessen Gnadenlehre nicht

der schroff-thomistischen nachgesetzt haben, wie es Schäzler sehr nachdrücklich thut (S. 213 ff.). Ja der heil. Alphonsus sagt ausdrücklich in der von Schäzler (S. 227.) citirten Schrift „Das Concil von Trient“ (Regensb. 1847. Italienisch: Contra gli eretici pretesi riformati n. 9.), daß er nach dem schroff thomistischen Systeme, wonach bei allen Akten, auch beim Gebete, zur gratia sufficiens, damit der wirkliche Akt zu Stande komme, noch ein weiterer (nicht in der Hand der Menschen stehender) Impuls nothwendig sei, nicht wisse, wie er einen wahren Akt der Hoffnung machen solle, da derselbe nicht nur von Seiten des Menschen, sondern auch von Seiten Gottes nur ein bedingter würde sein können. Demnach erklärt der heilige Alphonsus, wo er sein eigenes System aufstellt: wenn man zur actuellen, effectiven Beobachtung der göttlichen Gebote eine gratia per se et ab intrinseco efficax als nothwendig und wirklich annehme, wie er selbst es in der That annimmt, dann müsse zur Rettung der vollen Freiheit und Heilsbefähigung aller Menschen durchaus für die aktuelle, effective Setzung einer Reihe von Akten, namentlich zum Gebet, die Nothwendigkeit dieser Gnade geleugnet und eine andere Gnade angenommen werden, die nicht ab intrinseco efficax sei. Merkwürdiger Weise erklärt Schäzler (S. 228.), er bekenne sich in allen Stücken zu der Lehrausführung der heiligen Theologen, und sie sei eben ächt thomistisch. Also wäre auch nach den Thomisten ihre gratia ab intrinseco efficax nicht zu jeder heilsamen Willensthätigkeit, nicht zur effectiven Verwirklichung aller guten Akte erforderlich? Meines Wissens machen die Thomisten diesen Unterschied nicht, und können ihn konsequent nicht machen, da sie die Nothwendigkeit jener gratia efficax aus dem allgemeinen Grunde ableiten, daß der kreatürliche Wille ohne vorausgehende Applikation zum wirklichen Handeln von Seiten Gottes überhaupt nicht handeln, ja nicht einmal sich entscheiden könne. Indem also Schäzler die Lehre des heiligen Alphonsus unterschreibt, muß er das spät-thomistische System im Prinzip aufgeben, oder

dasselbe in einer Weise modifiziren, daß seiner ganzen Polemik gegen die Molinisten, Lessius insbesondere, die Spitze abgebrochen wird.

Der heilige Alphonsus gibt uns noch eine andere Erwägung an die Hand, die schwer ins Gewicht fällt, jedoch hier nur kurz erledigt werden kann. Er legt nämlich (l. c. Nr. 141.) bei seiner gratia per se efficax das Gewicht mehr auf ihre moralische Wirksamkeit vermittelst der Motive, für deren Einfluß sie den Willen stimmt, als auf den physischen Anstoß zum Guten, und sie ist eben bei Schäzler überhaupt zu sehr in den Hintergrund getreten. Die moralische Kraft und Wirksamkeit kann geringer und größer sein, während die physische in der streng thomistischen Lehre sich immer gleich bleibt. Jene äußert sich anders bei den Menschen in statu naturae integrae, anders in statu naturae lapsae, letztere nicht; jene macht daher wechselnde, sogar kontradiktorische Aeußerungen über die Sicherheit ihres Erfolges möglich, wie sie beim heiligen Augustinus vielfach vorkommen und von den strengen Thomisten nicht erklärt werden können. In der berühmten Stelle: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur, welche Schäzler (S. 177.) als locus classicus für die thomistische gr. eff. citirt, redet der heilige Augustinus nur von der spezifischen Wirksamkeit der Gnade, die dem *homo lapsus* als solchem nothwendig ist und zu Theil wird, im Gegensatze zu derjenigen, welcher der Mensch vor dem Falle bedurft hätte, und zwar in der Art, daß nicht sie für den Willen unbesiegbar und indeclinabilis ist, sondern den schwachen, aber bereits guten Willen zu einem invictissimus, indeclinabilis und inseparabilis macht der Begierlichkeit gegenüber, welche den gefallenen Menschen vom Guten zurückhält oder abzieht, und welcher er sonst erliegen müßte; sie enthält das apostolische: velle quidem adicet mihi perficere autem non invenio, und die vires

afficasissimae, die sie verleiht, liegen nicht in einem Compliment des physischen Vermögens des Geistes, sondern in der Stärke der Erweckung und Anreizung des Willens der Begierlichkeit gegenüber. Die daneben von Schäzler citirte Stelle (haec gratia a nullo duro corde respuitur) stellt hingegen die Gnade dem widerspenstigen Willen gegenüber, den sie erweichen kann und soll und unfehlbar erweichen wird, wenn Gott es unbedingt will, wie auch die Molinisten einräumen. Die durch Gebet erlangte gratia per se efficax beim heil. Alphonsus ist die erstere, die gratia infirmitatis, und daß von ihr die Wirkung a priori unfehlbar zu erwarten ist, unbeschadet der Freiheit, ist um so sicherer, als das im Gebete bereits hervortretende Verlangen durch die Erfüllung von Seiten Gottes nicht in Zweifel gestellt, sondern gesichert werden kann und soll. Man könnte sie auch gratia cooperationis nennen, weil durch sie die thatkräftige entscheidende Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung zum Guten und bei der Beharrlichkeit im Guten zu Stande kommt; als solche kommt sie aber lege ordinaria nicht wie die praeveniens aller Cooperation von Seiten des Menschen zuvor, da sie gerade durch das Gebet impetrirt werden soll. Daß sie auch unabhängig von der bereits vorausgesetzten Velleität die Cooperation mit moralischer Unfehlbarkeit involvire, ist zwar an sich möglich und auch vom heil. Alphonsus angenommen, aber in lege ordinaria nicht vorauszusetzen.

Die Appellation an die Heiligen fällt also durchaus nicht einzig zu Gunsten des einseitig thomistischen Standpunktes aus, vielmehr erweist sich dessen spezifische Doctrin, wenn sie nicht sehr vorsichtig vorgetragen wird, gerade vom praktisch-ascetischen Gesichtspunkte als nicht sehr empfehlenswerth. Eine befriedigende Ausgleichung der Gegensätze hat Schäzler meiner Meinung nach nicht erzielt, weil er zu viel auf Seite des einen steht; aber er hat auch factisch gezeigt,

wie leicht man bei allseitiger Entwickelung des einen in den anderen umschlägt.

§. 6. Schlußbemerkungen über die Molinistisch-Thomistische Controverse.

Bei der forcirten Betrachtung des Wechselverhältnisses zweier so innig ineinander verflochtenen Faktoren war es kaum anders möglich, als daß verschieden geartete und gebildete Geister die rechte Mitte verfehlten und über das Ziel hinwegschossen. Auf jeden Fall waltet in der Unfehlbarkeit des göttlichen Wirkens hier ein durch menschliche Begriffe nicht adäquat zu erfassendes Doppelgeheimniß ob, ein Geheimniß der göttlichen Macht und ein Geheimniß der göttlichen Erkenntniß; bei den Thomisten ist letzteres durch ersteres, bei den Molinisten ersteres durch letzteres aufgelöst, beide aber haben das übrig gelassene damit nur desto dunkeler gemacht. Der heil. Thomas hatte mit seinem richtigen Takte die Frage nicht so forcirt und auf die Spitze getrieben, wie seine Schüler, und darum auf dieselbe in dieser Fassung wohl keine so bestimmte Antwort gegeben, wie Schäzler meint, und so konnten beide Theile sich auf ihn berufen. Was er lehrt, lehren beide im Grunde gemeinschaftlich. Ich selbst habe eine Aussöhnung der Gegensätze auf augustinisch-thomistischem Boden versucht (Myst. §. 99 ff.), die, wenn keinen andern, so doch den Vorzug haben dürfte, daß sie nicht aus Voreingenommenheit für eines der beiden oder vielmehr irgend eines der bestehenden Systeme hervorgegangen ist. Ich habe dabei besondere Rücksicht auf den wesenlichen Unterschied genommen, der zwischen der göttlichen Bewegung auf natürlichem und übernatürlichem Gebiete besteht und gerade in der verschiedenen Weise des physischen Einflusses, den Gott auf den Willen übt, sich kundgibt: was bei Schäzler hier nicht in dem Maße, wie man es von seiner Grundanschauung aus erwarten sollte, geschehen zu sein scheint.

Die Furcht, daß auch sein Begriff der gratia efficax

oder vielmehr die scharfe Betonung desselben Vielen überspannt erscheinen möge, wird nicht ganz ungegründet sein; weniger gegründet dagegen ist die andere Furcht, daß dasjenige, was im thomistischen Systeme wirklich zur Wahrung der lieblichen Majestät der Gnade dient, heutzutage noch von derjenigen Schule, welche der von ihm unmittelbar bekämpften modernen Richtung entgegengesetzt sei (d. h. von der jesuitischen), anerkannt werden möge. Daß eine relative Verflachung der philosophisch-theologischen wissenschaftlichen Anschauung unter den Jesuiten seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts um sich gegriffen hatte, das räumen wir ihm unbedenklich ein; die Gefahr dazu lag schon theilweise in der freieren Stellung zum heil. Thomas, der leichteren Accommodation an andere ältere oder neuere Richtungen des Denkens und den kühneren, zuweilen (wie bei Molina und Vasquez) etwas kecken, kritischen Geiste, der sich von Anfang an bei ihnen hervorthat. Aber sie selbst sind es auch wieder, die sich seit zwanzig Jahren aus jener Verflachung erhoben, und die der thomistischen Speculation im Großen und Ganzen in der öffentlichen Meinung die Achtung zurückerobert haben, die ihre gebornen und erblichen Vertreter ihr nicht hatten erhalten können. Und was die erwähnte Gefahr betrifft, so haben ihre Ursachen, bes. die freiere Stellung zum heiligen Thomas, lange Zeit hindurch auch sehr Vieles Gute herbeigeführt; sie haben die wissenschaftliche Thätigkeit lebendig erhalten, die thomistische Doctrin mit den von anderen Richtungen erworbenen Schätzen bereichert und in mancher Beziehung eine zeitgemäße Fortbildung derselben erzielt, während die Dominikanerschule eben durch zähes und exclusives Festhalten an Substanz und Form der überlieferten Lehre verhältnißmäßig bedeutend weniger für die Verbreitung und Fortbildung der Wissenschaft geleistet und im vorigen Jahrhundert, wo den Jesuiten der Geist der thomistischen Speculation mit der Form abhanden kam, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, eben auch nur die

todte Form gerettet haben. Gleichwohl mögen die gegenwärtigen Jesuiten und ihre wissenschaftlichen Bundesgenossen die an sie gerichtete Mahnung Schäzlers wohlwollend aufnehmen, daß sie den großen Thomisten des ersten Säculums nach dem Concil von Trient, z. B. einem Bannez, Johannes a St. Thoma, den Salmanticensern ihre volle wissenschaftliche Bedeutung zuerkennen, und ihnen mit größerer Achtung entgegen kommen, als sie durch die traditionelle Opposition zuweilen zu thun geneigt sind.

§. 7. Schäzler gegen die theol. Erkenntnißlehre Kuhn's.

Das dritte Capitel der Schäzler'schen Schrift handelt von dem Glauben und der Glaubenswissenschaft, vorzüglich wieder im Gegensatze zu den betreffenden Lehren Kuhn's. Was die kritische Seite dieser Abhandlung betrifft, so habe ich schon früher bemerkt, daß Schäzler hier die Lehre Kuhns theilweise überspannt, die in seinen Grundsätzen enthaltenen Consequenzen zu kategorisch als Bestandtheile seiner Lehre hinstellt, oder doch einzelne unklare, mißverständliche Sätze zu sehr auf die Spitze treibt. Seine Kritik sucht hier, wie bei keinem anderen Gegenstande, die ganze Lehre Kuhn's über die religiöse Erkenntniß mit rücksichtsloser Strenge förmlich aufzureiben. Aber auch nirgendwo war Schäzler so sehr zur Unerbittlichkeit provocirt, wie hier, wo Kuhn eine nicht minder scharfe und schroffe Kritik an der Lehre des heil. Thomas und der gesammten Scholastik geübt, und Ansichten, die höchstens auf Duldung Anspruch machen können, als die allein mit der christlichen Lehre übereinstimmenden erklärt hatte (Vgl. z. B. die S. 419. und 496., 505., 538., 543., 544.[3]) angezogenen Urtheile Kuhn's). Nirgendwo

3) Hier sagt Kuhn Dogm. S. 714.: „Wenn der heil. Thomas die letzte Consequenz seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes gezogen hätte, so würde er mit Hegel gelehrt haben, das religiöse Gottesbewußtsein im Glauben sei zwar wahr, aber nicht das wahre. Nur seinem religiösen

ist auch der Gegensatz, in welchem sich die Kuhn'sche Lehre zu der scholastischen befindet, entschiedener als hier, wo Kuhn selbst ihn so unumwunden ausspricht, z. B. in der Lehre von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes, von der Unmittelbarkeit des Glaubens, von der inneren Unfehlbarkeit (und bei einzelnen Momenten der Uebernatürlichkeit desselben), von den eingebornen Ideen und dem letzten Grunde der Vernunftgewißheit u. s. w.[4]). Da aber der Widerspruch Kuhn's gegen die scholastische Lehre großentheils auf Mißverständnissen beruht — die freilich bei einigen Punkten sehr hartnäckig festgehalten werden; da über viele der einschlägigen Punkte aus der Zeit der Controverse keine eingehenden bestimmten Erklärungen vorliegen — woran übrigens die Eigenthümlichkeit des sogen. spekulativen Denkens, das den spitzen Distinktionen abhold ist, nicht den kleinsten Theil der Schuld trägt: so steht zu hoffen, daß bei einer zukünftigen Erörterung von seiner Seite Vieles sich aufklären werde.

Die geeignetsten Anknüpfungspunkte für eine günstigere Auffassung der theologischen Erkenntnißlehre Kuhn's liegen gerade in seiner frühesten Schrift über diesen Gegenstand („Glauben und Wissen mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart." Tüb. 1837), die Schäzler gar nicht, soviel mir erinnerlich, berücksichtigt hat; sonst würde

Geist, seinem unerschütterlichen Glauben verdankt es der heil. Thomas, daß er solches nicht gelehrt." Das Register solcher Aeußerungen ließe sich aus andern Gebieten noch vermehren. So ist z. B. die entschiedene Lehre des heil. Thomas und aller Scholastiker: Deus uno actu vult se et alia für Kuhn und andere Kritiker ein Stein des Anstoßes, hinter dem man Pantheismus wittert.

4) Jedem, der die Kuhn'sche Dogmatik gelesen hat, muß es sehr naiv vorkommen, wenn er versichern hört (wie z. B. im Bamberger Pastoralblatt Nr. 82.), Kuhn werde „demnächst die Uebereinstimmung seiner Gnadenlehre mit der des heil. Thomas wiederholt beweisen." Auch die Uebereinstimmung der oben citirten Verdicte über den heil. Thomas mit dessen eigener Lehre?

er wahrgenommen haben, daß die ursprüngliche Tendenz der Kuhn'schen Theologie gerade auf strenge Scheidung des Uebernatürlichen vom Natürlichen ausging[5]) und in den spätern Schriften die Spuren dieser Tendenz leichter herausgefunden und stärker betont haben. Sie ist gerade zu Gunsten der subjectiven und objectiven Uebernatürlichkeit des Glaubens gegen den Hegel'schen und den Hermesischen Rationalismus einerseits und gegen den Bautain'schen Irrationalismus andererseits gerichtet, und mit einer so wohlthuenden Klarheit und Frische, mit so großer Pietät gegen die Kirche und Milde gegen die Personen geschrieben, daß wir nur wünschen können, sie möge nach Inhalt und Form ihrem Verfasser das Vorbild geblieben sein für seine späteren Auseinandersetzungen mit anderen in seinen Augen extremen Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Die in seinen philosophischen Grundsätzen wurzelnden, aber erst später durch consequentere Entwickelung und Ausprägung derselben, sowie durch die Reibung mit der ihm entgegentretenden Erneuerung der scholastischen Theologie schroffer hervorgekehrten fehler- oder mangelhaften Anschauungen über die Uebernatürlichkeit des Glaubens und die natürliche Kraft der menschlichen Vernunft sind hier durch richtigen theologischen Takt noch zurückgedrängt und gebunden[6]). Nur ein Punkt ist bei der Mittelstellung,

5) Der Anhang jener Schrift über die Entwickelung des menschlichen Bewußtseins Christi, ist zwar auch hier nichts weniger als supernaturalistisch gehalten.

6) Es ist ganz auffallend, wie weit die Entwickelung seiner philosophischen Grundsätze ihn von seinem früheren Standpunkte vertrieben und in der Gnadenlehre in die seinen theologischen Instinkten so zuwiderlaufende Bahn gelenkt hat, auf welcher wir ihn in der Abhandlung von der Gnade 1853 wiederfinden, und die er principiell bis in die neueste Zeit hinein nicht verlassen hat. Die Variationen, durch die er später die Harmonie zwischen seinem Glauben und seinem Wissen herzustellen versuchte, waren nur die unausbleibliche Folge dieser Forcirung von philosophischen Grundsätzen, die nun einmal mit der Theologie sich schlecht vertragen, und die, weil aus der specifisch moder-

die Kuhn jenen extremen Richtungen gegenüber einnehmen will, schon entschieden verfehlt: die Behauptung nämlich, daß es keine natürlich-rationelle Vermittelung zwischen der Vernunft und dem Glauben gebe; um wirksamer gegen Hermes vorgehen zu können, macht er damit Bautain ein Zugeständniß, welches die Kirche letzterem nicht machte.

Bei diesem Punkte will ich etwas verweilen, einerseits, um zu beweisen, daß der Apologet Kuhn's im „Theologischen Literaturblatt" (1867. Sp. 909), wie ich im vorigen Artikel behauptete, hier nur Staub aufgewirbelt hat, andererseits, weil bei demselben die Wissenschaft ebenso sehr interessirt ist, wie der Glaube, und Schäzler durch Klarstellung desselben beiden entschieden einen Dienst geleistet hat. Kuhn lehrt (Dog. 2. Aufl. S. 262 ff.): „Die denkende Vernunft kann von sich aus als objective Vernunft, unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen, die Offenbarung als Thatsache gar nicht erkennen, geschweige mit voller Evidenz nachweisen. Sie erkennt nur die Möglichkeit einer Offenbarung. Die apologetischen Beweise, die wir willig anerkennen und deren Werth wir vollständig [?] würdigen, sind keine philosophischen, sondern theologische Beweise gemäß dem Princip der fides quaerens intellectum, sie gehen vom Glauben aus und führen zur Erkenntniß des Glaubens: credo ut intelligam. Diese unsere Anschauung stimmt auch allein (!) mit der christlichen Lehre überein[7])." Und warum? Weil nach christlicher Lehre „die Aufnahme der Offenbarung im Glauben und ihre hierdurch bedingte Kraft zum ewigen Heile eine göttliche Gnade ist, eine Lebenserfahrung, die der Mensch

---

nen Philosophie entnommen, auch rascher und stärker zu den Irrthümern derselben hindrängen, während es bei den Grundsätzen des heil. Thomas sechshundert Jahre bedurfte, bis Kuhn kam und sagte, sie führten zum Hegelianismus.

7) Das gesperrt Gedruckte von mir unterstrichen.

nur an der Hand Gottes machen kann." Wie hieraus folgen soll, daß die Vernunft durch Constatirung der Offenbarungsthatsachen nicht nur nicht den Glauben erzeugen, sondern auch nicht zum Glauben hinführen und den Weg bahnen könne und solle, ist schwer zu begreifen. Jedenfalls ist diese Folgerung so wenig allein mit der christlichen Lehre übereinstimmend, daß letztere vielmehr verlangt zu sagen (Entscheidung gegen Bautain Nr. 5 u. 6.): Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae *conducit*, und zwar dadurch, daß ratio cum certitudine *authenticitatem* revelationis Judaeis per Moysen et Christianis per Jesum Christum *factae* (sohin „die Offenbarung als Thatsache") *probare valet*. Und daß ein solcher vorgängiger und vorbereitender Beweis des „factum divinae revelationis" zur Vernünftigkeit des Glaubens nothwendig sei und in seiner Weise „stringent" sein könne, geht daraus hervor, daß Pius IX. in der Encyclica vom 9. Nov. 1846 es als Pflicht der Vernunft hinstellt, divinae revelationis factum diligenter inquirere, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, von dem Beweise selbst aber sagt, er enthalte Argumente, quibus humana ratio luculentissime *evinci* omnino debet, und weiterhin erklärt, daß die Vernunft splendidissimis hisce aeque ac *firmissimis* argumentis *clare aperteque cognoscit*, Deum eiusdem fidei auctorem existere. So argumentirt Schäzler gegen die obige Kuhn'sche Conclusion, und da meint der genannte Apologet Kuhn's: Bei Schäzler seien „viele Dinge möglich!" Ist der Beweis durch falsche Auslegung der kirchlichen Documente erschlichen? Oder fällt das Resultat nicht gegen die wirkliche Kuhn'sche Lehre aus? Lehrt nicht die Kirche, daß der Beweis für die Thatsache der Offenbarung vor und abhängig vom Glauben durch die Vernunft erbracht werden könne und müsse, und lehrt nicht Kuhn, daß ein solcher Beweis nicht erbracht werden könne und müsse? Ja oder nein; das ist die Alternative, und wenn Schäzler sich „von der Kuhn'-

schen Anschauung überhaupt keine klare Vorstellung macht," dann hätte der Apologet sie ihm geben sollen. Statt dessen sagt er uns: „Was Kuhn sagen will, ist nur dieses, daß die apologetischen Beweise zwar im Stande sind, den Glauben an die Offenbarung positiv und negativ in der vollendetsten Weise zu rechtfertigen" (auch unabhängig vom Glauben selbst, nicht bloß „aus dem Glauben" heraus? auch so, daß der noch nicht Gläubige von der Grundlage des Glaubens, der Thatsache der Offenbarung auf dem Wege der Vernunft überzeugt wird und einsieht, daß es unvernünftig sei, nicht zu glauben? das ist die Frage); „nicht aber denselben zu einem reinen, den Glauben selbst überflüssig machenden Wissen umzugestalten, weil die Offenbarnng in Jesu Christo nicht der natürlichen, sondern der übernatürlichen Ordnung angehört." Als wenn, wie insinuirt wird, Schäzler mit Hermes das letztere bejahte und die Kuhn'sche Leugnung als censurirt ausgäbe! Niemand perhorrescirt die Auflösung des Glaubens in ein solches Wissen mehr als Schäzler, und hierin gibt er Kuhn ausdrücklich Recht (S. 506.). Schäzler leugnet nur, daß eine solche Auflösung des Glaubens in ein ihn überflüssig machendes Wissen eben daraus folge, daß man als Vorbereitung zum Glauben ein sicheres Wissen um die Offenbarungsthatsache für möglich und nothwendig erkläre, als wenn man damit, wie Kuhn (l. c.) sich ausdrückt, „das übernatürliche Motiv des Glaubens (nach Art der Hermesianer) ersetze." Und leugnet er das mit Unrecht? Sind etwa die logischen Gründe, womit ich beweise, daß die Auctorität Gottes für eine Wahrheit einstehe, mit dieser Auctorität selbst, welche sie mir nahe bringen, identisch? Oder ist etwa die Vernunftüberzeugung, die ich als Resultat des Beweises der Thatsache der Offenbarung gewinne, darum, weil es eine gewisse (nicht einmal eine im vollen Sinne des Wortes evident gewisse) ist, der Art und dem Grade nach schon so erhaben, daß ich mit Hülfe der Gnade mich nicht mehr über sie erheben kann, um meine Vernunft in der veritas prima,

welche sie mir nahe bringt, ruhen zu lassen? Weist sie mich nicht vielmehr auf die willige rückhaltlose Unterwerfung unter die göttliche Auctorität und den über alles Geschaffene hinausfliegenden Anschluß an die veritas prima als auf etwas Höheres hin, was die Vernunft von mir fordert, aber nur die Gnade leisten kann? Hat Schäzler nicht im Gegentheil darin, daß man die übernatürliche Gewißheit des Glaubens so leicht durch eine natürliche verdrängt zu sehen fürchtet, gerechten Anlaß zu glauben, daß man von dieser Uebernatürlichkeit, so sehr man sie betont, doch nicht hoch genug denkt? Liegt ein ähnlicher Anlaß nicht darin, daß Kuhn so oft den übernatürlichen Gottesglauben mit dem natürlichen in bedenklicher Weise zusammenstellt, oder jenen in seiner Bedeutung gefährdet glaubt, wenn nicht auch die natürliche Gotteserkenntniß auf Glauben statt auf Beweis gegründet werde? (Vgl. N. Unt. S. 419 ff.)

Weiter kann ich mich in's Detail der controvertirten Fragen nicht einlassen; der erörterte Punkt ist wichtig und folgenschwer genug, um erkennen zu lassen, daß eine einschneidende Kritik der Erkenntnißlehre Kuhn's am Platze war, und daß diejenige, welche Schäzler vorgenommen, eine ernstere Erwägung verdient, als der genannte Recensent ihr hat zu Theil werden lassen.

§. 8. Schäzler gegen die Erkenntnißlehre Kleutgen's.

Ich bemerke nur noch, daß Schäzler auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre in zwei wichtigen und interessanten Punkten, welche den Ursprung und das Wesen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß betreffen, mit Kleutgen sich auseinander setzt. Beide Erörterungen sind so ruhig und würdevoll gehalten, daß man nur wünschen kann, das ganze Buch wäre so geschrieben; beide liefern auch erkleckliche Beiträge zur Fortbildung der Theologie.

Die erste behandelt die Frage, ob im Glaubensact „der Beweggrund des Glaubens in natürlicher Weise, aber mit

übernatürlichen Kräften erkannt und für wahr gehalten werde," resp., wie Schäzler die Frage wiedergibt, „ob das Wissen vor dem Glauben, wenigstens insofern die Gnade darauf einwirke, seine Ursache sei." Kleutgen hatte sie mit Lugo bejaht (Theol. d. Vorz. III., 519 ff.), Schäzler verneint sie, weil die Göttlichkeit und Uebernatürlichkeit des Glaubens verlange, daß das göttliche Motiv desselben nicht bloß durch höhere Kräfte, sondern auch in ganz anderer Weise im Glaubensacte ergriffen werde, als es sich auf dem Wege des Denkens darbietet und aufgefaßt wird (S. 513—520.). Seine Gründe scheinen mir gut gewählt und glücklich[8]) ausgeführt; ob sie aber bei Gegnern durchschlagen werden, kann ich nicht beurtheilen, da ich immer dieselbe Ansicht (mit einigen Modificationen) gehalten und vertheidigt habe[9]).

Während Kleutgen hier ob einer der Kuhn'schen extrem entgegengesetzten Ansicht bekämpft wird, glaubt Schäzler in Bezug auf die Entstehung der natürlichen geistigen Erkenntniß ihn nicht genug von Kuhn entfernt. Kleutgen nimmt nämlich im Gegensatze zu Kuhn keine eingebornen Ideen an, er läßt vielmehr alle Ideen erst durch den intellectus agens, die dem Geiste natürliche ideenbildende Kraft, aus den sinn-

8) S. 527 wird jedoch das Zeugniß des Suarez (de gr. l. 2. c. 5.), für die Lehre, daß der actus fidei secundum substantiam, non secundum modum übernatürlich sei, nicht ganz richtig und dann zu stark urgirt. Secundum modum heißt da nicht bloß: „nach der Weise des Entstehens," wie Schäzler wiedergibt, sondern zugleich: in Bezug auf eine bestimmte Seinsweise des Actes im Gegensatz zu seinem specifischen Wesen (s. Suar. l. c. cass. 6.); alsdann heißt aber das communis in schola theologorum nicht „übereinstimmende Lehre aller Theologenschulen," sondern nur: „verbreitet unter den Theologen;" denn c. 4. hatte Suarez die Schulen und Theologen aufgezählt, welche in dem erklärten Sinne seine Lehre leugneten. Ueberdies ist auch die gewiß sehr schöne Lehre, daß die übernatürlichen Akte von den natürlichen sich nothwendig im motivum formale unterscheiden müsse, was den Grad der Gewißheit betrifft, zu stark betont.

9) „Natur und Gnade" S. 178 ff. und Kath. 1863. S. 276 ff.

lichen Vorstellungen, welche ihm den bestimmten Inhalt nahe bringen, erzeugen; aber er will dabei, wie Schäzler (S. 415.) ihn auffaßt, die sinnliche Vorstellung auch nur insofern betheiligt wissen, als sie dem intellectus agens den Typus vorhält, wonach, und eine Anregung gibt, worauf hin dieser dann durch sich selbst für das Erkenntnißvermögen die geistigen Vorstellungen erzeugt. Schäzler meint nun, in diesem Falle verhalte sich der sinnliche Eindruck nur wie eine causa occasionalis, resp. eine bloße Anregung für die Erzeugung der geistigen Vorstellung; der Geist zeuge also eigentlich die Ideen aus seinem eigenen Fond, ohne von außen befruchtet zu werden, oder sich befruchten zu lassen, was der Lehre von den eingebornen Ideen nahe führe und dem heil. Thomas durchaus widerspreche; denn eine eigentliche Befruchtung des Geistes durch die sinnlichen Eindrücke heische nothwendig eine Einwirkung der letztern auf den Geist. Da nun aber anderseits das Sinnliche als solches auf das Geistige nicht einwirken könne, so müsse, um dieses zu ermöglichen, das geistige Licht des intellectus agens erst auf die Sinnenbilder verändernd einwirken, und durch diese Veränderung oder Verklärung sie befähigen, auf das Erkenntnißvermögen zurückzuwirken und in ihm die Ideen zu erzeugen. Indessen glaube ich, daß Schäzler die Ansicht Kleutgens zu sehr forcirt hat, indem er sie mit der Suarez'schen ganz zusammenwirft, ohne die versöhnende Mittelstellung genug im Auge zu behalten, welche Kleutgen zwischen der Auffassung des Suarez und der der Thomisten zu gewinnen sucht (Philos. d. Vorz., S. 126—127.).

Freilich läugnet Kleutgen, daß das Licht des intellectus agens auf die Sinnenbilder so wirke, daß es in ihnen eine solche innerliche Veränderung hervorbringe, kraft welcher sie selbstständig auf das Erkenntnißvermögen zurückwirken und dasselbe befruchten könnten. Nicht aber läugnet er darum jede Einwirkung des intellectus agens auf die Sinnenbilder, auch nicht jede Einwirkung der letztern auf das Er-

kenntnißvermögen; in der Sache räumt er ein, daß sie gewissermaßen als Werkzeug vom intellectus agens in Dienst genommen und beeinflußt werden, und unter seinem Einflusse zur Erzeugung der Ideen mitwirken, wozu aber nach dem Begriffe der werkzeuglichen Ursache keine innere Veränderung, sondern nur eine Verbindung derselben mit der causa principalis nothwendig ist. Ferner würde er auch keinen Anstand nehmen, die Sinnenbilder nicht so sehr als Vorbild, welches im Erkenntnißvermögen kopirt wird, denn als causa quasi materialis gelten zu lassen, wie es auch der heil. Thomas thut (bei Sch. S. 470: magis quodammodo materia causae, quam totalis et perfecta causa intell. cognitionis). Nun aber liegt es im Begriffe der zeugenden Kraft, daß das Material, welches sie verwendet, in ihrem Dienste auch activ zum Zustandekommen des zu Erzeugenden mitwirke und dessen Inhalt bestimme; in sich selbst verändert wird jedoch die causa materialis nur dann, wenn sie, was hier nicht zutrifft, als Bestandtheil in das Erzeugte aufgenommen wird. Somit haben auch nach der Auffassung Kleutgens die Sinnenbilder nicht bloß einen anregenden, sondern auch einen befruchtenden Einfluß auf das Erkenntnißvermögen: die Ideen sind dem Geiste weder wesentlich eigen, wie bei Gott, noch ihm von seinem Ursprunge an mitgegeben oder eingegossen, wie den Engeln, noch schöpferisch aus seinem Innern hervorgebracht auf bloßen äußern Anlaß hin, noch ihm rein angethan von den äußern Dingen, wie die sinnliche Empfindung, noch durch bloße technische Verarbeitung der Sinneneindrücke gewonnen, nach Locke, sondern durch seine eigene geistige Macht aus und durch die Sinnenbilder wahrhaft gezeugt, oder vielmehr dem Erkenntnißvermögen zu dessen Befruchtung eingezeugt, welches hinwiederum im Erkenntnißacte sie ausgebiert. Die Analogie der Zeugung für die Befruchtung des Erkenntnißvermögens scheint mir die Sache am besten zu beleuchten, und hier von ebenso großer Tragweite zu sein, wie bei ihrer, seit St. Augustinus und St. Anselmus allgemein gebräuch-

lichen Anwendung auf die Setzung des Erkenntnißactes selbst, als der Frucht und der Ausgestaltung des im Geiste vorhandenen Saamens.

Vielleicht dürfte eine Vergleichung mit dem Verhältnisse der geistigen Erkenntniß zur sinnlichen auch zur Verständigung in der andern zwischen Schäzler und Kleutgen controvertirte Frage über das Verhältniß der übernatürlichen Glaubenserkenntniß zu der sie anbahnenden natürlichen Erkenntniß Einiges beitragen; und das um so mehr, als die genannten Gelehrten auffallender Weise bei der Beantwortung der genannten Frage die Rollen wechseln. Während nämlich bei der erstern Kleutgen mehr auf die Selbstständigkeit des höhern Princips und seiner Zeugungskraft dringt, betont er bei der letztern mehr die Ursächlichkeit des niedern Princips; Schäzler umgekehrt hebt im ersten Falle die Ursächlichkeit des niedern, im letztern die selbstständige Zeugungskraft des höhern hervor.

Schließlich glaube ich für den fernern Verlauf der Controverse Schäzler's mit Kuhn jetzt ein günstigeres Prognostikon stellen zu können, als am Schlusse des vorigen Artikels. In dem oben Anm. 1 erwähnten Aufsatze der Tüb. Quartalschrift bemerkt der Verf., er habe „schon theilweise die Ausführungen des neuesten Werkes Kuhn's vor Augen gehabt.“ Wenn er nun vorher sagt, der Aufsatz werde an mehr als einem Punkte ersichtlich machen, wie sehr er selbst von der Richtigkeit der Anschauungen Kuhn's durchdrungen sei, dann dürfen wir wohl erwarten, daß auch in Kuhn's neuestem Werke die Lehre vom Uebernatürlichen in ähnlicher Weise bestimmt und entschieden ausgesprochen werde. Hoffen wir, daß auch die Mißverständnisse der gegentheiligen Lehre, wie sie in jenem Aufsatze noch vorkommen, geschweige denn Prädicate wie „hölzern physikalisch“ (S. 263) oder Zumuthungen, wie die der Annahme „irgendwelcher Transsubstantiation des Geistes“ (S. 262) weg bleiben. Zur Illustration des Vorwurfs, daß wir über der physischen Seite der Uebernatur

die ethische vergessen, vgl. Schäzler I. opus oper. §. 24 ff. unter dem Titel: „Der höhere, physisch-ethische Standpunkt“ und meine „Mysterien“ §. 89 ff. Und wenn der Verf. (S. 261) sich fragt, „was denn Schäzler, der das consortium divinae naturae nicht physisch genug fassen kann, wohl noch von den Wirkungen der heil. Eucharistie zu sagen wüßte,“ so würde Schäzler wohl genug zu antworten haben, wenn er nur das sagte, was ich in „Mysterien“, S. 461, ausgeführt habe, und wonach das Wesen der eucharistischen Communion mit Gott eben ein starker Beweis für die Wahrheit jener Auffassung der Grade ist.

Nur um einen Beitrag zur Klärung der theologischen Situation zu liefern, wurden diese Zeilen geschrieben; möchten sie auch nur in diesem Sinne aufgefaßt werden.

Scheeben.

XLV.

Die altirische Kirche[1]).

II.

Wir haben noch vom heiligen Columban und seiner so segensreichen Thätigkeit in Luxeuil, Tuggen, Bregenz und Bobbio, und vom heiligen Gallus, dem Apostel Alemanniens, etwas ausführlich zu berichten; denn durch diese beiden apostolischen Männer ist die altirische Kirche für die Schweiz und für das südwestliche Deutschland von großer Bedeutung geworden.

Columban wurde um das Jahr 535 in der Provinz Leinster zu einer Zeit geboren, als das Christenthum in Irland seine ersten Blüthen trieb. Während das Kind noch unter ihrem Herzen ruhte, sah die Mutter im Traumgesichte eine hellglänzende Sonne aus ihrem Leibe entstehen, die alle Theile der Welt mit ihrem Glanze erleuchtete. Der Sohn, den sie gebar, wurde in der That durch das Licht seiner Weisheit und den Tugendglanz seines Lebens eine Leuchte für die Kirche nicht nur in Irland, sondern auch in Burgund, Alemannien und Italien. Von Jugend auf in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie und im Studium der hl. Schriften gründlich unterrichtet, verließ er im männlichen Alter das Mutterhaus, um im Kloster Cluain-Inis sich ganz Gott zu weihen; im J. 565 suchte er die Aufnahme in die Gemeinschaft der Mönche des Klosters Bangor nach, welchem der Abt Comgall, gleich ausgezeichnet durch eigene Heiligkeit, wie durch strenge Handhabung jeder Klosterzucht, ruhmvoll vorstand. Hier zeichnete sich Columban bald so aus, daß ihm Abt Camgall die Leitung der Klosterschule übergab; der Ruf des neuen Lehrers breitete sich weit über die Grenzmarken von Bangor aus und die Vornehmen des Landes schätzten sich glücklich, ihre Söhne

1) Vergl. Katholik Febr. 1868. S. 167 ff.

zur Ausbildung einem Manne anzuvertrauen, der ebenso tief in der Wissenschaft, als in der christlichen Vollkommenheit begründet war; in die Reihen seiner Schüler trat auch der Knabe Gallus ein; letzterer war im Jahre 545 in Irland geboren.

Columban und Gallus lehrten und lernten an einem gottgesegneten Orte. Dreitausend Mönche waren im Kloster Bangor unter Abt Comgall zu gemeinsamem Gebete, Tugendübung und zu thätigem Leben vereinigt. Das Kloster war im Jahre 558 auf den Anhöhen von Ulster am westlichen Meere von Comgall gegründet worden und war in seiner ersten Form ein Complex von vielen Zellen und Hütten in einem nicht unbedeutenden Umkreise angelegt. Bangor wurde fruchtbar an heiligen Männern, an apostolischen Missionären; viele Klöster sind von da aus gestiftet worden; Comgall selbst hat in Scotland das Kloster Heth (um 565) und in Irland das Kloster Cambas und mehrere kleinere Klöster in der Provinz Leinster gegründet. Comgall starb am 10. Mai 602, im fünfundachtzigsten Jahre seines Lebens und im vierundvierzigsten nach der Stiftung von Bangor. Bangor wurde im Jahre 823 von den Dänen verwüstet, später von den Piraten gänzlich zerstört (und an einem einzigen Tage von den Pikten 900 Mönche ermordet). Erzbischof Malachias von Armagh stellte Bangor wieder her. Heute ist am Gestade der Bucht von Belfast, wo das hochberühmte Kloster einst gestanden, keine Ruine mehr davon erhalten.

Columban hatte eine Reihe von Jahren im Kloster Bangor gelebt und gelehrt, als ihn das Verlangen erfaßte, auszuwandern und anderwärts das Evangelium Christi zu verkündigen. Es bedurfte aber vieler und wiederholter Bitten, bis Abt Comgall die Erlaubniß zur Abreise gab und ihm gestattete, nach eigener freier Auswahl aus der Zahl der Mönche sich seine Reisegefährten zu bestimmen. Columban wählte zwölf von ihnen aus, befahl sich dem Gebete der Uebrigen und trat unter dem Segen seines Abtes mit dieser

auserlesenen Schaar um das Jahr 589—590 die Reise an. Wir kennen die Gefährten Columbans und müssen sie hier nennen. Die mitausziehenden Schüler des großen Meisters waren: Gallus, der nachmalige Gründer von St. Gallen und Apostel Alemanniens, Cominin, Ennoch und Equanach, Lua, Potentian, später auf den Bischofssitz von Konstanz in Armorika erhoben, wo er ein Kloster stiftete; Autiernus, der in Luxeuil von Heimweh befallen, nach Irland zurückreisen wollte, von Columban aber abgehalten wurde; Columban der jüngere, ein naher Verwandter unseres Apostels, starb schon in den ersten Jahren zu Luxeuil; Deicola, der Stifter des Klosters Lutra in der Diöcese Besançon; Sigibert, der Gründer von Dissentis in Churrhätien; Aldan, der spätere Bischof von Calboaldus (Greith S. 272.). Im britischen Cambrien schlossen sich der heiligen Gesellschaft noch mehrere britische Cleriker an.

Wohin wollten diese apostolischen Männer ziehen?

In Britannien zu bleiben schien damals nicht räthlich. Im Süden dieses Landes verwüsteten die angelsächsischen Eroberer die einst so blühende Kirche, und Heidenthum und Barbarei erhoben gerade in den volkreichsten Theilen und Städten der Insel triumphirend ihr Haupt; die zwei letzten Bischöfe Britanniens, die von London und York, flohen eben mit den heiligen Reliquien und Kirchengefäßen, die sie noch retten konnten, in die Gebirge von Wales. Unter solchen Umständen beschloß Columban, Britannien zu verlassen, nach Gallien hinüber zu schiffen und dort den sittlichen Zustand der Völkerschaften zu prüfen, um, wenn Aussicht auf erfolgreiches Wirken vorhanden wäre, den Samen des Heiles auszustreuen, wenn sie dagegen verhärtete Herzen fänden, zu anderen Völkern weiterzureisen.

Die Gesellschaft kommt also nach Gallien. Dies Land ist in drei Reiche getheilt: Neustrien, Austrasien, Burgund. König Guntram regiert in Burgund, König Childebert in Au-

strasien; letzterem fällt nach König Guntram's Tod (593) auch Burgund zu.

Columban findet in Metz beim König Childebert freundliche Aufnahme, wird eingeladen im Lande zu bleiben und erhält von Graf Agnoald die alten Schloßruinen Luxovium in den Vogesen zugewiesen, wohin denn auch der Apostel mit den Seinigen zog und bei diesem Zuge schon auf das Volk einen außerordentlichen Eindruck machte.

Wie aber fanden es die ehrwürdigen Wanderer in den Vogesen?

Sie ließen sich erst zu Anagray nieder. „In weiten Kreisen ringsum war die Gegend eine wilde Einöde von dichten Wäldern und schroffen Felsenhügeln durchschnitten; Bären und Wölfe hausten darin und nur das Gekreische der Waldvögel unterbrach die schauerliche Stille. Aus dem Flechtwerke der Baumäste und Waldruthen bauten die Brüder vorerst sich ihre Hütten; Baumrinde, Waldkräuter und wilde Aepfel waren ihre einzige Nahrung, bis am dritten Tage nach ihrer Ankunft ein Landmann der Nachbarschaft ihnen auf einem Wagen bessere Nahrungsmittel zuführte. Als nach einiger Zeit die Noth wieder eintrat, wurden sie von Caramtoch, dem Abte des drei Meilen entfernten Klosters Saucy, reichlich mit Brod und Hülsenfrüchten versehen."

Das erste Kloster aber war gegründet; die Mission in Frankenreich eröffnet. Bald reichte der Raum in Amagray nicht mehr aus für die wachsende Zahl der Brüder.

Columban sah sich nach einem zweiten geeigneten Orte in der Vogesenwildniß um. Nun richtete er sein Augenmerk auf das ihm bereits empfohlene Luxovium.

Es lag acht Meilen von Anagray. Man fand da Burgruinen, alte Badegebäude, im Dickicht des Waldes auch steinerne Götzenbilder, welche zur Heidenzeit verehrt worden waren.

Hier wurde nun von Columban der Bau eines größeren Klosters begonnen. Bald strömten überaus zahlreich die Be-

rufenen herbei und widmeten sich unter Columban's Leitung der Frömmigkeit und den Wissenschaften, so daß der Heilige genöthigt war, an einer quellenreichen Anhöhe ein drittes Kloster zu gründen, dem er den Namen Fontain (Fontanas) beilegte. Während er diesen Klöstern erprobte Männer zu Vorstehern gab, führte er selber die Oberaufsicht über sie Alle und schrieb ihnen eine gemeinsame Regel vor, die er großentheils den Vorschriften des Abtes Comgall für die Mönche in Bangor entnahm.

Ueber das Leben und Wirken der Mönche Columbans in den drei Klöstern erhalten wir durch den hochwürdigsten Autor sehr interessante Details, aus welchen wir kaum Einiges herausheben dürfen.

Um das Jahr 600 war die Zahl der Mönche zu Luxeuil schon auf 220 angewachsen; Schaaren von Schülern wurden in der Klosterschule unterrichtet.

„Man soll wohl täglich fasten, aber auch täglich sich mit Speise erfrischen und wie man täglich essen muß, so soll man auch täglich im geistlichen Leben zunehmen, daher auch täglich beten, täglich arbeiten, täglich in den Büchern lesen." Die besonderen Gebräuche der klösterlichen Disciplin mußten in den drei Klöstern auf das Genaueste beachtet werden; gegen Uebertreter wurden Ruthenhiebe, Einsperrung und Entzug der Speisen angewendet. „Vor dem Tische fand eine Gewissenserforschung statt, dann wurde das Tischgebet verrichtet, während der Mahlzeit vorgelesen. Bevor man den Eßlöffel brauchen durfte, mußte er mit dem Kreuze bezeichnet werden, ebenso die Laterne, bevor man sich ihrer bediente, und nicht minder mußte jeder Bruder sich mit dem Kreuze bezeichnen, so oft er an die Arbeit, oder außerhalb des Klosters ging; vor und nach der Arbeit sein Gebet verrichten und bei der Rückkehr in das Kloster sich bei dem Abte oder einem Senioren stellen und von ihm den Segen begehren. Wer mit dem Messer in den Tisch schnitt, Bier oder andere Speisen auf den Tisch oder Boden ausschüttete, die Brod-

samen nicht fleißig einsammelte, am Schlusse der Psalmen das Haupt nicht neigte, oder den Gesang mit Husten oder lautem Lachen störte, wurde gestraft u. s. w." Der Gottesdienst in Luxeuil bestand in dem täglichen Psalmencurs und insbesondere an hohen Sonn- und Festtagen in der Feier des heiligen Meßopfers. Aber nie war in Luxeuil bei Tag und Nacht ein ununterbrochener Psalmgesang in Uebung, wie einen solchen nach der Weise der Mönche von Agaune in Wallis und von Haben in Burgund die Nonnen des Klosters der heiligen Salaberga in sieben Chören zu je zwölf Psalmen abwechselnd ohne Unterbrechung Tag und Nacht abhielten.

Columban, in den heiligen wie weltlichen Schriften überaus bewandert und in der Erklärung beider ein ausgezeichneter Lehrer, gab seinen Mönchen selbst Unterricht, machte sie mit den Disciplinen des Quadriviums bekannt und führte sie in das Verständniß der heiligen Schrift ein.

Oft zog sich Columban, besonders beim Herannahen höherer Feste, in die Einsamkeit der Wälder zurück, um dort der Andacht und Betrachtung obzuliegen. An diesen einsamen Waldstellen blieb er zuweilen fünfzig Tage und noch länger. Wie im Zeitalter der Christenverfolgungen das Blut der Martyrer die Tiger und Leoparden besänftigte, also daß sie in den Circus und Amphitheatern den Heiligen Mitleid und Zuneigung zu erkennen gaben; wie in den Wüsteneien Afrika's und Kleinasiens heilige Mönche einen noch freundlicheren Bund mit der Natur und ihren Thieren schlossen, so standen auch Columban und Gallus — deren Leben dem Leben der Altväter in der Wüste gleich geworden — mit den wilden Thieren der Vogesen auf vertraulichem Fuße. „Als Columban einst in den weiten Forsten der Vogesen mit einem Buche auf den Schultern vorging, sah er plötzlich einen Rudel Wölfe von der Tiefe des Waldes her auf sich zukommen. Columban blieb unbeweglich stehen; die Wölfe nahmen ihn rechts und links in ihre Mitte, beschnüffelten den Saum seines Gewandes, während der Furchtlose in der Stille Gott

um Schutz anrief; sie thaten ihm kein Leid an, verließen ihn und streiften weiter durch den Wald." Einmal fand Columban in einer Höhle einen ganz zahmen Bären, der sich auf sein Geheiß sogleich entfernte und dem Heiligen die dunkele Wohnung überließ. Oft, wenn er unter dem Schatten alter Eichen ausruhte, rief er die Waldthiere zu sich herbei, und sie folgten ihm; er liebkoste sie mit Zärtlichkeit und gar oft flogen die Vögel spielend um ihn her, oder saßen ruhig auf seinen Schultern. Vor Allen hatte ein Eichhörnchen sich ihm angewöhnt; es hüpfte behend von den Baumästen zu Columban herab, verbarg sich im Busen des Heiligen und schwang sich dann wieder auf die nächsten Zweige hinauf. Ein Rabe stand ihm so zu Willen, daß er folgsam dem Befehl seines Herrn, den Handschuh wieder zurückstellte, den er ihm vorher schelmisch davongetragen. (S. 294.)

Nicht allzu lange sollte Columban in Ruhe in seinem Kloster bleiben. Er wurde sowohl mit dem fränkischen Klerus in Streitigkeiten verwickelt, als auch von den verkommenen Merovingern mit großer Bedrängniß heimgesucht, die mit seiner Vertreibung aus Luxeuil durch die königliche Gewalt endigte.

Daß sich die irischen Mönche betreffs der Osterfeier an die alte Zeitrechnung der irischen Kirche hielten, auch von den irischen Ueberlieferungen weder in der Meßliturgie, noch in den übrigen Sondergebräuchen abwichen, das gab bei Bischöfen und Klerikern Stoff zu Klage und Widerspruch. Columban schrieb drei Briefe in der Osterzeitberechnungsfrage nach Rom an Papst Gregor I.; zwei derselben wurden unterschlagen, der dritte kam an den Adressaten, hatte aber keinen Erfolg, da Gregor I. mit Recht die Osterzeitfeier der römischen Kirche aufrecht erhielt. Auch eine Synode in Frankenland um 600—601, an die Columban eine sehr energische Denkschrift richtete, beschloß nicht, was Columbans Erwartungen entsprach. Dann trat dieser Kirchenstreit bald wieder in ein ruhiges Stadium.

Weit ernster gestaltete sich der Kampf Columban's mit den Merovingern. Die Schandthaten der Königin Brunhilde sind bekannt; auch, wie sie systematisch ihren Enkel, König Theuderich von Burgund, verdarb. Als einstens Columban sich weigerte, den unehelichen Söhnen Theuderich's, die ihm Brunhilde vorstellte, den Segen zu ertheilen, da schwur das gottlose Weib dem Manne Gottes Rache. Ein königlicher Befehl ging aus, daß kein Mönch columbanischer Ordensregel sein Kloster mehr verlassen dürfe; kein burgundisches Kloster dürfe mehr mit ihnen in Gemeinschaft treten, Niemand ihnen mehr eine Unterstützung verabreichen. Columban machte Vorstellungen, vergeblich; er richtete ein scharfes Schreiben an den König und stellte ihm die Anwendung der Kirchenstrafen in Aussicht: — da war für Brunhild der Moment der Rache gekommen. Sie wußte den König zu bestimmen, daß er den heiligen Mann durch Graf Baudulf nach Besançon abführen ließ; Columban blieb hier einige Zeit, vom Volke hoch verehrt und Großes wirkend. Als er wieder nach Luxeuil zurückkehrte, schickte der König eine ganze Cohorte nach, um ihn aufzugreifen und außer die Grenzen des Königsreichs abzuführen. Widerwillig vollführten die Soldaten den Befehl. Er verließ sein Kloster unter lautem Schluchzen und seine Mönche folgten ihm wie einem Leichenzuge mit Weinen und mit Klagen. Nur diejenigen durften mit ihm ausziehen, die er einst aus Irland und Britannien mitgebracht hatte. Zwanzig Jahre hatte Columban in der Wildniß der Vogesen gelebt; er stand im vierundsiebenzigsten Jahre seines Lebens, es geschah im Jahre 609—610.

Fassen wir uns nun kurz. Columban wurde nach Nantes gebracht, sollte nach Irland zurück; Gott verhinderte es. König Chlothar von Neustrien machte es ihm möglich, nach Austrasien zurückzureisen; er ging über Metz, Mainz rheinaufwärts, bis er mit den Seinen nach Zürich kam, von wo sie an den Ausfluß der Limat in den Obersee zogen und den Entschluß faßten, hier einen längeren Aufenthalt zu nehmen.

Aber die Bewohner daselbst waren grausam und gottlos und Götzendiener. Viele wurden bekehrt, andere aber griffen gegen die heiligen Männer zu den Waffen des Hasses und wollten sie vertilgen. So verließen sie diese Gegend (Tuggen) und gingen nach Arbon, wo sie sieben Tage blieben; alsdann wurde Bregenz aufgesucht, wo sie sich bei der alten Aureliakirche Wohnungen bauten. Die drei Götzenbilder in der Kirche riß Gallus in Gegenwart einer großen Versammlung von der Wand weg, schlug sie mit Steinen in Stücke und warf sie in den See. Ein Theil des Volkes bekehrte sich; die Aureliakirche wurde eingeweiht. Einige Jahre blieb Columban in Bregenz; dann zwangen ihn Verfolgungen verschiedener Art, auch diese Gegend zu verlassen (612—613). Er überschritt, von wenigen Schülern, vielleicht nur von Attala begleitet, den Septimerpaß im rhätischen Gebirge und kam nach Mailand, wo er von dem Longobardenkönig Agilulf auf das Freudigste aufgenommen wurde und sich ihm für sein Wirken ein neuer großer Schauplatz eröffnete. König Agilulf und Königin Theodolinde benutzten den heil. Mann zur Katholisirung des longobardischen Volkes. Doch war ihm nur mehr eine Spanne Zeit zugemessen. Nachdem er sich in Bobbio eine Kapelle und ein Kloster gebaut, verlebte er daselbst nur noch ein volles Jahr und starb dann am 21. des Wintermonates des Jahres 615 im 79—80. Jahre seines Alters, ein Jahr vor dem Tode Agilulfs, des Königs der Longobarden.

„Während Irland sich rühmt, Columban's Vaterland zu sein, erinnert sich Frankreich durch seine alten Abteien in den Vogesen an ihn und sein Ruf in Italien lebt noch fort, nicht nur in den theueren Reliquien zu Bobbio, in dem Sarge, dem Kelche, dem Stechpalmenstabe des Gründers, sondern in dem noch frischeren Angedenken, in welchem Columban's Name durch seine Verbindung mit der schön gelegenen Stadt San Columbano im Gebiete von Lodi steht. Die Schriften dieses ausgezeichneten Mannes, die auf uns gekommen sind,

zeugen von einer umfassenden und mannigfaltigen Bekanntschaft nicht bloß mit der kirchlichen, sondern auch mit der classischen Literatur. Sein thatenreiches Leben hat der Mönch Jonas von Bobbio geschrieben."

Wir schließen mit einigen Nachrichten über St. Gallus, den Apostel Alemanniens. Wir wissen bereits, in welch' einer vortrefflichen Schule er aufgewachsen ist. Als Columban sich zur Abreise nach Italien bereitete, war Gallus fieberkrank und entschuldigte sich bei dem heiligen Vater, daß er wegen Krankheit unmöglich mitreisen könne. Um ihn bei sich zu behalten und zur Reise zu nöthigen, sprach Columban heiteren Gemüths zu ihm: „wenn du an meinen Arbeiten nicht mehr theilnehmen willst, sollst du so lange ich lebe die heilige Messe nicht mehr darbringen." Denn er argwohnte, Gallus nehme seine Kränklichkeit nur aus besonderer Vorliebe für den Ort zum Vorwande, um die weite Reise nicht mitmachen zu müssen. Und so wurde er, der lange genug unter dem Gehorsam lebte, seinem eigenen Willen überlassen.

Er ging nach Arbon zu Priester Willimar, wurde dort während seiner Krankheit von den Klerikern Maginald und Theodor verpflegt und erhielt durch Christi Beistand zu größerer Wirksamkeit alsbald die frühere Gesundheit wieder. Von 612—613 begann er mit seinem Gefährten Hiltibold den Bau von Klosterwohnungen am Ufer des Flüßchens Steinach. Dieses Hochthal am Ufer der Steinach war damals mit dem Thurgau dem Königreiche Austrasien zugetheilt, von dem es unter Childebert II. (594) nur für kurze Zeit losgerissen und Burgund zugeschieden wurde, mit welchem König Dagobert (630—638) es wieder vereinigte. Zweihundert Jahre später, unter Karl dem Großen, wurde diese Gegend Hochalemannien genannt. Als Gallus in diese Gegend kam, war sie größtentheils unangebaut und unbewohnt; er betrat einen Urwald, der seit Jahrtausenden nie bewohnt, nie gelichtet und ausge-

reutet worden, und wie die vogesischen Wälder bot die weite Wildniß für die wilden Thiere eine ausgesuchte Freistätte. Der Wald, den Gallus und Hiltibold fanden, war voll von Dorngebüsch, darunter eine Menge Schlangen nistete; die Steinach war reich an Fischen, auf den Höhen und in den Wäldern horsteten die Habichte; sehr viele Bären waren da und Schaaren von Wölfen und Wildschweinen. Hier baute St. Gallus sein Klösterlein. Viel Wundersames geschah bei dieser Gründung, was Alles im Buche Greith's reizend zu lesen ist. „Wie überall, wo nach der Völkerwanderung (S. 355.) und späterhin gottselige Männer Klöster gestiftet haben, für jene Gegenden ein neues Culturleben erwachte und um die Klöster und deren Besitzungen und Ländereien öde Wald- und Wüstenstrecken in gesegnete Fluren umgewandelt wurden, so bietet die St. Gallenzelle seit ihrem Beginne und das nachherige Kloster St. Gallen später ein solches Bild fortschreitenden Segens und landwirthschaftlicher Cultur. Der gottgeweihte Ort zog die Menschen an, der christliche Gottesdienst bildete für sie den Mittelpunkt eines neuen socialen Lebens, der religiöse Unterricht veredelte ihre Sitten, leitete sie zu einem geordneten Familienleben an, machte ihnen die neue Heimath lieb, Arbeit und Thätigkeit zur süßen Pflicht. Unter der milden Obhut und Leitung dieser klösterlichen Innung sammelten sich allmälig die Ankömmlinge und Ansiedler von Nahe und Ferne; diese bildeten den Grundstock der neuen Bewohner, denen das spätere Kloster unter verschiedenen Formen vorerst pachtweise, dann als ewige Lehen, später auch eigenthümlich unter dem Vorbehalte von Zehenten und anderen Leistungen seine ursprünglichen Besitzungen zum Anbau und zur Bewirthschaftung überließ. Von diesem Centrum aus verbreitete sich das gesellige Leben der Bewohner und die Cultur der Gegend unvermerkt in immer weiteren Kreisen, bis im Laufe der Zeiten jenes schöne Land und biedere Volk ausgebildet war, das unter dem segenvollen Walten des Klosters St. Gallen zwölf Jahrhunderte lang ohne Militär- und

Polizeigewalt unter dem Krummstab mit geringen Unterbrechungen so friedlich, glücklich und wohlgeleitet war. Und kann auch nicht behauptet werden, daß der heilige Gallus und seine Nachfolger überall im weiten Umkreise selber mit der Axt in der Hand den ganzen Urwald gelichtet, oder mit der Feldhacke den Boden von Unkraut, Dornen und Wurzelknoten allerorten gesäubert, so ist er nichtsdestoweniger mit seinen Söhnen und Nachfolgern im Kloster St. Gallen als der alleinige Urheber und erste Begründer und Förderer der Cultur dieses schönen Landes anzusehen und zu verehren, weil nach dem unveränderlichen Gesetze des Geistes und der Natur, wer die Ursache oder den Grund setzt, mit ihnen zugleich auch die nothwendige Wirkung oder Folge setzt."

Der Bau des St. Gallenklösterleins wurde sehr gefördert, als unser Heiliger aus Fridiburga, der Tochter des Alemannen-Herzogs Cunzo zu Ueberlingen einen bösen Geist ausgetrieben hatte; denn sowohl Herzog Cunzo beschenkte ihn reich, als auch König Sigibert, dem die Geheilte verlobt war und der ihm überdies einen Vergabungsbrief fertigen ließ, die erste Donationsurkunde von St. Gallen. Damals hatte Gallus nicht mehr als zwölf Schüler um sich, die es für unwürdig hielten, auch nur in Etwas die Schranke der Regel zu übertreten. Die irischen Väter hatten bei ihren Stiftungen eine besondere Vorliebe für die apostolische Zwölfzahl. Als Columban starb (21. Wintermonat 615), wurde dieser Tod dem heiligen Gallus in derselben Stunde geoffenbart und brachte er nun das heilige Opfer wieder dar.

Gallus sollte Bischof von Konstanz werden; er aber wußte diese Bürde von sich abzuwälzen und sie seinem Schüler Johannes aufzuladen; die Mönche von Luxeuil wollten ihn zum Abte haben; auch diese Bitte lehnte er ab. Nachdem so der Mann Gottes die Last der zeitlichen Geschäfte von sich abgewendet, ergab er sich in seinem Klösterchen um so eifriger

seinem strengen Büßerleben. Die Nachtvigilien wurden erneuert und die Fasten wie in der ersten Zeit eingehalten, Bußübungen im Geheimen vollzogen.

Als er einst, in seinem hohen Alter, von seiner Zelle nach Arbon gegangen war und dort dem Volke gepredigt hatte, ergriff ihn, da er eben zurückkehren wollte, ein Fieber, welches mit solcher Heftigkeit um sich griff, daß er keine Speise mehr zu sich nehmen konnte. Der ewige Lohn für seine große Arbeiten und Verdienste nahte für ihn. Erschöpft in allen seinen Kräften und außer der Haut und dem Gebeine vollständig abgemagert, ließ er vom Gebete doch niemals ab, sondern sandte entweder trostvolle Gebete zum Himmel, oder führte erbauende Gespräche und blieb so im Dienste Christi, wie er ihn begonnen, unermüdet bis zum letzten Athemzuge; dann gab er am vierzehnten Tage seiner Krankheit, den 16. October, im fünfundneunzigsten Jahre seines Lebens, im Jahre 640 die selige Seele dem Himmel zurück. Der Leichnam wurde von Bischof Johannes nach der Zelle, die der Heilige bewohnt hatte, gebracht und ihm im Oratorium daselbst zwischen dem Altare und der Wand das Grab gegraben — und so unter himmlischen Trauergesängen der Leib der Erde übergeben. Viele Kranke, die man brachte, erhielten Linderung oder gänzliche Heilung von ihren Uebeln.

Schon bei seinen Lebzeiten wurde Gallus den heiligen Altvätern beigezählt; nach seinem Tode aber ihm sogleich die kirchliche Verehrung als einem Heiligen Gottes zugewendet, über seinem Grabe das heiligste Opfer des neuen Bundes dargebracht, seine Fürbitte mit wunderbaren Erfolgen angerufen, das glanzvolle Beispiel seines Lebens als leuchtendes Vorbild für Alle, die den Himmel suchen, aufgestellt. — Eilf Jahre nach dem Tode des Heiligen wurde das Grab von Räubern erbrochen, bald darauf aber von Bischof Boso von Konstanz (642—676) schöner wieder hergestellt. Als am 17. October 839 die große Klosterbasilica unter Abt Gotzbert

eingeweiht wurde, wurden auch die Gebeine des Heiligen feierlich übertragen und auf dem Hochaltar ausgesetzt. Sie haben sich theilweise bis in unsere Tage erhalten.

Noch einen Blick auf die Schüler des heiligen Gallus. Die Schüler dieses großen Meisters sind von seinem Grabe und seiner Zelle weg nach allen Richtungen ausgezogen, um die Leuchte der christlichen Religion in ferne Gegenden hinzutragen und dort neue Stammsitze und Mittelpunkte des kirchlichen Lebens und Wirkens zu errichten. Theodor gründete die Abtei Kempten im alten Norikum, Magnus drang bis nach Füssen am Eingange der Julischen Alpen, Sigibert, Gall's einstiger Mitschüler, nach Dissentis in Churrhätien, wo sie Klöster stifteten, die weit über tausend Jahre lang in jenen Gegenden als feste Stützen der christlichen Religion, Wissenschaft und Cultur sich ausgewiesen haben und als ebenso viele Filialen der Metropole angesehen werden können, die der heilige Apostel aus Irland am Vorhügel des hohen Alpensteines gegründet hat. Mit ihr war auch seit den ältesten Zeiten das Kloster Reichenau im Untersee und das Kloster Mehrerau bei Bregenz auf das Engste verbunden; jenes unter Karl Martell (740) von dem Iren Pirmin, dieses 130 Jahre früher von Columban und Gallus in seinen ersten Anfängen gegründet. Die unzähligen Kirchen und Kapellen, von den frühesten Zeiten an und späterhin zu Ehren des heiligen Gallus erbaut und eingeweiht, sowie die massenhaften Schenkungsacten, die für das Kloster St. Gallen seit den Tagen des unglücklichen jungen Königs Sigibert II. gefertigt wurden, bilden ebenso viele unwiderlegbare Beweise von der mächtigen Wirksamkeit und dem überwiegenden Einflusse, den die Schüler und Nachfolger des heiligen Gallus vom Kloster St. Gallen aus für die Ausbreitung und Förderung des Christenthums, der Bildung und Cultur nach weiten Fernen hin ausgeübt und bethätigt haben. Die Bisthümer in der Schweiz, in Deutschland, in den österreichischen Erblanden deutscher Zunge, in Tyrol und in Böhmen

begehen den Festtag des heiligen Gallus mit einem besonderen Kirchenofficium und preisen ihn heute noch wie vor Alters als den Apostel Alemanniens. „Das zeitliche Erbe, das der heilige Gallus seinem Volke hinterließ, wurde längst angetastet und getheilt; das höhere Erbe, das er uns mit den ewigen Gütern des Christenthums in unserer Kirche hinterließ, zu bewahren und auf die Nachkommen sorglich fortzupflanzen, soll wohl das unveränderliche Ziel unserer Gebete zu Gott und unserer unermüdeten Thätigkeit und Wirksamkeit sein." (Greith S. 401.)

XLVI.

Aus der Lectüre.

II.

(Ineptire est juris gentium, also: Fenelon, ein Intriguant. — Diderot, eine edle Seele. — Das Theater, die Kirche der Zukunft. — Görres, eine tonsurirte Hyäne. — Kotzebue, ein Sachwalt der Humanität. — Was sich ein Berliner Kunstschreiber im Jenseits wünscht. — Göthe-Cultus. — Bischof Ketteler ist von kleiner, untersetzter Gestalt, und ein Anachronismus.

Wir beginnen diesmal unsere literarischen Notizen mit der Weisung eines großen englischen Satyrikers: „Nur nicht verzagt, meine Herren Schriftsteller. Ineptire est juris gentium. Jeder Unsinn ist beliebt, wenn er nur originell ist, aber, bitte, bitte nur gut vorgetragen!" Diese Mahnung kam uns bei der Lectüre einer Abhandlung eines Herrn Dr. Scholderer: „Zur Charakteristik Fenelons" (Frankfurt 1868) unwillkürlich in den Sinn. Mit der besagten Befugniß des Völkerrechtes hat es der Verfasser desselben ganz ernsthaft genommen, sein Unsinn ist groß, aber leider nicht originell, von viel Behagen, aber nur von wenig Witz, und der Vortrag ist so elend wie möglich. Gleichsam zur Beschwörung des Gespenstes des Jesuitismus zieht der ehrenwerthe Mann den fleckenlosen Charakter Fenelons in den Koth, bei welch' sauberem Geschäft er in einem französischen Pamphletisten des vorgangenen Jahrhunderts einen Vorgänger hat. Fenelon, der seinen Ruhm lediglich den Jesuiten verdankt (diese haben ihm nämlich, weil er als ergebener Anhänger ihres Ordens für sie gegen die Jansenisten wirkte, den „Charakter eines christlichen Heiligen aufgeprägt"), ist in den Augen des Herrn Doctors nur ein sehr begabter geistlicher Egoist und Intriguant, erpicht auf hohe Ehrenstellen u. s. w. Erst be-

nutzte er den Einfluß Bossuet's, um den Erzieherposten bei dem Herzog von Bourgogne, dem Sohn des Dauphin, zu erlangen. „In diesem Amte nun war es möglich, den Einfluß zu erringen, nach dem Fenelon strebte. Nichts konnte vortheilhafter für den Ehrgeizigen sein. Macht über diesen jungen Fürsten zu erlangen, mußte von der größten Bedeutung erscheinen." Nachdem aber die „Erziehungskunst" Fenelons mißlungen und somit die Hoffnungen, die er darauf gesetzt hatte, gescheitert waren, mußte er zur Förderung seines Ansehens andere Hebel ansetzen. Hören wir welche. „Bis zu der Zeit, in welcher sich Fenelon dem Quietismus hingab, war er nur ein Satellit Boussuet's gewesen, er spielte nur die zweite Rolle, die ihm unerträglich ward. Durch den Quietismus wollte er sich eine ihm ergebene, vom ihm geleitete Partei schaffen, die ihn von Bossuet, zugleich aber auch von den übrigen Parteien in der Kirche unabhängig machen, ihm eine selbstständige Einwirkung gestatten sollte." Fenelon wollte Minister werden, und seine Briefe, Memoiren, seine Directions pour la consciene d'un roi u. s. w. „wollen nichts anderes geben als das Programm des einstigen Ministers und Staatsmannes." Und dieses Programm bestand in einem patriarchalischen Despotismus u. s. w. In dieser Weise radottirt der Verfasser bis zum Schluß mit jener Selbstgefälligkeit aus seinem Bewußtsein der Unfehlbarkeit, welches Göthe so treffend gegen Dr. Bahrdt gegeißelt hat:

„Da kommt mir ein Einfall von ungefähr,
So spräch' ich, wenn ich Christus wär'."

Als ein würdiges Thema für seine nächste Arbeit könnte Scholderer behandeln: „Die Nothwendigkeit der elenden Scribenten in Deutschland." Liskow kann ihm dabei tüchtig aushelfen. —

Katholische Größen, wie Fenelon, müssen herunter von ihrem Piedestal, dafür werden andere Männer erhoben, die dem „Bewußtsein der Jetztzeit" vorgearbeitet haben, die als „Träger der modernen Civilisation und gesunden Sinnlichkeit

unverwesliche Kränze verdient haben.“ Zu diesen Männern gehört Diderot, der Vater der französischen Encyclopädie, der erhabene erste Verkündiger des Spruches: „Laßt uns mit den Gedärmen des letzten Priesters den letzten der Könige erdrosseln.“ Die Verherrlichung desselben als eines der großen modernen Heroen hat K. Rosenkranz in zwei umfangreichen Bänden: „Diderots Leben und Werke“ (Leipzig 1867) unternommen. Indem er sich „zu der Einsicht erhoben, daß in der Geschichte des menschlichen Erkennens der Materialismus ein ebenso berechtigter Standpunkt ist, als der Spiritualismus, der Atheismus ein ebenso berechtigter, als der Theismus,“ streut er „unbefangen“ seine Weihrauchkörner aus, und findet das eigentlich „Interessante in Diderots Geschichte“ darin, „zu sehen, wie er Stufe um Stufe Atheist geworden ist.“ Da man natürlich einen „großen Philosophen“ nicht mit dem gewöhnlichen Maßstabe bürgerlicher Moral messen darf, so verschlägt es nichts, daß Diderot z. B. notorisch im Ehebruche lebte — hat er doch seine unglückliche Frau nicht verhungern lassen und mit seiner Maitresse so rührend schöne Liebesbriefe gewechselt; er bleibt eine „große edle Seele,“ wenn er auch z. B. einmal einen Carmelitermönch, unter dem Vorwande in dessen Kloster eintreten zu wollen, wie ein Schurke um 1200 Franken betrog. Ein solcher Schurkenstreich ist in den Augen des Herrn Rosenkranz eine bloße „Spiegelfechterei,“ und Diderot ein Mann, „der sich immer an der Moralität, an Recht, Pflicht und Tugend festhielt, und zwar nicht bloß als Schriftsteller, sondern auch als Mensch.“ Sagte doch auch schon Varnhagen von Ense: „Es wäre jetzt nur ein Aufwand von scheinbarem Blödethun, wollte Jemand noch großen Lärm über die Anstößigkeit erheben, daß Diderot als verheiratheter und schon bejahrter Mann mit einem unverheiratheten Frauenzimmer in einem Liebesverhältniß lebte, welches nicht nur gewußt und zugegeben, sondern sogar als unverfänglich angesehen wurde,“ — aber doch jedenfalls nicht von Diderots unglücklicher Frau, die Alles that, um ihren

Mann aus den Banden des Lasters zu reißen und persönlich so achtungswürdig dastand, daß Diderot über sie an seine Maitresse schrieb: „Es ist wahrhaftig recht traurig, sich an eine Creatur gefesselt zu haben, bei der man sich nicht versprechen kann, ihr je den geringsten Vorwurf machen zu können, weder den der Untreue, noch den des Ekels, noch auf Ausschweifungen rechnen zu können" u. s. w.

Für Diderot gab es eben weder Tugend, noch Laster. Den Begriff der Tugend, sagt er, „muß man umwandeln in den der bienfaisance, den des Bösen in den der malfaisance. Man ist glücklich oder unglücklich geboren, man ist widerstandslos in den allgemeinen Strudel hineingezogen, der den Einen zum Ruhm, den Andern zur Schande führt." Und Selbstachtung, Reue, Gewissensbisse nennt er „une puérilité, fondée sur l'ignorance et la vanité d'un être, qui s'impute à lui même le merite ou le démérite d'un instant nécessaire." Und in diesem Sinne sind alle seine infamen Romane geschrieben, die alles Heilige, Reine und Ehrwürdige mit Füßen treten. In einem Brief an Voltaire, worin er die ruchlosesten Blasphemien gegen das Christenthum zu Markte bringt, sagt er am Schluß: „Ach, großer Bruder, fahren Sie fort, große Werke (ouvrages) und gute Werke zu vollbringen, auf daß sie (die christlichen Lumpen) vor Aerger bersten. Adieu erhabener, theuerer und rechtschaffener Antichrist." Das Alles ist aber für Herrn Rosenkranz „nur ein Kampf gegen den ungöttlichen Gott der Jesuiten und Jansenisten, gegen dies monströse Zerrbild des alten Jehovah, diesen apotheosirten Tyrannen, diesen Moloch," und Diderots Cynismus ist weiter nichts „als die Reaction seines Verstandes gegen das Uebermaß seiner Empfindsamkeit. Er stellte den ganzen Menschen her und bewahrte ihn davor, in Empfindelei zu versinken. . . Er verschmähte die Zote nicht, um der krankhaften Verweichlichung der Gefühle durch das Extrem des nackten Naturalismus entgegenzutreten."

So spricht ein Jugendlehrer auf der Königsberger Uni-

versität. Sein Werk ist in deutschen Zeitungen und Zeitschriften unzähligemal angepriesen, und er selbst ist, wie sein Held Diderot, zu den Vertretern des „Heroenthums des Geistes" gerechnet worden. „Die Pfaffen aller Confessionen," sagte ein Leipziger Blatt, „mögen sich nicht mehr darüber täuschen, daß die Zeit vorüber ist, wo die Welt sich mit Ammenmährchen von einem außerweltlichen Gott und mit dogmatischen Firlefanzereien gängeln und füttern ließ. Religion und Philosophie schließen sich aus, und wir stehen im Zeitalter der Philosophie, die noch gründlicher mit allem alten religiösen Ballast aufräumen wird, wie die des vorigen Jahrhunderts." Und dabei wird ein Ausspruch von Schopenhauer citirt: „Keiner der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht; Keiner der wirklich philosophirt, ist religiös, er geht ohne Gängelband, aber frei." Ebenso predigte Diderot: „Der erste Schritt zur Philosophie ist der Unglaube," und die Philosophie macht frei, frei auch im Tode; „der Tod, welcher nur ein viertelstündiges Leiden ohne Folgen und ohne Nachtheil ist, verlangt keine besondere Vorschriften." Nach diesem Satze handelten dann einige Jahrzehnte später in Frankreich die Männer der Guillotine, die von sich aussagten, daß sie lediglich den Lehrern ihrer Philosophie, wie Diderot, Voltaire u. s. w. eine praktische Anwendung verschaffen wollten. Sollte in unserm Jahrhundert denselben Lehren, wie sie zur Zeit bei uns von den Dächern gepredigt werden, nicht dieselbe praktische Anwendung in Aussicht stehen? — In den Schreckenstagen der französischen Revolution wurde einst in Paris ein Haufen geknebelter Unglücklichen auf einem Karren in vollem Galopp zur Richtstätte geführt, als ein kleiner buckliger und einäugiger „Philosoph", der als ein Wortführer des Unglaubens in einem der vielen damaligen bureaux d'ésprit bekannt war, des Weges kam. „Voilà un philosophe," schrie Einer aus den Guillotinisten, „den wir noch aus seinem elenden buckligen Dasein befreien können. Um die Philosophie zu ehren, soll sein Kopf zuerst vor allen

andern fallen." Unter grinsendem Hohngelächter wurde der Philosoph von der Menge ergriffen und wie ein Stück Vieh auf den Karren geworfen. Flehend bat er um sein Leben. Aber umsonst. Als er vom Karren herabspringen wollte, erhielt er einen Schlag auf den Kopf. „Schneiden wir ihm erst noch die Zunge aus, mit der er so viel Unheil angerichtet," rief eine Stimme. Sein Kopf fiel wirklich zuerst und die Menge spielte mit demselben Fangball. „Voilà un philosophe."

Unter den modernen Volksbeglückern, die es als ihren Lebenszweck betrachten, die „finsteren religiösen Ammenmährchen", womit vorzugsweise die „Kirche der Ultramontanen" das Volk in verdummender Knechtschaft gehalten, energisch zu bekämpfen, gehört bekanntlich auch Herr Ludwig Eckardt, der in Wien bei der Ermordung Latours eine Rolle spielte und nach Aussage verschiedener vor Gericht beeidigter Zeugen im Wiener Revolutionscomité den Vorschlag machte: „die Burg, die Bank, das Versatzamt und andere Gebäude in Brand zu stecken." (Vergl. Näheres in den histor.-pol. Blättern Bd. 51, 512—527, Bd. 52, 373—374). Nachdem er aus Oesterreich geflohen, wurde der edle Freiheitskämpfer Hofbibliothekar im deutschen Musterstaate Baden, dessen „Freiheitsfürsten" er als den künftigen deutschen Kaiser ausrief und für einen der Berufensten erklärte, das wurmstichige Gebäude des Papstthums vollends in Trümmer zu schlagen. Aber die Trennung von seiner Heimath that dem Manne gar lange weh, er sehnte sich nach Wien zurück, um in den glorreichen Erinnerungen an das Jahr 1848 zu schwelgen. Und da nunmehr seit der „neuen Area" aus dem Kampf gegen das Concordat von Neuem in Oesterreich die Freiheitssonne aufgegangen, so beeilte er sich vor wenigen Wochen die alte Kaiserstadt zu begrüßen und traf dort mit zwei andern modernen Propheten des Unglaubens, Karl Grün und Wilhelm Jordan gleichzeitig ein, „um Bildung zu verbreiten." So berichtete vor Kurzem die Allgemeine Zeitung. „Zum Vor-

gruß des Wiedersehens" widmete er seiner Vaterstadt Wien die Schrift: „Wander-Vorträge aus Kunst und Geschichte" (Stuttgart bei Rieger 1868), worin er über Schiller, Thorwaldsen, Bethoven, Jean Paul, die romantische Schule u. s. w. das wunderlichste Zeug vorbringt. Jeder Aufsatz ist ein Amalgam von Gift und Schminke. Da kann man z. B. S. 83 lesen, daß der alte Görres (der literärische Windbeutel nennt ihn Jacob Görres) auch noch „im härenen Gewande des Ultramontanismus die rothe Mütze des Demagogen" getragen habe und nach Heine's Ausspruch nur eine „tonsurirte Hyäne" gewesen sei.

Welche Bildung Eckardt in Wien (wo gegenwärtig auch Johannes Ronge sein Zelt aufgeschlagen) zu verbreiten gedenkt, hat er in seiner Einleitung zu dem Roman „Niclaus Manuel" ausführlich erörtert. Alles bisherige Kirchenthum muß zunächst umgestürzt werden und dann wird „ein von Gott erfüllter Mann, ein Zoroaster, Moses, Socrates, Christus, Mohamed, Luther" erscheinen, ein Mann, „der an den Brüsten der Gottheit gelegen" und in dem „Gott wieder mehr als in uns Mensch wird." Dieser neue Zoroaster, Mohamed oder Christus wird die neue Kirche gründen, und „in dieser Kirche wird das Theater ein Tempel des neuen Cultus werden, ein Gotteshaus, wie bei den Griechen." Denn, so verkündet der Prophet der neuen Zukunftskirche: „Religion und das ächte Drama fallen für mich zusammen."

Zur Verwirklichung dieser volksbeglückenden Zukunftsreligion will Eckardt „gegen die blindwüthende Orthodoxie mit den schwersten Geschossen auf der Wahlstatt erscheinen," und fordert „zum neuen Römerzuge auf." „Wir müssen Italien in seinem Ringen um seine Hauptstadt, um Rom unterstützen, wir Deutsche. Selbst ein Krieg mit Frankreich wäre kein zu theuerer Preis." „Wenn einmal der Papst als italienischer Bischof unter der Krone Victor Emanuels steht, wie klar wird es selbst dem gläubigsten Altbayer dann einleuchten, daß dieser Papst etwas Fremdes

und Undeutsches sei." Für diese „Bildung" opfert nun Hr. Eckardt seine Kräfte in Wien. —

Soll das Theater der Tempel der Zukunftsreligion des deutschen Volkes sein, so bedarf es zunächst wohl tüchtiger Theaterdichter, und es ist darum ein wahres Glück, daß Herr Rudolf Gottschall, ebenfalls ein Volksbeglücker modernen Schlages, die Ehrenrettung des großen, aber verbannten August v. Kotzebue (der Name, sagt Clemens Brentano in seinem „Philister," bedeutet sich selber) übernommen hat. Man lese nur die „Blätter für literarische Unterhaltung" (Leipzig bei Brockhaus, Jahrgang 1868, Nr. 11), um einzusehen, wie sehr Platen im Unrechte war als er über Kotzebue schrieb:

„Er schmierte wie man Stiefel schmiert,
Vergebt mir diese Trope" u. s. w.

und August Wilhelm von Schlegel als er ihn geißelte:

„Du aber strebst die Meinung zu verkehren!
Du brichst mit schlaffem schmeichlendem Geklügel
Durch strenger Zucht und Sitt' und Wahrheit Riegel,
Und Weib und Mädchen kuppelst du mit Ehren.

Dann kommst du mit der Zuthat milder Thaten,
Mit Lebensretterei und edlem Triebe
So, glaubst du, kann der Teufel dich nicht holen.
Nein, Schuster Kotzebue! wie falsch gerathen,
Wir woll'n die Schuhe nicht aus Christenliebe,
Auch sei dazu das Leder nicht gestohlen."

Wie man sich doch so irren konnte! Kotzebue war ein edler deutscher Dichter. „Man kann von ihm sagen," belehrt uns Herr Gottschall, „daß auch er ein Anwalt der Humanität war, wie alle unsere Classiker, und zwar gegenüber dem sittlichen Rigorismus und in jenem durchaus christlichen Sinne, wie er sich in der evangelischen Erzählung von der Ehebrecherin ausspricht." „Er ging in der sittlichen Licenz keineswegs so weit, wie seine Gegner, die Romantiker"!! „Doch ihm fehlte der Schwung der Leidenschaft" . . . . .

„die Freigeisterei der Leidenschaft“ . . . „nicht einmal als kühner Apostel freier Sinnlichkeit tritt Kotzebue auf“ . . . es fehlte ihm also doch immer noch Etwas zu einem echten rechten Theaterdichter der Eckardt'schen Zukunftsreligion. Doch mit der bisherigen Verunglimpfung des großen Todten muß es ein Ende nehmen, denn diese Verunglimpfung entsprang einem „moralischen Rigorismus,“ dem man „sich entschieden zur Wehr setzen muß,“ nicht etwa bloß im Namen der emancipirten gesunden Sinnlichkeit und der Freigeisterei der Leidenschaften, sondern im Namen des Christenthums, denn dieser Rigorismus „widerspricht den Grundsätzen des Christenthums“!! Dazu kommt noch, daß Kotzebue „allen Anspruch darauf hat, für einen Patrioten zu gelten.“ Also merken wir es uns: Kotzebue ist ein deutscher Patriot, Görres eine tonsurirte Hyäne.

Nun sagt aber schon der Großvater aller Vertreter der „gesunden Sinnlichkeit“ Nicolay aus Berlin in seinen Denksprüchen für große und kleine Kinder:

„Vor Mönch' und Pfaff und wildem Thier,
Hüt' dich auf allen Wegen,
Treib' hurtig sie aus dem Revier,
Und alle, die sie pflegen,“

und darum darf die Furcht vor Görres uns nicht Wunder nehmen, und es muß einen modernen „Denkgläubigen“ wahrhaft angruseln, wenn er diesen Görres auch jetzt noch gehegt und gepflegt und auf den Leuchter gestellt sieht. Da aber der Frankfurter Broschürenverein sich dieser Unthat schuldig gemacht hat, so begreifen wir schon aus diesem einzigen Grunde, daß der Kunstschreiber Hermann Riegel in seinen eben erschienen „Deutschen Kunststudien“ (erstes Heft) ausruft: „Lieber eine Ewigkeit mit Socrates, Phidias und Sophocles verlieren, als einen Himmel mit den Autoren des Frankfurter Broschürenvereins . . . theilen.“ Es wandelt uns jedoch dabei der Zweifel an, ob Socrates, Phidias und Sophocles, wenn sie darüber zu bestimmen hätten,

die Gesellschaft des Kunstschreibers Hermann Riegel, sei es in der Ober- oder Unterwelt, theilen möchten. Jedenfalls, glauben wir, würden sie lieber sogar Tiedge's Urania oder Claurens Romane oder Heinrich Düntzers Commentare zu Göthe lesen, als das Kunstgeschwätz des Berliner Schöngeistes.

Mit Düntzer ist übrigens Herr Riegel in offenen Streit gerathen. In der Vorrede seines neuen Buches: „Aus Göthe's Freundeskreis" (Braunschweig bei Vieweg, 1868) erklärt Düntzer den Kunstmystagogen aus dem Sande der Mark für einen „Typus der Leichtfertigkeit," worin sich nicht gerade der Ausdruck einer besonderen Liebenswürdigkeit entdecken läßt. Vielmehr wie grausam! Da schreibt sich dieser Herr Riegel die Finger fast lahm, um alles Christliche in der Kunst als ein „finsteres und dogmenstolzes" Erzeugniß eines längst „überwundenen Standpunktes" hinzustellen, und er reinigt in der Allgemeinen Zeitung den großen Peter v. Cornelius von allen Schlacken des „Ultramontanismus," er tritt die Fußstapfen Göthe's, „des großen modernen Heiden" breit und breiter, und muß sich nun vorwerfen lassen, er sei ein Typus der Leichtfertigkeit. Doch wenn nun Riegel erwiedern würde: „Ich rufe den Schatten Göthe's auf zur Beantwortung der Frage, ob er sich je im Leben einen so ledernen Commentator und Biographen, wie Düntzer, gewünscht? ob es seinem Andenken frommen könne, daß man über ihn Jahr ein Jahr aus so dicke Bücher schreibe, die doch eigentlich nur das deutsche Maculaturgeschäft befördern?"

Es ist in der That eine arge Zumuthung, daß man nun gar 552 Seiten lang sich zur Ehre Göthe's mit dessen für sein Leben und seine Entwicklung ganz unbedeutenden freundschaftlichen Bezügen zu Leuten wie Gleim, Lenz, Prinz Constantin von Sachsen, dem Fürsten von Dessau u. s. w. beschäftigen soll! Göthe könnte ausrufen: „Gott schütze mich vor meinen Freunden!" Alle Papierschnitzel des Dichterfürsten werden zur Verehrung feilgeboten, und die Art seines Cultus wird zu einer förmlich epidemischen Krankheit. Mit

dem Philologen Wolf hat er einige ziemlich unbedeutende Briefe gewechselt und dazu schreibt nun M. Bernays in: „Göthe's Briefe an Fr. August Wolf (Berlin bei Reimer 1868)" eine Einleitung von 89 Seiten und gibt dazu 24 Seiten Beilagen, und noch allerlei Anmerkungen zum Text, der mit diesen Anmerkungen etwa 30 Seiten umfaßt! Viel unbedeutender noch an Inhalt und Gedanken sind die von Otto Jahn herausgegebenen „Briefe Göthe's an Chr. G. von Voigt (Leipzig bei Hirzel 1868)," worin der werthe Leser über alle möglichen Quisquilien des ganz gewöhnlichen täglichen Lebens unterhalten wird. In dem ganzen ordentlich dicken Buch sind kaum drei Briefe, welche veröffentlicht zu werden verdienten. Gehen die Dinge so fort, so können wir uns allen Ernstes darauf gefaßt machen bald auch ein „mit philologischer Genauigkeit" abgefaßtes Werk über den Verbleib von Göthe's alten Kleidern, Waschzetteln u. s. w. zu erhalten.

Wir waren schon im Begriff unsere diesmaligen Plaudereien zu schließen und auf die Post zu geben, als uns noch in der ehrenwerthen „Gartenlaube" ein Curiosum vor Augen kam, welches wir unsern Lesern nicht vorenthalten wollen. Dieses Curiosum ist eine schon in Nr. 16 dieses Jahrgangs veröffentlichte Lebensskizze des Herrn Bischofs von Ketteler, aus der wir unter Anderm erfahren, daß „ein Schrei des Schreckens" sich im ganzen Hessenland in Folge der Aufhebung der Gießener theologischen Facultät erhoben hat. Der Verfasser weiß dieses sehr genau, da er „aus völlig zuverlässigen und unverfänglichen Quellen" geschöpft hat, und wer an der Richtigkeit der von ihm mitgetheilten Thatsachen zweifeln sollte, darf sich kühn an ihn wenden, denn Verfasser ist bereit über seine Quellen „jederzeit Rechnung zu geben." Bischof Ketteler ist der Generalissimus des modernen Kreuzheeres der Ultramontanen und weist „ihnen mit weithinschallendem Kriegsruf die Ziele und Wege" an. Bevor er die Mitra erhielt, waren im gesegneten Hessenland ganz idyllische Zustände. Die Geistlichen der verschiedenen Confessionen standen mit einander in

durchaus friedlichem Verkehr. „Oftmals, wo es die Gelegenheit mit sich brachte, verwalteten sie ihr priesterliches Amt an einem und demselben Altar, gleichgültig, ob in einer protestantischen oder katholischen Kirche" — und jetzt? o Trauer! — „auch die Kirchenglocken haben wieder ihre specifisch katholische und protestantische Klangfarbe angenommen." „O sancta simplicitas!" fügt der Verfasser mit unbewußter glücklicher Selbstironie hinzu. Wann der Herr Bischof den richtigen Zeitpunkt für gekommen erachten wird, um mit der Einführung der Inquisition vorzuschreiten, darüber wird, wahrscheinlich aus Mangel an „völlig zuverlässigen und unverfänglichen Quellen," vorläufig gar nichts berichtet, aber auf Grund dieser Quellen erzählt der Anonymus, ein Caplan in Rheinhessen habe in der Schule gesagt, „daß es sich für Kinder der katholischen Confession nicht schicke, mit Andersgläubigen umzugehen, da diese letzteren doch nicht in den Himmel kommen könnten." Und „dergleichen Erscheinungen gehören in der ganzen Mainzer Diöcese zu den alltäglichen!" Wie wohlthuend hätte der Verfasser für den haut goût seiner Leser wirken können, wenn ihm als zuverlässige Quelle ein vor längerer Zeit im Pariser Siècle erschienener Artikel bekannt gewesen wäre, worin ganz Glaubwürdiges zu lesen stand über die schweren Kirchenbußen bei Wasser und Brod, welche der Herr Bischof von Mainz über solche Geistlichen zu verhängen pflege, die sich seiner strengen Anordnungen z. B. bezüglich des Schnittes und der Länge der täglichen Priesterbekleidung nicht fügen wollten. „Der Bischof von Mainz," belehrt der Artikelschreiber, „ist von kleiner untersetzter Gestalt, er hat einen drohenden Blick, und trägt im Gesicht mehrere Narben aus den Kämpfen, sagt man, vom Jahre 1848. Es wäre ein Segen gewesen für den Frieden des deutschen Volkes, wenn er damals seinen Tod gefunden hätte." Viel milder gesinnt ist der Schreiber in der Gartenlaube. Er wünscht nicht den Tod des Herrn Bischofs, wünscht ihm keine Strafe für seinen Fanatismus,

sondern — er verzeiht ihm. „Aus allen deutschen Herzen,“ ruft er pathetisch aus, „strömen die Quellen der neuerstandenen Liebe zum Vaterlande und rauschen zu einem Meere zusammen, welches die Scheidewände des Confessionalismus bald auseinander gebrandet haben wird. Darum können wir auch diesem Manne verzeihen und getrosten Muthes über ihn als einen lebendigen Anachronismus hinweg zur Tagesordnung des deutschen Volkes übergehen!“ Das ist offenbar sehr rührend gesprochen, aber das ganze Opus über den katholischen Prälaten ist doch weniger pikant als z. B. jene berufene Erzählung, worin die Gartenlaube einen italienischen Priester vorführte, der Morgens in aller Frühe schon vor der heil. Messe einem Unglücklichen beide Ohren abgeschnitten und dieselben in seine Westentasche gesteckt hatte. Während des Meßopfers fingen dann die Ohren der Art zu bluten an, daß das Blut bis auf die Stufen des Altars herunterlief, wodurch die Unthat des celibrirenden Priesters offenkundig und so auch dem Berichterstatter der Gartenlaube bekannt wurde! Große Gartenlaube! auch für dich scheint die Zeit des Welkens heranzunahen. Neulich mahnte der „Stuttgarter Beobachter“ — gewiß nichts weniger als ein ultramontanes Organ — jeden Familienvater, die Leipziger Zeitschrift aus dem Hause zu schaffen. „Es ist höchste Zeit,“ hieß es da, „daß wir Sorgfalt und Vorsicht in der Auswahl des Lesestoffes anwenden, den wir unseren Familien bieten.“ Füglich könne man „des flachen Leipziger Aufklärichtes entbehren, welchen die Gartenlaube, diese breite Bettelsuppenköchin, verbreitet.“ Ein gutes Wort zur rechten Zeit, mit dem wir schließen.

XLVII.

Die Erzbischofs-Wahl in Freiburg.

Aus Baden, 12. Juni. Die Angelegenheit der Wahl des Erzbischofs von Freiburg ist, wie aus den öffentlichen Blättern bekannt ist, in folgendem Stadium befindlich.

Nachdem in der ersten Woche des verflossenen Monats Mai die Liste der in Aussicht genommenen Candidaten von dem Domcapitel der großherzogl. Staatsregierung mitgetheilt worden war, erfolgte von daher sehr schnell noch in demselben Monate die Antwort. In dieser Antwort erklärte die Regierung von den in der Liste genannten, durch öffentliche Blätter (und zwar zuerst durch ein Karlsruher Blatt) bekannt gewordenen acht Personen, sieben für personae minus gratae, und ließ also nur eine einzige Person auf der Liste stehen. Da auf diese Weise eine Wahl für das Domcapitel unmöglich geworden war, so verband die Regierung mit der Rücksendung der Liste die Aufforderung an das Domcapitel, diese durch die Regierung auf einen Namen reducirte Liste zu ergänzen, beziehungsweise eine neue zweite Liste vorzulegen. Das Domcapitel weigerte sich, dieses zu thun und beharrte auf seiner ersten Liste unter Berufung auf die in dem I. Art. der Bulle Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 über die Bischofswahlen in der oberrheinischen Kirchenprovinz festgesetzten Bestimmungen. Vor dem gegen Ende des jüngstverflossenen Monats erfolgten Abgange dieser Erklärung des Domcapitels an das großh. Ministerium soll ein päpstliches Breve, die Bestätigung des Bisthumsverwesers betreffend, bei dem Domcapitel eingetroffen sein, in welchem bei dieser Gelegenheit das Domcapitel angewiesen wird, bei der bevorstehenden Wahl die Bestimmungen des Art. I. der Bulle Ad dominici gregis zu beobachten, indem zugleich dabei die in der Bulle genannte „hinreichende Anzahl" (numerus sufficiens) der von den Regierungen auf der Candidaten-Liste übrig zu lassenden Personen, durch die Zahl von mindestens drei näher bestimmt wird. Die Regierung ihrer Seits beharrte in der dem Domcapitel alsbald darauf gegebenen Antwort auf ihrer früheren Ansicht. Wie man aus einem offenbar officiösen Artikel „Aus Baden" in der Augsb. Allgem. Zeitung vom 29. Mai schließen kann, stützt sich die Regierung bei der Rechtfertigung ihres Verfahrens auf ein kurz nach der Publication der oben genannten Bulle erfolgtes, an die Domcapitel der oberrheinischen Kirchenprovinz gerichtetes päpstliches Breve vom 28. Mai 1827. Ungeachtet dessen beharrte das Domcapitel zu Freiburg auf seiner Weigerung, eine neue Wahlliste vorzulegen. So weit ist diese Angelegenheit bis jetzt gekommen, und diese Differenz zwischen der Regierung und dem Domcapitel ist, so viel man weiß, bis jetzt noch nicht gelöst.

Betrachten wir nun näher die beiderseitigen Gründe in dieser Controverse, so ergibt sich Folgendes.

Der Art. I. der Bulle Ad dominici setzt bekanntlich fest, daß das Domcapitel eine Liste der Personen, aus denen der zu wählende Erzbischof genommen werden soll, der Regierung vor der Wahl vorlegen

soll. „Wenn ungefähr einer aus diesen Candidaten (sagt die Bulle weiter) dem Landesfürsten weniger angenehm (minus gratus) sein sollte, so wird das Capitel denselben in dem Kataloge ausstreichen, wobei jedoch eine noch hinreichende Zahl von Candidaten übrig zu bleiben hat, so daß aus ihr der neue Vorsteher der Kirche gewählt werden kann." („Si forte vero aliquis ex candidatis istis summo territorii Principi minus gratus extiterit, Capitulum e catalogo eum delebit, reliquo tamen manente sufficienti candidatorum numero, ex quo novus antistes eligi valeat.")

Wahr ist es, daß die oberrheinischen Staatsregierungen mit dieser Fassung des Artikels nicht zufrieden waren; daß sie von dem Papst verlangten, er solle durch eine Erklärung des Sinnes dieses Artikels es unmöglich machen, daß je eine Person, die den Regierungen nicht gefiele, auf einen bischöflichen Stuhl käme, sondern nur eine ihnen wohlgefällige Person. Der Papst Leo XII., obgleich nach seiner Ansicht die Fassung dieses Art. I. den Regierungen hinreichende Bürgschaft gewährte, gab dennoch im Interesse des Friedens ihrem Andringen nach, und erließ zur weiteren Beruhigung der Regierungen an die Domcapitel und darunter auch an das Freiburger Domcapitel das Breve vom 28. Mai 1827. In diesem Breve spricht zuerst der Papst die Erwartung aus, die Mitglieder des Capitels werden durch Lebenswandel und treue Pflichterfüllung mit gutem Beispiele in der Kirche vorangehen. Und da sie durch die Bulle Ad dominici das Recht erhalten hätten, den Erzbischof zu wählen, so wolle er sie noch insbesondere ermahnen, daß sie bei diesem wichtigen Geschäft stets auf die Ehre Gottes, den Nutzen der Kirche, die Erhaltung der Unversehrtheit der Gemeinde der Gläubigen und ihr eigenes Seelenheil Bedacht nehmen sollen. Sie würden, nach einem Ausspruche der Tridentinischen Kirchenversammlung, sich einer fremden Sünde theilhaftig machen, wenn sie aus menschlichen Rücksichten andere Personen wählen würden, als solche, die sie für die würdigsten und für die der Kirche am meisten Nutzenbringenden hielten. Dann fügt er hinzu: „Da die Eintracht zwischen der Staatsgewalt und dem Priesterthume für die Kirche die besten Früchte trage, so wird es Eure Aufgabe sein, solche Männer zu berufen, über welche Ihr vor der Handlung der förmlichen Wahl Euch die Kenntniß verschafft habt, daß sie außer den anderen durch das kirchliche Recht vorgeschriebenen Eigenschaften sich durch das Lob der Klugheit empfehlen und daß sie nicht dem durchlauchtigsten Fürsten weniger angenehm sind" („vestrarum erit partium, eos asciscere, quos ante solennem electionis actum noveritis praeter qualitates ceteras ecclesiastico jure praefinitas, prudentiae insuper laude commendari, nec serenissimo Principi minus gratos esse"). Der zuletzt angeführte Satz steht wörtlich so auch in dem Breve des Papstes an die preußischen Domcapitel vom 16. Juli 1821. Die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz hatten ausdrücklich verlangt, daß dieselbe Stelle in das zu erlassende Breve an die oberrheinischen Domcapitel aufgenommen werde.

Was folgt nun aus dem Breve vom 28. Mai 1827? Hat der Papst damit den Art. I. der Bulle Ad dominici abgeschafft oder wesentlich modificirt? Keineswegs! Der Papst beruft sich auf diesen Artikel und bestätigt ihn damit auf's Neue. Er schärft dem Capitel die Pflicht ein, ohne persönliche Nebenrücksichten, nach ihrem besten Wissen und Gewissen unter den Candidaten den würdigsten zu wählen. Dabei aber will er den Regierungen zeigen, wie sehr es ihm am Herzen liege,

bei den Bischofswahlen, wie überhaupt, die Eintracht zwischen Staat und Kirche zu erhalten, und er gibt dem Capitel die ernstliche Weisung (natürlich mit Festhaltung der vorausgeschickten Hauptbedingungen einer rechtmäßigen und gesegneten Wahl), sich es angelegen sein zu lassen, daß der „zu Wählende der Regierung nicht weniger genehm" sei.

Folgt ferner aus dem Umstande, daß in das Breve vom 28. Mai 1827 jener Passus des Breve an die preußischen Domcapitel aufgenommen worden ist, daß die Bischofswahlen in der oberrheinischen Kirchenprovinz gerade in derselben Form und Weise, wie in Preußen vorgenommen werden müssen? Keineswegs! Für die Bischofswahlen in Preußen ist jener Passus und überhaupt das an die preußischen Domcapitel erlassene Breve die einzige dafür bestehende besondere Norm. Für die oberrheinische Kirchenprovinz ist aber jener allgemeiner gehaltene Passus des Breve nicht die einzige Norm; sondern das bei der Bischofswahl einzuhaltende Verfahren ist in dem Art. I. der Bulle genauer angegeben, und diese Bulle ist die maßgebende Norm.

Die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz erlaubten sich schon früher in den von ihnen ausgegangenen Fundations-Instrumenten der Bisthümer, Ausdruck und Sinn des Art. I. der Bulle wesentlich zu alteriren, indem sie von den Domcapiteln verlangten: „nur solche Personen auf den bischöflichen Stuhl oder zu Domcapitularen zu wählen, von welchen sie sich vor dem Wahlacte die Gewißheit verschafft, daß sie dem Landesherrn besonders wohlgefällig seien." Der Episcopat der oberrheinischen Kirchenprovinz hat dagegen schon in seiner Denkschrift vom Jahr 1853 (S. 101) eine motivirte Verwahrung eingelegt, und ebenso gegen jede in diesem Sinne gehaltene Berufung der Regierungen auf das nach der Publication der Bulle Ad dominici erlassene päpstliche Breve.

Bei den Verhandlungen über die Convention zwischen dem apostolischen Stuhle und dem Großherzog von Baden, kam das Breve vom 28. Mai 1827 gleichfalls wieder zur Sprache. Es wurde in Folge dessen in den päpstlichen „Weisungen an den Herrn Erzbischof von Freiburg," unterzeichnet von Cardinal Reisach, in dem Art. I. erklärt: „Bezüglich der Breven, welche von Leo XII. an den Erzbischof von Freiburg und an das Domcapitel gerichtet wurden, wird man in der Instruction Folgendes erklären: Es ist des heiligen Stuhles Absicht, daß an den apostolischen Sendschreiben, welche in der Form von Breven von Leo XII. unter dem 21. und 28. Mai 1827 erlassen worden sind, in dem Sinne festgehalten werde, welche die Worte geben." Das kann doch nichts anders heißen, als: das Breve soll fortwährend beachtet werden; aber kein Theil soll Consequenzen daraus ziehen, welche über den einfachen Wortsinn desselben hinausgehen.

Was aber das Breve vom 28. Mai 1827 nach seinem Wortsinne verlangt, das hat in dem gegenwärtig vorliegenden Falle das Domcapitel erfüllt. Das Domcapitel hat in der durch die Bulle vorgeschriebenen Form die Liste der Candidaten vor der Wahl vorgelegt, um der Regierung Gelegenheit zu geben, die ihr minder genehmen Personen zu streichen, mit Beachtung der in der Bulle festgesetzten Bedingung (manente tamen reliquo sufficienti candidatorum numero) Das Domcapitel hat sich also bemüht, sich die Kenntniß zu verschaffen, um nur solche Personen bei der wirklichen Wahl in Betracht zu ziehen und dafür anzunehmen, von welchen es auf diesem durch die Bulle vorgeschriebenen Wege sich vergewissert hat, daß sie nicht der

Regierung weniger genehm sind. Wenn die Regierung von der ihr zu diesem Zwecke bedingungsweise eingeräumten Befugniß keinen Gebrauch machen will, so ist dieß ihre Sache.

Was wäre die Folge, wenn die Regierung das Recht hätte, die vorgelegte Candidaten-Liste bei der Bischofswahl so lange und so oft zurückzugeben, bis nur lauter ihr wohlgefällige Personen auf der Liste stünden? Das Wahlrecht des Domcapitels wäre dann vernichtet. Die Regierung und nicht das Domcapitel würde dann Erzbischof setzen.

Wenn dieses überhaupt unzulässig ist, so ist es doppelt unzulässig, wenn der Fall eintritt, daß eine Regierung ein solches Verlangen stellt, welche einen mit dem apostolischen Stuhl feierlich abgeschlossenen Vertrag einseitig aufgehoben hat, und welche durch ihre Gesetzgebung und Verwaltung rechtsverletzend, unfreundlich und rücksichtslos der katholischen Kirche seit Jahren entgegentritt.

XLVIII.

Literatur.

Fasciculi ecclesiastici pro Sacerdotum et Clericorum usu, redactore Dre. Michaele Kubinsky. — Vesprim 1868.

Unter diesem Titel ist im Januar dieses Jahres zum erstenmal eine ascetische Monatsschrift erschienen, die obwohl zunächst nur für die Erzdiöcese Gran bestimmt doch unter dem Clerus eine allgemeine Beachtung verdient, da sie ein wirksames Beförderungsmittel priesterlichen Eifers zu werden geeignet ist.

Der Redacteur ist der vortreffliche Vorsteher des Generalseminars in Pesth, Dr. Michael Kubinsky, der durch seine ächt kirchlichen Grundsätze die kirchenfeindliche Tendenz zu Schanden macht, welche in der josephinischen Zeit die Generalseminarien organisirt hat.

Die Fasciculi sind der Erziehung des Clerus gewidmet, nicht aber blos jener anfänglichen und grundlegenden Erziehung während der 3 oder 4 Seminarsjahre, sondern jener Erziehung zum „vollkommenen Priester," die sich über das ganze Leben des Priesters erstreckt und erst mit der

Vollendung im Tod abschließt. Der Redacteur will daher dem Clerus der Erzdiöcese, den jungen im Seminar nicht ausgeschlossen, insbesondere aber den jungen Priestern und unter diesen wieder vorzüglich den neugeweihten Anregung geben zum priesterlichen Leben und Wirken. Er will den jungen Eifer rege erhalten und fördern, den erkaltenden anfachen; die Guten will er ermuntern, die Gefährdeten warnen, das geknickte Rohr aufrichten. Und dies thut er theils direct durch Ansprachen, Ermahnungen, theils indirect durch Mittheilung bischöfl. Pastoralbriefe, historische Skizzen, Referate, Empfehlung ascetischer und wissenschaftlicher Werke 2c. 2c. Indessen soll das Blatt auch ein Organ für Erzieher des Clerus sein, in welchem sie ihre Ansichten austauschen, ihre Erfahrungen niederlegen könnten. Das Ganze aber soll ein Beweis der Liebe zu den Zöglingen sein, die aus der Erziehungsanstalt in's praktische Leben übergetreten sind.

Dem Zweck entspricht die Ausführung, zu deren Beurtheilung uns freilich erst 4 Hefte vorliegen.

Die Sprache ist die lateinische. Man liest nicht ohne innere Befriedigung die schlichte Motivirung dieser Wahl (F. I, 3), wenn man an die Verachtung denkt, mit welcher diese Sprache als Sprache der Wissenschaft verworfen worden ist. Wenn sie auch als Sprache der Wissenschaft ihre Berechtigung nicht hat behaupten können, so ist sie doch in dieser Zeitschrift als Sprache der Kirche ganz am Platz.

An erster Stelle theilen uns die Fasciculi Pastoralschreiben der Bischöfe der Kirchenprovinz Gran mit. Dann finden wir Rathschläge, Ermahnungen, Lebensregeln für Priester, die in ihrer edlen Einfachheit in Sprache und Inhalt denselben seeleneifrigen Priester erkennen lassen, dessen Werk auch der von Liebe und Eifer zeugende Plan des Ganzen ist. Da gibt in der That ein Vater seinen Söhnen väterliche Rathschläge in väterlicher Sprache mit Ernst und Milde.

Der Redacteur läßt sich die Mühe nicht verdrießen, dem jungen Clerus selbst den Stoff zur täglichen Meditation an die

Hand zu geben. Die tägliche Betrachtung ist allerdings so selbstverständlich wie das tägliche Brod; sie ist ja (nach Bartholomäus Holzhauser) das manna quotidianum ante solis ortum colligendum, und wird darum der eifrige Priester nicht warten bis ihm eine Zeitschrift den Stoff zur Betrachtung liefert. Allein sie ist auch so nothwendig wie das tägliche Brod; und so wenig ein Laie ohne zu beten ein ordentlicher Christ sein kann, so wenig ist der Priester auf die Dauer ein guter Priester ohne die tägliche Meditation. Der Gedanke nur, ein Anfänger in der Seelsorge möchte aus Mangel an präparirtem Betrachtungs-Stoff diese nothwendige Uebung vernachlässigen, ist der Redaction Grund genug, einen beträchtlichen Theil ihrer Schrift für die puncta meditationis zu verwenden.

Die Betrachtungen lehnen nicht blos im Ganzen an die Zeit des Kirchenjahres an, sondern berücksichtigen auch andere, weniger in die Liturgie übergegangene fromme Gebräuche, indem sie z. B. den Donnerstag dem allerheiligsten Sakrament, den Samstag der allerseligsten Jungfrau, sowie der Letzteren ganz den Monat Mai widmen.

Mit Freuden liest man die Referate und die warme Empfehlung der hoffnungsvollen Schöpfung christlicher Frömmigkeit, nämlich „des Apostolats des Gebetes," in welchem, wenn wir so sagen sollen, der Seeleneifer der Priester vereinigt mit dem der Laien zu einer wahrhaft überwältigenden übernatürlichen Macht im Herzen des Erlösers concentrirt, einen so zeitgemäßen Ausdruck findet. Gewiß wirft das Interesse, welches die Fasciculi an diesem Gebets-Verein nehmen, ein günstiges Licht auf den Geist, von dem ihre Redaction geleitet ist.

Wir übergehen andere Elaborate unserer Zeitschrift, in denen sich weniger unmittelbar deren Tendenz ausspricht oder die, wie die Notizen über Erziehung des Clerus, ihrem secundären Zweck dienen. Es erübrigt nur noch zu bemerken, daß die Grundsätze der Redaction ganz die correcten Grundsätze

einer gesunden Ascese sind. „Nihil novi docemus, sagen die Fasciculi selbst (I, pag. 2) nisi Jesum Crucifixum, ut vita Ejus manifestetur in nobis.“ Der Verfasser will **priesterliche Vollkommenheit**, ohne welche der Priester weder persönlichen Werth noch Fähigkeit, zum Heil der Seelen zu wirken, besitzt. Seine Forderungen im Einzelnen aber sind ebensoweit von Rigorismus als von laxen Anschauungen entfernt. So ist ihm z. B. die **tägliche** Meditation eine **nothwendige** Bedingung des priesterlichen Lebens; — er ist aber zufrieden, wenn ihr wenigstens eine Viertelstunde gewidmet wird. Er fordert in Allem nicht zu viel, um nicht Alles zu verlieren, und nicht zu wenig, um nicht hinter dem Ziel zurückzubleiben. Er überspannt ebenso wenig die Forderungen der Frömmigkeit zum Nachtheil des thätigen Wirkens, als er das Studium im Interesse der ascetischen Uebungen herabdrückt. Perficiatis vos tum pietate tum studiis heißt es (Fasc. I, pag. 35), weil das Eine ohne das Andere unmöglich ist.

Wenn die Presse täglich für so viele indifferente und oft auch schädliche Zwecke rastlos thätig ist, so wird es gewiß alle für die Vollkommenheit des Priesterstandes begeisterte Leser freuen, wenn dieselbe wie in unserer vorliegenden Zeitschrift auch für dieses, wenn nicht neues, doch primum necessarium dienstbar gemacht wird.

Mit der empfangenen Priesterweihe und dem Austritt aus dem Seminar ist der Neopresbyter noch kein „vollkommener Priester.“ Die Fasciculi sagen selbst in ihren Consilia pro Neomystis (Fasc. I, 35): Solum incepistis, nunc autem progredi debetis; und: (l.c.) Custodite, agite, ut perficiatis. Gerade auf diesem Gebiet gilt es recht wörtlich: Wer nicht fortschreitet, geht zurück. Der eben aus dem Seminar in die Seelsorge übergehende Priester muß nicht blos den erlangten Grad der Vollkommenheit gegen viele, vielfach neue Feinde bewahren, sondern außerdem noch unter vielen neuen und schwierigen Umständen fortschreiten. Das ist aber bekanntlich ein harter, andauernder **Kampf**, in dem man der Anregung

und Ermunterung bedarf, will man nicht zu seinem größten Schaden, und sei es auch nur einmal auf die kürzeste Zeit, die Waffen strecken. Diesem Bedürfniß sucht unsere Schrift, soweit dies eben in einem periodischen Blatt geschehen kann, zu steuern. Sie will anregen zum „geistlichen Kampf" um die priesterliche Vollkommenheit. Außer dem vortrefflichen Inhalt ist es noch ganz besonders ein äußerer Umstand, der sie zu diesem Zweck geeignet macht. Das Seminar ist für den aus ihm hervorgegangenen Priester, was für den erwachsenen Sohn das Vaterhaus ist. Wenn nun der Vorsteher eines Seminars im wahren Geist der Liebe ein Blatt wie das vorliegende leitet, wer sieht dann nicht ein, daß daran Alles geeignet sein muß, in den Herzen der Leser, denen es bestimmt ist, zu zünden, und daß auf der andern Seite die Herzen dieser Leser ganz dazu angethan sind, entzündet zu werden.

Wir täuschen uns darum wohl nicht, wenn wir die Ansicht aussprechen, die Fasciculi könnten bei einer ihrem Werth entsprechenden Verbreitung ein wahres Vehikel der priesterlichen Vollkommenheit werden. Und da nach dem ächten alten Sprüchwort: „Scientia sit humilis, sit casta, sit fidelis" alle wahre Wissenschaft, ganz insbesondere aber die des Priesters, nur auf dem Gebiet der Ascese Anregung und Gedeihen findet, so dürfte auch gegenwärtige Zeitschrift dem wissenschaftlichen Leben seiner Leser keine geringen Dienste leisten. Wir können darum dieselbe unseren Lesern bestens empfehlen.

Joseph Eutych Kopp als Professor, Dichter, Staatsmann und Historiker. Dargestellt von A. Lütolf. Lucern, Schiffmann'sche Buchhandlung 1868. XIII und 600 S. (von welchen S. 408—600 Beilagen enthalten).

Neben Böhmer aus Frankfurt steht dessen Herzensfreund Joh. Eutych Kopp aus Luzern unter den neueren Geschichtsreformatoren in vorderster Linie, und ersterer hat das Wesen und die Wirksamkeit des letztern treffend bezeichnet mit den kurzen Worten: „Bei ihm finde ich, was ich bei einem Freunde vorzüglich suche: Aufrichtigkeit, Offenheit und Treue, und was mir bei einem Historiker am liebsten ist: unbestech-

lichen Wahrheitssinn. Er ist ein neuer vindex veritatis, wie wir einen solchen gerade jetzt, wo die Geschichte so vielfach zur Erregung des Hasses gegen unsere alten Kaiser und unsere alte Kirche mißbraucht wird, doppelt bedürfen." Und an einer andern Stelle sagt Böhmer: „Männer, wie Kopp, die im ernsten Streben nach Wahrheitserkenntniß ohne Rücksicht auf modernes Parteitreiben, ohne Hintergedanken, schlicht und einfach, nach bester Ueberzeugung Zeit und Kraft der Historie widmen, erfüllen in meinen Augen einen priesterlichen Beruf." und an Kopp selbst schrieb er: „Bei meiner Arbeit, die eigentlich mein Leben ist, sind Sie mir immer gegenwärtig. Ich denke oft, daß Ihnen dieses oder jenes Freude machen möge." Böhmer „dankte der Vorsehung dafür," daß das von ihm in seinen Kaiserregesten und in seinen Geschichtsquellen Deutschlands gesammelte Material durch Kopp „im Sinne der Kirche, des Rechts, der Wahrheit benutzt" werde (vergl. Joh. Friedr. Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften, herausgegeben von Joh. Janssen, Bd. 1, S. 246—247, Bd. 2, S. 365, 382.)

Schon das erste von Kopp herausgegebene Werk: „Urkunden zur Geschichte der eidgenössischen Bünde" ist ein Meisterstück bündiger und überzeugender Kritik, worin durch Urkunden und die denselben beigefügten gelehrten Anmerkungen alle die Irrthümer beseitigt werden, welche seit Tschudi die Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft verhüllten und worin zugleich die Thatsachen festgestellt werden, wie in Folge des Zerfalles der deutschen Centralgewalt in den oberen Landen die Eidgenossenschaft wirklich entstand. Sein Hauptwerk, die Geschichte der eidgenössischen Bünde ist epochemachend für die Jahrhunderte des Mittelalters seit Rudolph von Habsburg, und er hat darin die Urgeschichte der Habsburger, die Incunabeln des Kaiserhauses von Verleumdung befreit, gereinigt und in jenes Licht der Wahrheit und des Verdienstes gestellt, die ihnen eigen sind. Was dann die vielen kleinen historischen Aufsätze von Kopp betrifft, so urtheilte darüber Böhmer: „Darin ist kein Wort zu wenig und zu viel, jedes ist in seinem rechten Sinne gebraucht, eine große Summe von Beobachtungen ist in aller Kürze dargestellt, und gewöhnlich ist der Sache ihr ganzer Gehalt auch wirklich abgewonnen. Alle Geschichtsfreunde, deren guter Wille, besonders unter den Vereinsleuten, oft so nachlässig und breit in Ausdrücken ist, sollten sich Arbeiten, wie Kopp sie geliefert, zum Muster dienen lassen." (Vergl. Janssen, Bd. 1, S. 445.) Mit scrupulöser Sorgfalt sammelte und sichtete der schweizerische Historiker alle seine Quellen, zergliederte sie mit tiefen und umfassenden Kenntnissen, be-

stimmte mit philologischer Schärfe ihren Werth und prüfte auf das Sorgfältigste die Tauglichkeit auch des kleinsten Steines, bevor er ihn zu seinem Geschichtsgebäude verwendete. Und alle seine Leistungen gereichen ihm um so mehr zur Ehre, weil er bei beschränkten äußeren Glücksgütern allen Fleiß, alle Mittel und Zeit aus reiner Liebe für historische Wahrheit seinen Forschungen widmete und dafür sogar kostspielige Reisen nicht scheute.

Das Bild eines solchen Mannes, der auch als Jugendlehrer, als Staatsmann und Dichter hervorragte, sich im Einzelnen vorführen, ihn in seiner Entwickelung und auf seinen einzelnen Lebenswegen begleiten, an seinen Studien theilnehmen, seine Freunde kennen lernen und auch in der stillen Kammer seines Herzens ihn belauschen zu können, ist wahre Freude und Genuß und dient zur innern Erquickung und Seelenstärkung. Alles dieses hat uns Lütolf in vorstehender Biographie des Verewigten geboten, und es gebührt ihm für seine reiche Gabe der Dank eines Jeden, dem es Ernst ist mit seiner eigenen Bildung und der für Verbreitung ernster katholischer Bildung sorgen will. Man sieht sich hier zurückversetzt, sagt mit Recht die Schweizer Sonntagspost in einer Besprechung des Buches, in die geistig regsame Zeit, wo nach dem Kriegszeitalter des ersten Kaiserreiches die wissenschaftliche Thätigkeit einen neuen frischen Aufschwung nahm und der Patriotismus mit keinerlei Speculation vermengt, die edelsten Geister bewegte, die Dichtkunst ihren Blüthentrieb und das Studium der classischen Welt seinen Zauber auf die Gegenwart übte. Diese Zeit bildete auch classische Charaktere, unter denen Kopp einen ehrenvollen Platz einnimmt. Lütolfs Biographie hat den seltenen Vorzug, daß sie für jeden Zug aus dem innern Leben des Mannes aus dessen eigenen Aufzeichnungen und Geistesproducten, so wie aus der sorgfältig benutzten Correspondenz mit seinen Freunden und Zeitgenossen, die sprechendsten Belege gibt. Es ist eine vollständig documentirte Geschichte in anziehendster Form, eine treffliche Verarbeitung des ungemein reichhaltig vorhandenen Stoffes und zugleich eine Anthologie aus all' den zahlreichen und vielseitigen Arbeiten eines äußerlich stillen und stets gleichmäßigen, innerlich aber reichen und bewegten Lebens. Ganz besonders hat uns in dem Buch das Gemüthliche, Treuherzige und Sinnige der Darstellung gefallen. Der uns persönlich unbekannte Verfasser (Subregens am bischöflichen Seminar in Solothurn) muß wohl, wie Kopp, ein ächter Schweizer im besten Sinne des Wortes sein.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Redigirt

von

Dr. J. B. Heinrich und Dr. Ch. Moufang.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Achtundvierzigster Jahrgang.

1868. Zweite Hälfte.

Neue Folge. Zwanzigster Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1868.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
I.	Allocution Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. vom 22. Juni 1868 über die Bedrängnisse der Kirche in Oesterreich	1
II.	Indictionsbulle des allgemeinen Concils	5
III.	Ueber Aechtheit und Inhalt des zweiten Briefes Petri und über die Beziehungen des Briefes zur Gegenwart	13
IV.	Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten. Zweiter Artikel	33
V.	Der heil. Ephräm	56
VI.	Zur Schulfrage in Bayern	77
VII.	Aus der Lectüre. III.	92
VIII.	Zur Zeitgeschichte	106
IX.	Literatur. Alfred v. Reumont. Geschichte der Stadt Rom	117
	Josephus Schneider S. J. Manuale Clericorum	122
	Allgemeine Encyclopädie	125
	W. Martens. Grundriß zu Vorlesungen über das heutige katholische Kirchenrecht	127
X.	Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten. Dritter Artikel	129
XI.	Das Zeugniß des heil. Ignatius von Antiochien für den Primat der römischen Kirche	152
XII.	Joh. Friedrich Böhmer	174
XIII.	Praktische Winke über Kirchengesang und Kirchenmusik	201
XIV.	Die ewige Anbetung im Mittelalter	228
XV.	Zwei Lehrbücher der Philosophie	233
XVI.	Literatur. Dr. Bernard Altum. Der Vogel und sein Leben	254
	Dr. P. B. Glück. Welt und Kirche	255
XVII.	Miscellanea Eucharistica	257
XVIII.	Die Ehe und Ehegesetze auf naturrechtlichem Standpunkte. I.	284
XIX.	Die Latinität der Vulgata	298
XX.	Die irischen Mönche in Mainz	309
XXI.	Zur socialen Frage	319
XXII.	Der große Gebetsverein vom heiligen unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder	352
XXIII.	Die badische Regierung und das Domkapitel in Freiburg	363
XXIV.	Die Generalversammlung der katholischen Vereine in Bamberg	380
XXV.	Literatur. Collationes	383
XXVI.	Apostolisches Schreiben Pius IX. an die Schismatiker	385
XXVII.	Apostolisches Schreiben Pius IX. an die Protestanten	388
XXVIII.	Wissenschaft und Auctorität	393
XXIX.	Die Ehe und Ehegesetze auf naturrechtlichem Standpunkte. II.	405

Seite

XXX. Die kirchliche Armenpflege 424
XXXI. In Sachen des Bonifacius-Vereins 437
XXXII. Briefe eines alten Benedictiners an seinen Neffen über einige Sachen der Pastoral 445
XXXIII. Polen 476
XXXIV. Lindemann's Bibliothek deutscher Classiker . . 492
XXXV. Literatur. Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte 499
Dr. Fr. Heuse. Leben des ehrwürdigen Card. Robert Bellarmin. — Die Kunst, gut zu sterben 505
L. Bail. Die Theologie des heil. Thomas von Aquin in Betrachtungen 507
Dr. Anton Wappler. Lehrbuch der katholischen Religion 510
XXXVI. Prüfung des angeblichen Falles des Liberius . . 513
XXXVII. Die neueste Gnadenlehre Kuhn's 552
XXXVIII. Zur Geschichte des Josephinismus 591
XXXIX. Die Installation des ersten Abtes Maurus I. vom neu errichteten Benedictinerkloster St. Martin zu Beuron im Donauthale bei Sigmaringen 599
XL. Die Blutfläschchen der Katakomben 609
XLI. Literatur. *J. B. Weckerle.* De Bertholdi Hennebergensis 623
Nikolaus Schleiniger. Muster des Predigers 624
P. Utto Kornmüller. Der katholische Kirchenchor 626
Bern. Jungmann. Tractatus de gratia . . 631
H. F. Müller. Laßt uns beten! 633
M. v. H. P. von Ravignan's geistliche Unterredungen. — P. v. Ravignan's Conferenzreden . 634
Dr. Joseph Langen. Grundriß der Einleitung in das Neue Testament 636
XLII. Die Blutfläschchen der Katakomben 641
XLIII. Zur Inspirationslehre des heil. Concils von Trient 672
XLIV. Cardinal Herzan und andere Hoftheologen Kaiser Joseph's II. 683
XLV. Ueber das Studium der altdeutschen Literatur . . 707
XLVI. Aus dem Vereinsleben der Gegenwart 722
XLVII. Eine große Manifestation des katholischen Glaubens gegen den antichristlichen Unglauben in Belgien . 733
XLVIII. Literatur. Das Lutherdenkmal zu Worms im Lichte der Wahrheit 765

I.

Allocution

Seiner Heiligkeit Papst Pius IX.

vom 22. Juni 1868 über die Bedrängnisse der Kirche in Oesterreich.

Venerabiles Fratres!

Nunquam certe fore putavissemus, Venerabiles Fratres, ut post Conventionem a Nobis cum Austriae Imperatore et Rege Apostolico, bonis omnibus exsultantibus, tredecim fere ab hinc annis initam, cogeremur hodierno die gravissimas deplorare aerumnas, et calamitates, quibus inimicorum hominum opera nunc in Austriaco Imperio catholica Ecclesia miserandum in modum affligitur ac divexatur. Siquidem divinae nostrae religionis hostes non destiterunt omnia conari, ut eamdem Conventionem destruerent, et maximas Ecclesiae, Nobis, et Apostolicae huic Sedi inferrent injurias. Etenim die vicesima prima mensis Decembris superiori anno infanda sane ab Austriaco Gubernio veluti Status fundamentum lata lex est, quae in omnibus Imperii regionibus etiam catholicae religioni unice addictis valere, et vigere omnino debet. Hac lege omnis omnium opinionum, et librariae artis libertas, omnis tum fidei, tum conscientiae, ac doctrinae libertas statuitur, et civibus cujusque cultus facultas tribuitur excitandi educationis, doctrinaeque instituta, et omnes cujusque generis religiosae Societates aequiparantur, et a Statu recognoscuntur. Equidem ubi primum id dolenter agnovimus, Nostram vocem statim attollere optavissemus, sed

longanimitate utentes tunc silendum censuimus, ea praesertim spe sustentati fore ut Austriacum Gubernium justissimis Venerabilium Fratrum Sacrorum in Austria Antistitum expostulationibus dociles praebens aures, vellet saniorem induere mentem, et meliora suscipere consilia. Sed inanes Nostrae fuere spes. Namque idem Gubernium die vicesima quinta Maii hoc anno aliam edidit legem, quae omnes illius Imperii populos etiam catholicos obligat, et jubet, filios ex mixtis conjugiis natos sequi debere patris religionem, si masculi sint, si vero feminae religionem matris, et septennio minores debere parentum a recta fide defectionem sectari. Insuper eadem lege plane omnis deletur vis promissionum, quas merito, atque optimo jure catholica Ecclesia omnino exigit, ac praescribit antequam mixta contrahantur matrimonia, et ipsa apostasia tum a catholica, tum a christiana religione ad civile jus elevatur, et omnis Ecclesiae auctoritas in sacra coemeteria de medio tollitur, et catholici coguntur humare in suis coemeteriis haereticorum cadavera, quando iidem haeretici propria non habeant. Ipsum praeterea Gubernium eadem die vicesima quinta Maii hujus anni non dubitavit de Matrimonio quoque legem promulgare, qua leges ad commemoratae Nostrae Conventionis normam editas plane abolevit, et in pristinum vigorem restituit veteres Austriacas leges, Ecclesiae legibus vehementer adversas, et matrimonium etiam, uti dicunt, civile omnino improbandum asseruit, confirmavit, quando cujusque cultus auctoritas deneget matrimonii celebrationem ob causam, quae nec valida, nec legalis a civili auctoritate recognoscatur. Atque hac lege Gubernium idem omnem Ecclesiae auctoritatem, et jurisdictionem circa matrimoniales causas, omniaque tribunalia de medio sustulit. Legem quoque de scholis promulgavit, qua omnis Ecclesiae vis destruitur, ac decernitur supremam omnem litterarum, disciplinarumque institutionem, et in scholis inspec-

tionem, ac vigilantiam ad Statum pertinere, ac statuitur, ut religiosa dumtaxat institutio in popularibus scholis a cujusque cultus auctoritate dirigatur, utque variae cujusque religionis Societates aperire possint peculiares, et proprias scholas pro juventute, quae illam credendi normam profitetur, utque ejusmodi quoque scholae supremae Status inspectioni subjiciantur, ac doctrinae libri ab auctoritate civili approbentur, iis tantum libris exceptis, qui religiosae institutioni inservire debent, quique ab auctoritate cujusque cultus approbandi sunt.

Videtis profecto, Venerabiles Fratres, quam vehementer reprobandae, et damnandae sint ejusmodi abominabiles leges ab Austriaco Gubernio latae, quae catholicae Ecclesiae, doctrinae, ejusque venerandis juribus, auctoritati, divinaeque constitutioni, ac Nostrae et Apostolicae hujus Sedis potestati, et memoratae Nostrae Conventioni' ac vel ipsi naturali juri vel maxime adversantnr. Nos igitur pro omnium Ecclesiarum sollicitudine Nobis ab ipso Christo Domino commissa Apostolicam vocem in amplissimo hoc vestro consessu attollimus, et commemoratas leges, ac omnia, et singula, quae sive in his, sive aliis in rebus ad Ecclesiae jus pertinentibus ab Austriaco Gubernio seu ab inferioribus quibusque Magistratibus decreta, gesta, et quomodolibet attentata sunt, Auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, damnamus, et decreta ipsa cum omnibus inde consecutis eadem Auctoritate Nostra irrita prorsus, nulliusque roboris fuisse, ac fore declaramus. Ipsos autem illorum auctores, qui se catholicos esse praesertim gloriantur, quique memoratas leges, acta vel proponere, vel condere, vel approbare, et exsequi non dubitarunt, obtestamur, et obsecramus, ut meminerint Censurarum, poenarumque spiritualium, quas Apostolicae Constitutiones, et Oecumenicorum Conciliorum decreta contra invasores jurium Ecclesiae ipso facto incurrendas infligunt.

Interim vero summopere in Domino gratulamur, meritasque tribuimus laudes Venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis Austriaci Imperii, qui episcopali robore tum voce, tum scriptis Ecclesiae causam, et praedictam Nostram Conventionem impavide tueri ac defendere, et gregem officii sui admonere non destiterunt. Atque vel maxime optamus, ut Venerabiles Fratres Hungariae Archiepiscopi, et Episcopi egregia eorum Collegarum exempla imitantes, velint pari studio et alacritate omnem in Ecclesiae juribus tutandis, et in eadem Conventione propugnanda impendere operam.

In tantis autem, quibus Ecclesia luctuosissimis hisce temporibus ubique affligitur, calamitatibus, non desinamus, Venerabiles Fratres, ardentiori usque studio in humilitate cordis Nostri Deum exorare, ut omnipotenti sua virtute velit nefaria omnia suorum, et Ecclesiae suae sanctae inimicorum consilia disperdere, impiosque eorum connatus reprimere, impetus frangere, et illos ad justitiae, salutisque semitas sua miseratione reducere.

II.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
PII
DIVINA PROVIDENTIA
PAPAE IX
LITTFRAE APOSTOLICAE
QUIBUS INDICITUR OECUMENICUM CONCILIUM ROMAE HABENDUM ET DIE IMMACULATAE CONCEPTIONIS DEIPARAE VIRGINIS SACRO AN. MDCCCLXIX INCIPIENDUM.

PIUS EPISCOPUS
servus servorum Dei ad futuram rei memoriam.

Aeterni Patris Unigenitus Filius propter nimiam, qua nos dilexit, caritatem, ut universum humanum genus a peccati jugo, ac daemonis captivitate, et errorum tenebris, quibus primi parentis culpa jamdiu misere premebatur, in plenitudine temporum vindicaret, de caelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens, mortalibus ex Immaculata Sanctissimaque Virgine Maria indutus exuviis doctrinam, ac vivendi disciplinam e caelo delatam manifestavit, eamdemque tot admirandis operibus testatam fecit, ac semetipsum tradidit pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. Antequam vero, devicta morte, triumphans in caelum consessurus ad dexteram Patris conscenderet, misit Apostolos in mundum universum, ut praedicarent evangelium omni creaturae, eisque potestatem dedit regendi Ecclesiam suo sanguine acquisitam, et constitutam, quae est *columna et firmamentum veritatis*, ac caelestibus ditata thesauris tu-

tum salutis iter, ac verae doctrinae lucem omnibus populis ostendit, et instar *navis in altum saeculi hujus ita natat, ut, pereunte mundo, omnes quos suscipit, servet illaesos*[1]). Ut autem ejusdem Ecclesiae regimen recte semper, atque ex ordine procederet, et omnis christianus populus in una semper fide, doctrina, caritate, et communione persisteret, tum semetipsum perpetuo affuturum usque ad consummationem saeculi promisit, tum etiam ex omnibus unum selegit Petrum, quem Apostolorum Principem, suumque hic in terris Vicarium, Ecclesiaeque caput, fundamentum ac centrum constituit, ut cum ordinis et honoris gradu, tum praecipuae, plenissimaeque auctoritatis, potestatis, ac jurisdictionis amplitudine pasceret agnos, et oves, confirmaret fratres, universamque regeret Ecclesiam, et esset *coeli janitor, ac ligandorum, solvendorumque arbiter, mansura etiam in coelis judiciorum suorum definitione*[2]). Et quoniam Ecclesiae unitas, et integritas, ejusque regimen ab eodem Christo institutum, perpetuo stabile permanere debet, iccirco in Romanis Pontificibus Petri successoribus, qui in hac eadem Romana Petri Cathedra sunt collocati, ipsissima suprema Petri in omnem Ecclesiam potestas, jurisdictio, Primatus plenissime perseverat, ac viget,

Itaque Romani Pontifices omnem Dominicum gregem pascendi potestate et cura ab ipso Christo Domino in persona Beati Petri divinitus sibi commissa utentes, nunquam intermiserunt omnes perferre labores, omnia suscipere consilia, ut a solis ortu usque ad occasum omnes populi, gentes, nationes evangelicam doctrinam agnoscerent, et in veritatis, ac justitiae viis ambulantes vitam assequerentur aeternam. Omnes autem norunt quibus indefessis curis iidem Romani Pontifices fidei depositum,

1) S. Max. Serm. 89.
2) S. Leo. Serm. II.

Cleri disciplinam, ejusque sanctam, doctamque institutionem, ac matrimonii sanctitatem dignitatemque tutari, et christianam utriusque sexus juventutis educationem quotidie magis promovere, et populorum religionem, pietatem morumque honestatem fovere, ac justitiam defendere, et ipsius civilis societatis tranquillitati ordini, prosperitati, omnibus rationibus consulere studuerint.

Neque omiserunt ipsi Pontifices, ubi opportunum existimarunt, in gravissimis praesertim temporum perturbationibus, ac sanctissimae nostrae religionis, civilisque societatis calamitatibus generalia convocare Concilia, ut cum totius catholici orbis Episcopis, quos *Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei*, collatis consiliis, conjunctisque viribus ea omnia provide, sapienterque constituerent, quae ad fidei potissimum dogmata definienda, ad grassantes errores profligandos, ad catholicam propugnandam, illustrandam et evolvendam doctrinam, ad ecclesiasticam tuendam ac reparandam disciplinam, ad corruptos populorum mores corrigendos possent conducere.

Jam vero omnibus compertum, exploratumque, est qua horribili tempestate nunc jactetur Ecclesia, et quibus quantisque malis civilis ipsa affligatur societas. Etenim ab acerrimis Dei hominumque hostibus catholica Ecclesia, ejusque salutaris doctrina, et veneranda potestas, ac suprema hujus Apostolicae Sedis auctoritas oppugnata, proculcata, et sacra omnia despecta, et ecclesiastica bona direpta, ac Sacrorum Antistites, et spectatissimi viri divino ministerio addicti, hominesque catholicis sensibus praestantes modis omnibus divexati, et Religiosae Familiae extinctae, et impii omnis generis libri, ac pestiferae ephemerides, et multiformes perniciosissimae sectae undique diffusae, et miserae juventutis institutio ubique fere a Clero amota, et quod pejus est, non paucis in locis iniquitatis, et erroris magistris commissa. Hinc cum summo Nostro, et bonorum omnium moerore, et nunquam satis

deplorando animarum damno ubique adeo propagata est impietas, morumque corruptio, et effrenata licentia, ac pravarum cujusque generis opinionum, omniumque vitiorum, et scelerum contagio, divinarum, humanarumque legum violatio. ut non solum sanctissima nostra religio. verum etiam humana societas miserandum in modum perturbetur, ac divexetur.

In tanta igitur calamitatum, quibus, cor Nostrum obruitur, mole supremum Pastorale ministerium Nobis divinitus commissum exigit, ut omnes Nostras magis magisque exeramus vires ad Ecclesiae reparandas ruinas, ad universi Dominici gregis salutem curandam, ad exitiales eorum impetus conatusque reprimendos, qui ipsam Ecclesiam, si fieri unquam posset, et civilem societatem funditus evertere connituntur. Nos quidem, Deo auxiliante, vel ab ipso supremi Nostri Pontificatus exordio nunquam pro gravissimi Nostri officii debito destitimus pluribus Nostris Consistorialibus Allocutionibus, et Apostolicis Litteris Nostram attollere vocem, ac Dei, ejusque sanctae Ecclesiae causam Nobis a Christo Domino concreditam omni studio constanter defendere, atque hujus Apostolicae Sedis, et justitiae, veritatisque jura propugnare, et inimicorum hominum insidias detegere, errores, falsasque doctrinas damnare, et impietatis sectas proscribere, ac universi Dominici gregis saluti advigilare et consulere.

Verum illustribus Praedecessorum Nostrorum vestigiis inhaerentes opportunum propterea esse existimavimus, in Generale Concilium, quod jamdiu Nostris erat in votis, cogere omnes Venerabiles Fratres totius catholici orbis Sacrorum Antistites, qui in sollicitudinis Nostrae partem vocati sunt. Qui quidem Venerabiles Fratres singulari in catholicam Ecclesiam amore incensi, eximiaque erga Nos, et Apostolicam hanc Sedem pietate et observantia spectati, ac de animarum salute anxii, et sapientia, doctrina, eruditione praestantes, et una Nobiscum tristissi-

mam rei cum sacrae tum publicae conditionem maxime dolentes nihil antiquius habent, quam sua Nobiscum communicare, et conferre consilia, ac salutaria tot calamitatibus adhibere remedia. In Oecumenico enim hoc Concilio ea omnia accuratissime examine sunt perpendenda, ac statuenda, quae hisce praesertim asperrimis temporibus majorem Dei gloriam, et fidei integritatem, divinique cultus decorem, sempiternamque hominum salutem, et utriusque Cleri disciplinam, ejusque salutarem, solidamque culturam, atque ecclesiasticarum legum observantiam, morumque emendationem, et christianam juventutis institutionem, et communem omnium pacem et concordiam in primis respiciunt. Atque etiam intentissimo studio curandum est, ut, Deo bene juvante, omnia ab Ecclesia, et civili societate amoveantur mala, ut miseri errantes ad rectum veritatis justitiae, salutisque tramitem reducantur, ut vitiis, erroribusque eliminatis, augusta nostra religio ejusque salutifera doctrina ubique terrarum reviviscat, et quotidie magis propagetur, et dominetur, atque ita pietas, honestas, probitas, justitia, caritas omnesque christianae virtutes cum maxima humanae societatis utilitate vigeant, et efflorescant. Nemo enim inficiari unquam poterit, catholicae Ecclesiae, ejusque doctrinae vim non solum aeternam hominum salutem spectare, verum etiam prodesse temporali populorum bono, eorumque verae prosperitati, ordini, ac tranquillitati, et humanarum quoque scientiarum progressui ac soliditati, veluti sacrae ac profanae historiae annales splendidissimis factis clare aperteque ostendunt, et constanter, evidenterque demonstrant. Et quoniam Christus Dominus illis verbis Nos mirifice recreat, reficit, et consolatur „*ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo ibi sum in medio eorum*[8])," iccirco dubitare non possumus, quin ipse in hoc Concilio Nobis in abun-

8) Matth. c. 18. v. 20.

dantia divinae suae gratiae praesto esse velit, quo ea omnia statuere possimus, quae ad majorem Ecclesiae suae sanctae utilitatem quovis modo pertinent. Ferventissimis igitur ad Deum luminum Patrem in humilitate cordis Nostri dies noctesque fusis precibus hoc Concilium omnino cogendum esse censuimus.

Quamobrem Dei ipsius omnipotentis Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, ac beatorum ejus Apostolorum Petri et Pauli auctoritate, qua Nos quoque in terris fungimur, freti et innixi, de Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium consilio, et assensu sacrum Oecumenicum et Generale Concilium in hac alma Urbe Nostra Roma futuro anno millesimo octingentesimo sexagesimo nono, in Basilica Vaticana habendum, ac die obtava mensis Decembris Immaculatae Deiparae Virginis Mariae Conceptioni sacra incipiendum, prosequendum, ac Domino adjuvante, ad ipsius gloriam, ad universi Christiani populi salutem absolvendum, et perficiendum hisce Litteris indicimus, annunciamus, convocamus et statuimus. Ac proinde volumus, jubemus, omnes ex omnibus locis tam Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos; quam Dilectos Filios Abbates, omnesque alios, quibus jure aut privilegio in Conciliis Generalibus residendi, et sententias in eis dicendi facta est potestas, ad hoc Oecumenicum Concilium a Nobis indictum venire debere, requirentes, hortantes, admonentes, ac nihilominus eis vi jurisjurandi, quod Nobis, et huic Sanctae Sedi praestiterunt, ac sanctae obedientiae virtute, et sub poenis jure, aut consuetudine in celebrationibus Conciliorum adversus non accedentes ferri, et proponi solitis, mandantes, arcteque praecipientes, ut ipsimet, nisi forte justo detineantur impedimento, quod tamen per legitimos procuratores Synodo probare debebunt, Sacro huic Concilio omnino adesse, et interesse teneantur.

In eam autem spem erigimur, fore ut Deus, in cujus

manu sunt hominum corda, Nostris votis propitius annuens ineffabili sua misericordia et gratia efficiat, ut omnes supremi omnium populorum Principes, et Moderatores praesertim catholici quotidie magis noscentes maxima bona in humanam societatem ex catholica Ecclesia redundare, ipsamque firmissimum esse Imperiorum, Regnorumque fundamentum, non solum minime impediant, quominus Venerabiles Fratres Sacrorum Antistites, aliique omnes supra commemorati ad hoc Concilium veniant, verum etiam ipsis libenter faveant, opemque ferant, et studiosissime, uti decet Catholicos Principes, iis cooperentur, quae in majorem Dei gloriam ejusdemque Concilii bonum cedere queant.

Ut vero Nostrae hae Litterae, et quae in eis continentur ad notitiam omnium, quorum oportet, perveniant, neve quis illorum ignorantiae excusationem praetendat, cum praesertim etiam non ad omnes eos, quibus nominatim illae essent intimandae, tutus forsitan pateat accessus, volumus, et mandamus, ut in Patriarchalibus Basilicis Lateranensi, Vaticana et Liberiana, cum ibi multitudo populi ad audiendam rem divinam congregari solita est, palam clara voce per Curiae Nostrae cursores, aut aliquos publicos notarios legantur, lectaeque in valvis dictarum Ecclesiarum, itemque Cancellariae Apostolicae portis, et Campi Florae solito loco, et in aliis consuetis locis affigantur, ubi ad lectionem, et notitiam cunctorum aliquandiu expositae pendeant, cumque inde amovebuntur, earum nihilominus exempla in eisdem locis remaneant affixa. Nos enim per hujus modi lectionem, publicationem, affixionemque omnes, et quoscumque, quos praedictae Nostrae Litterae comprehendunt, post spatium duorum mensium a die Litterarum publicationis et affictionis ita volumus obligatos esse et adstrictos, ac si ipsismet illae coram lectae et intimatae essent, transumptis quidem earum, quae manu publici notarii scripta, aut subscripta,

et sigillo personae alicujus ecclesiasticae in dignitate constitutae munita fuerint, ut fides certa, et indubitata habeatur, mandamus ac decernimus.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostrae indictionis, annuntiationis, convocationis, statuti, decreti, mandati, praecepti, et obsecrationis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum Anno Incarnationis Dominicae Millesimo Octingentesimo Sexagesimo Octavo Tertio Kalendas Julias.

Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio,

† EGO PIVS,
Catholicae Ecclesiae Episcopus.

Hierauf folgen die Unterschriften der in Rom anwesenden Cardinäle.

III.

Ueber Aechtheit und Inhalt des zweiten Briefes Petri und über die Beziehungen des Briefes zur Gegenwart.

(Schluß.)

In seinem im Jahre 392 verfaßten Kataloge berühmter christlicher Schriftsteller schreibt der heilige Hieronymus: „Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam.“ [1]). Aus dieser, sowie auch aus den übrigen Stellen, in welchen der heil. Hieronymus in seinen Werken unseres Briefes erwähnt [2]), geht nun vor Allem hervor, daß der heil. Hieronymus selbst in keiner Weise Zweifel an der Aechtheit unseres Briefes gehabt, und daß darum die Gegner der Aechtheit darauf werden verzichten müssen, wie den Origenes, den größten unter den alten Bibelforschern des Morgenlandes, so auch den heil. Hieronymus, den größten unter den Bibelforschern des Abendlandes unter die Reihe der Ihrigen zu zählen. Ebenso ist es klar, daß, worauf schon Olshausen [3]) hingewiesen hat,

1) Hieron. De viris illust. c. 1. (ed. Vallars. T, II. p. 827.)

2) Hieron. ep. LIII. ad Paulinum de studio scripturarum (T. I. p. 280.). — Ep. 120. ad Hedib. qu. XI. (T. I. p. 844.) — Adv. Jovin. L. II. 3. (T. II. 326.) coll. 2 Pet. 2, 17. — Comm. in Jes. c. 51. (T. IV. p. 588.) coll. 2 Pet. 3, 7. 10. — Comm. in Amos c. II. (T. VI. 240.) coll. 2 Pet. 2, 19. — Comm. in Matth. c. VI. (T. VII. 36.) coll. 2 Pet. 2, 19.

3) Olshausen, de integritate et authentia posterioris Petri epistolae, Regiom. 1822 in seinen Opuscc. theol. 1834. Berol. p. 33.): „Hieronymus haec de epistola Petri posteriore proponit: „a plerisque Petri esse negatur, *propter styli cum priore dissonantiam.*“ His Stridonensis verbis praecipue recentiores ad labefactandam epistolae autoritatem usi sunt, ita locum interpretantes, quasi maximus christianorum numerus Hieronymi temporibus Petri esse epistolam negasset. Sed parum recte, ut mihi quidem videtur, verba explicant eruditi. Causa enim, quam adfert Hieronymus: „propter styli cum priore dissonantiam,“ satis iam docet non de omni christianorum populo, sed de solis eruditis, qui his de rebus iudicare possunt, intelligendum esse illud: *plerique.* Sed plurimum quoque contra epistolae autoritatem faceret, si Hieronymi temporibus *plerique eruditorum* Petri eam esse negassent. Sed hoc quoque omni probabilitatis specie caret.“

bei dem a plerisque ganz unmöglich an die Mehrzahl der Christenheit gedacht werden kann; denn das christliche Volk hat sowohl zu den Zeiten des heil. Hieronymus, wie auch in den vorausgegangenen Zeiten die Aechtheit unseres Briefes überhaupt nicht geläugnet und sie am allerwenigsten propter styli cum priore dissonantiam geläugnet. Allein auffallen muß es uns doch, wenn der hl. Hieronymus sagt, unser Brief werde „a plerisque" „von den Meisten" oder doch wenigstens von „sehr Vielen" geläugnet, und um so mehr muß es uns auffallen, da wir gerade aus dem Zeitalter des heil. Hieronymus eine ganze Reihe der klarsten und bestimmtesten Zeugnisse besitzen, aus denen wir ersehen, daß wie alle großen Kirchen, so auch alle großen Lehrer der Kirche im Orient und Occident unsern Brief als eine zweifellos ächte und apostolische Schrift anerkennen und verehren. Und mit Recht müssen wir darum fragen, wie denn eigentlich der heil. Hieronymus mit offenbarer Verkennung des wirklichen Thatbestandes[4]) dazu kam, in seinem Kataloge zu schreiben, unser Brief werde a plerisque dem Petrus abgesprochen? Die Antwort auf diese Frage wird sich uns, wie ich hoffe, in sehr befriedigender Weise ergeben, wenn wir einerseits ins Auge fassen das bekanntlich etwas rasche und feuerige Temperament des heil. Hieronymus, sowie andererseits gewisse Persönlichkeiten, zu welchen der heil. Hieronymus während seines Lebens in Beziehung getreten war und etwa auch noch das literarische Hilfsmittel, dessen sich der heil. Hieronymus bei Ausarbeitung seines Kataloges bediente. Während seines ersten antiochenischen Aufenthaltes saß der heil. Hieronymus zu den Füßen des damals schon theilweise mit der kirchlichen Lehre zerfallenen und bald darauf förmlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschiedenen Apollinaris (oder wie Hieronymus schreibt Apollinarius) von Lao-

---

4) Vgl. auch Windischmann Vindic. Petrinae p. 6.: „Hieronymum hanc rem, ut saepissime alias, non sine vehementia exaggerasse manifestum est." Und Weiß (a. a. O. S. 306.): „Wichtiger ist, daß wir von Hieronymus hören, man habe die Aechtheit des Briefes wegen der Stylverschiedenheit vom zweiten bezweifelt; daß er aber zu seiner Zeit von den Meisten dem Petrus abgesprochen wurde, ist nach unserer Kenntniß der Sachlage eine Uebertreibung, die seine eigene rückhaltlose Anerkennung am besten widerlegt. Daß man aber bei einem Briefe, der, wie man von Origenes erfuhr und aus der späteren Aufnahme in den Canon schließen konnte, schon im Alterthum bezweifelt war, sich schließlich Rechenschaft über die Gründe solcher Zweifel zu geben suchte, war natürlich, und daß es nur innerliche und nicht erheblichere waren, auf die man kam, ist dem Briefe nicht gerade ungünstig."

dicea und empfing von ihm Unterricht in den heiligen Schriften[5]). Gerade hier in Antiochien aber war es, wo am allerehesten eine gewisse Polemik gegen die Aechtheit unseres Briefes sich entwickeln konnte. Die liturgische Leseordnung der Antiochener nämlich hatte an ihrer ursprünglichen, bis an die Grenzen des apostolischen Zeitalters hinaufreichenden und uns bereits aus der Peschito bekannten Form, wonach sie nur drei der katholischen Briefe umfaßte, strenge und unverrückt festgehalten und demgemäß unsern Brief, wie auch noch drei andere katholische Briefe nicht recipirt. Nun aber machte sich zur Zeit des heil. Hieronymus, wie auch schon vorher und nachher, unter den Antiochenern hie und da eine gewisse einseitige und willkürliche kritische Richtung geltend, und diese Richtung konnte sich gegen unsern Brief um so leichter kehren, da er eben in der liturgischen Leseordnung der Antiochener nicht recipirt war. Nach alledem muß es in hohem Grade wahrscheinlich erscheinen, daß der heil. Hieronymus zunächst und vorzugsweise in Antiochien die Aechtheit unseres Briefes bestreiten gehört und zwar aus dem Munde des Apollinaris und seiner Schüler. Doch wir besitzen auch noch ein weiteres Indicium, das uns in erster Linie wieder an Antiochien und an Apollinaris denken läßt. Der heil. Hieronymus nämlich führt als Grund, warum man die Aechtheit unseres Briefes geläugnet, „styli cum priore dissonantiam“ eine gewisse vom ersten Briefe Petri abweichende Stylverschiedenheit an. Nun aber wird uns vom heil. Hieronymus selbst und auch anderwärts berichtet[6]), daß Apollinaris sich viel mit grammatischen Studien beschäftigt, und bei ihm durfte darum der heil. Hieronymus auch am allerehesten diese sprachlichen und stylistischen Einwände gegen die Aechtheit unseres Briefes gehört haben. Wie zu Apollinaris von Laodicea, so stand der heil. Hieronymus aber auch in ganz besonderen Beziehungen zu Didymus von Alexandrien, den wir bereits als einen, wenn auch nicht gerade entschiedenen und überdieß in seiner späteren Lebenszeit gründlich bekehrten

---

5) Ep. 84. ad Pammach. et Ocean. c. 4. (T. I. p. 523.): „Dum essem juvenis, miro discendi ferebar ardore, nec juxta quorundam praesumtionem ipse me docui. Apollinarium Laodicenum audivi Antiochiae frequenter et colui; et quum me in sanctis Scripturis erudiret, nunquam illius contentiosum super sensu dogma accepi.“

6) *Hieron.* de viris illust. c. 104. T. II. p. 935. Apollinarius, Laodicenus Syriae episcopus, magis Grammaticis in adolescentia operam dedit et postea in sanctas Scripturas numerabilia scribens volumina. — Suidas nennt ihn Γραμματικὸς καὶ τὰ εἰς τὴν ποίησιν δεξιὸς.

Gegner der Aechtheit unseres Briefes haben kennen gelernt. Für den Geist und die Gelehrsamkeit des leiblich blinden, aber geistig so erleuchteten Lehrers an der Katechetenschule zu Alexandrien hatte der heil. Hieronymus eine große, ja mitunter vielleicht eine fast zu große Verehrung, mit glühendem Eifer las und studirte er seine Werke, und selbst schon in der Wissenschaft ergraut und als berühmter Gelehrter gefeiert, begab er sich auf seiner großen bethlehemitischen Reise im Jahre 386 nach Alexandrien, um während eines vierwöchentlichen Aufenthaltes daselbst als Schüler zu den Füßen des Didymus zu sitzen und seine Vorträge über Schriftauslegung zu hören[7]). Ob Hieronymus gerade damals aus dem Munde des Didymus noch Zweifel gegen die Aechtheit unseres Briefes äußern gehört, glauben wir kaum. Sicher aber kannte Hieronymus den Commentar des Didymus zu den katholischen Briefen und darin auch jene oben von uns bereits besprochene Stelle, in welcher Didymus seine Schüler darauf hinweist, daß unser Brief für unächt erklärt worden sey und nicht zum Kanon gehöre. Auf Grund dieser Stelle aber mußten Didymus und seine zahlreichen Schüler dem heil. Hieronymus als Gegner der Aechtheit unseres Briefes erscheinen. Weiter aber müssen wir auch darauf noch hinweisen, daß der heil. Hieronymus bei der Ausarbeitung seines Kataloges christlicher Schriftsteller die Kirchengeschichte des Eusebius vor sich hatte und als Hauptquelle benutzte[8]). Aus dem aber, was Eusebius gelegentlich über die fünf Antilegomenen unter den katholischen Briefen im Allgemeinen und im Einzelnen sagt, sowie aus dem, was Eusebius über den ersten Brief des heil. Petrus im Unterschied vom zweiten, sagt, konnte der heil. Hieronymus leicht ersehen, daß Eusebius

---

7) Ep. 84. ad Pammach. et Ocean. c. 4. (T. I. p. 524.): „Jam canis spargebatur caput, et magistrum potius quam discipulum decebat. Perrexi tamen Alexandriam, audivi Didymum; in multis ei gratias ago. Quod nescivi, didici; quod sciebam, illo docente, non perdidi.“ — Cf. ep. 50, 1. (T. I. p. 235.); Praef. Comm. in Ep. ad Ephes (T. VII. p. 539.); Praef. Comm. in Osee (T. VI. p. XXIV.). Die zahlreichen Stellen, in welchen der heil. Hieronymus, und zwar oft unter den größten Lobeserhebungen, des Didymus und seiner Schriften erwähnt, sind zusammengestellt in Migne, Patrologiae graecae T. 39. p. 218—225.

8) Hieron. de viris illust. Prol. (T. II. p. 821.): Ego quid acturus, qui nullum praevium sequens, pessimum, ut dicitur, magistrum memetipsum habeo? Quamquam Eusebius Pamphili in decem Ecclesiasticae Historiae libris, maximo nobis adjumento fuerit, et singulorum, de quibus scripturi sumus, volumina aetates Auctorum suorum saepe testentur.

selbst der Aechtheit unseres Briefes nicht günstig gewesen und namentlich auch, daß nicht viele der alten Schriftsteller unsern Brief erwähnen, und das Letztere gerade konnte auf den heil. Hieronymus nur gar zu leicht den freilich in sich unrichtigen Eindruck machen, als ob jene alten Schriftsteller, weil sie unsern Brief nicht erwähnen und citiren, zugleich auch wirklich Gegner unseres Briefes gewesen wären. So hatte demnach Hieronymus zu Antiochien in Apollinaris und seinen Schülern Gegner der Aechtheit unseres Briefes gefunden, dort in Alexandrien mußten ihm der von ihm hochverehrte Didymus und seine zahlreichen Schüler als Gegner unseres Briefes erscheinen, Eusebius war dem Briefe nicht günstig und überdieß mochte es auch auf Hieronymus den Eindruck machen, als ob viele der alten Schriftsteller, weil sie eben unseres Briefes nicht erwähnen, wirkliche Gegner unseres Briefes gewesen. Das Alles verband sich in dem Geiste des heil. Hieronymus zu einem plerisque, und rasch und feurig, wie er war, schrieb er: a plerisque eius esse negatur und fügte bei jenen Einwand, den er wahrscheinlich einst in Antiochien gehört und selbst zum Theile begründet gefunden hatte: propter styli cum priore dissonantiam. So und nicht anders können wir uns die Genesis jener Stelle in dem Kataloge des heil. Hieronymus erklären.

Wenn nun aber die modernen Gegner der Aechtheit unseres Briefes dieses a plerisque eius esse negatur des heil. Hieronymus dahin interpretiren wollen, als ob im Alterthum die Mehrzahl der christlichen Schriftsteller oder die Mehrzahl des christlichen Volkes den apostolischen Ursprung unseres Briefes geläugnet, so sind wir glücklicher Weise in der Lage, auf Grund der uns vorliegenden historischen Zeugnisse den unumstößlichen Beweis zu führen, daß zu keiner Zeit, weder zur Zeit des heil. Hieronymus, noch auch in den ihm vorausgegangenen Jahrhunderten die Meisten, sondern stets nur sehr wenige Läugner der Aechtheit unseres Briefes gewesen. Was zunächst die Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte betrifft, so kennen wir keinen einzigen, der die Aechtheit unseres Briefes geläugnet hätte; entweder schweigen sie von unserm Briefe, wie Tertullian und Cyprian oder aber sie behandeln und gebrauchen ihn als eine anerkannt ächte apostolische und kanonische Schrift, wie Origenes und Firmilian. Und sicher fand auch Eusebius in den ihm vorliegenden und für uns verloren gegangenen Schriften der vorausgegangenen Jahrhunderte nirgends ein positives historisches Zeugniß gegen die Aechtheit unseres Briefes; denn sonst würde er bei seiner persönlichen Abneigung gegen die Kanonicität der Antilegomenen wohl nicht

gesäumt haben, dasselbe mitzutheilen und auf Grund desselben das entschiedene Verwerfungsurtheil über unsern Brief auszusprechen. Was aber die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts betrifft, so wissen wir nur, daß Eusebius der Aechtheit unseres Briefes, wie der Antilegomenen überhaupt, abhold gewesen, ohne daß er es jedoch den entgegenstehenden positiven Zeugnissen gegenüber gewagt hätte, unsern Brief unter die νόθα zu setzen; wir wissen, daß Didymus im Anschluß an Eusebius und auf Grund eines in sich ungerechtfertigten Anstoßes an einigen Versen des Briefes Zweifel gegen die Aechtheit des Briefes geäußert, in seinen spätern Lebenstagen aber unsern Brief als eine zweifellos ächte apostolische und kanonische Schrift behandelt und ihn häufiger, als fast irgend ein Schriftsteller des Alterthums, citirt hat; und mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit können wir auch annehmen, daß einzelne Antiochener, wie namentlich Apollinaris von Laodicea, Gegner der Aechtheit unseres Briefes gewesen. Das ist aber auch Alles, was wir unter den Schriftstellern des vierten Jahrhunderts von Gegnern der Aechtheit wissen oder vermuthen können, und selbst von diesen dreien können wir keinen einzigen mit Sicherheit als eigentlichen und entschiedenen Gegner der Aechtheit unseres Briefes bezeichnen. Wie klein und verschwindend aber muß diese Zahl erscheinen im Hinblicke auf alle die hervorragenden Lehrer und Schriftsteller, die uns im vierten Jahrhundert aus allen großen Kirchen des Orientes und Occidentes als Zeugen und Bekenner der Aechtheit unseres Briefes entgegentreten. Aus der römischen Kirche treten uns entgegen in erster Linie der heil. Hieronymus († 420)[9]) selbst, der heil. Ambrosius († 397)[10]), Philastrius von Brescia[11]) († um 387) und Rufin von Aquileja († um 408)[12]); aus der alexandrinischen Kirche der heil. Athanasius[13]) († 373), Didymus[14]) († 394) in seinem Hauptwerke de trinitate, und Macarius der Aeltere († 390)[15]); aus der palästinischen Kirche der heil. Cyrill von Jerusalem († 386)[16]) und der

9) Siehe Seite 30. Note 2.
10) Ambrosii lib. 3 de fide c. 12. (ed. Maurin. T. II. p. 514.) coll. 2 Pet. 1, 10. 11.
11) Philastrii opp. haer. 40. Apocryphi (Magna Biblioth. vet. Patr. Col. T. 4. p. 605.)
12) Rufin. comment. in symbolum (ed. Paris. 1580. T. I. p. 189.).
13) S. Seite 27. Note 1.
14) S. Seite 29. Note 1.
15) Macarii Hom. 39. ed. Migne Patrol. graec. T. 34. p. 762.
16) Cyrill. Catech. 4. 22. ed. Oxon. 1703. p. 67.

heil. Epiphanius († 403)[17]; aus der antiochenischen Kirche der heil. Ephräm († nach 379)[18], aus den kleinasiatischen Kirchen der heil. Basilius d. G. († 379)[19], der heil. Gregor von Nazianz († um 391)[20] und die Synode von Laodicea (zwischen 343 u. 381)[21]; aus der afrikanischen Kirche der heil. Augustin († 430)[22] und die Concilien von Hippo (393)[23] und Carthago (397)[24]. Alle diese Zeugnisse aber dürften mehr als zur Genüge beweisen, wie sehr das plerique in jener Stelle des heil. Hieronymus cum grano salis zu nehmen ist, und wie durchaus ungerechtfertigt und durchaus unzulässig es erscheinen muß, wenn man aus jenem plerique den Schluß ziehen wollte, als ob zur Zeit des heil. Hieronymus oder in den voraus-

---

17) Epiphan. Haeres. XXX. n. 25. (ed. Petav. Col. 1682. T. I. p. 149.) coll. 2 Pet. 3, 15. 16. — Haeres. LXVI. n. 64. (ibid. p. 678.) coll. 2 Pet. 1, 19. — Ancor. n. XXI. (T. II. p. 26.) coll. 2 Pet. 3. 10. — Der heil. Epiphanius schrieb diese beiden Schriften im Jahre 374 und in den folgenden Jahren als Bischof von Salamis auf Cypern. Allein da er bis zum Jahre 367 der palästinensischen Kirche angehört, so haben wir ihn unter den Zeugen dieser Kirche aufgeführt.

18) S. Seite 14. Nr. 1.

19) Basil. de spirit. sancto l. 5. ed. Maur. T. 1. p. 296. coll. 2 Pet. 2, 4.

20) Gregor. Nazianz. περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς (ed. Jac. Billius Colon. 1690. T. 2. p. 98.):

Ἑπτὰ δὲ καθολικαί, ὧν Ἰακώβου μία
Δύο δὲ Πέτρου, τρεῖς δ'Ἰωάννου πάλιν
Ἰούδα δ'ἐστὶν ἑβδόμη· πάσας ἔχεις.

21) Concil. Laodic. can. 60. vid. Harduin Acta Concil. T. I. p. 792.; Hefele, Conciliengeschichte Bd. 1. S. 749. Nachdem in Canon 59 unterschieden ist zwischen ἀκανόνιστα βιβλία, deren Vorlesung in der Kirche verboten wird, und τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης, beginnt der Canon 60 mit den Worten: ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι.

22) Augustin. opp. ed. Paris. 1837—39. De doctrina christiana II. 8. (T. III. p. 496.). — Tract. 35 in Joannem (T. III. p. 2050 a.) coll. 2 Pet. 1, 17—19. — Serm. 43. (T. V. p. 306 a.) coll. 2 Pet. 1, 17—19. — Serm. 49. (T. V. 389 b.) coll. 2 Pet. 1, 19. — Lib. de fide et operibus c. 24. (T. VI. 325.) coll. 2 Pet. 2, 17—22. — Enchiridion c. 30. (T. VI. 361 b.) coll. 2 Pet. 2, 19. — Enarrat. in Ps. 101. c. 13. (T. IV. p. 1582 b. c.) coll. 2 Pet. 3, 5—7. — De Civitate Dei XX., 18. quid Apostolus Petrus de novissimo Dei judicio praedicarit (T. VII. p. 955.) coll. 2 Pet. 3, 3—13.

23) Harduin T. 1. p. 954. Possidius in vita Augustini c. 7. nennt dieses Concil: plenarium totius Africae concilium. Den betreffenden Canon selbst s. bei Hefele Bd. 2. S. 55. C. 36. Derselbe beginnt mit den Worten: „Praeter scipturas *canonicas* nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem *canonicae* scripturae, id est etc.

24) Concil. Carthag. III. capit. 47. vid. Harduin T. I. p. 968

gegangenen Jahrhunderten die Mehrzahl der christlichen Lehrer und Schriftsteller oder die Mehrzahl des christlichen Volkes die Aechtheit unseres Briefes geläugnet hätte.

Was aber die von dem heil. Hieronymus als Grund der Läugnung angeführte Styldifferenz zwischen dem ersten und zweiten Briefe betrifft, so hat sich der heil. Hieronymus dieselbe daraus zu erklären versucht, daß der heil. Petrus sich bei Abfassung der beiden Briefe zweier verschiedenen Interpreten bedient hätte, die demnach seine Gedanken, da er der griechischen Sprache nicht vollkommen mächtig gewesen, in das Griechische übertragen und niedergeschrieben hätten[25]). Allein wir glauben nicht, daß es einer solchen Hypothese bedarf[26]). Denn eine genaue und gründliche Vergleichung der beiden Briefe miteinander zeigt neben mancher Verschiedenheit der Diction und Darstellung, die sich übrigens aus der Verschiedenheit des Inhaltes und der Tendenz der beiden Briefe und aus andern inneren und äußeren Gründen zur Genüge erklärt, zugleich auch wiederum soviel Aehnliches und innerlich Zusammenstimmendes, daß durchaus kein Grund vorhanden ist, sich zur Erklärung der sprachlichen Verschiedenheiten nach zwei verschiedenen Interpreten, geschweige denn nach zwei verschiedenen Verfassern umzusehen. Schon Hug, wie bereits auch schon Andere[27]) in ähnlicher Weise vor ihm

25) Ep. 120. ad Hedibiam. qu. 11. (T. I. p. 844.): „Duae epistolae, quae feruntur Petri, stilo inter se et charactere discrepant, structuraque verborum. Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus."

26) Indeß verdient doch hervorgehoben zu werden, daß bereits das früheste Alterthum schon, freilich ohne directe Beziehung auf die beiden Briefe, zwei Interpreten des heil. Petrus erwähnt. Papias (ap. Euseb. H. E. III. 39. ed. Vales. p. 137. 34.) und Irenäus (adv. Haeres. III. 10. 6. ed. Massuet p. 187.) bezeichnen den Marcus und Clemens von Alexandrien (Stromat. l. VII. ed. Sylburg p. 764 D.), den Glaukias als Interpreten des heil. Petrus. Auch Döllinger spricht sich in „Christenthum und Kirche" für die Ansicht des heil. Hieronymus aus, wenn er schreibt S. 95.: „Der Grund jener früheren Bezweiflung lag nach Hieronymus in der großen Verschiedenheit des Styles, die man zwischen dem ersten, nie verdächtigten Briefe Petri und zwischen diesem zweiten fand. Hieronymus hat aber auch bereits die natürliche Ursache dieser Unähnlichkeit angegeben, daß sich nämlich Petrus verschiedener Interpreten bediente, da er der griechischen Sprache nicht so kundig war, daß er sie mit Leichtigkeit schreiben konnte. Und in der That kannte man bereits in den frühesten Zeiten zwei Interpreten des Petrus, den Marcus, der als der Gehülfe des Apostels bei der Abfassung des ersten Briefes bezeichnet wird, und den Glaukias."

27) Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. 4 Aufl. 2 Thl. S. 1191. — Pott, Prolegomena in epistol.

gethan, hat hingewiesen auf die „nicht oberflächliche," sondern „charakteristische" und „tiefgegründete Aehnlichkeit" der beiden Briefe miteinander[28]), und neuerdings hat auch Weiß seine sehr eingehenden und gründlichen Untersuchungen über das Verhältniß der beiden Briefe zu einander mit dem Satze geschlossen: „Nach alle dem läßt sich wohl sagen, daß bei genauer Beobachtung des Uebereinstimmenden mehr ist, als des Abweichenden, und daß die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Styles sehr übertrieben ist[29])." Unter den modernen Gegnern war es namentlich Mayerhoff[30]), der die angebliche Styldifferenz in der übertriebensten Weise ausbeutete, um zu beweisen, daß der zweite Brief nothwendig einen andern Verfasser haben müsse, als der erste. Allein wollte man einmal anfangen, in solch' einseitiger rein äußerlicher und geistloser Manier, wie Mayerhoff es gethan, seine kritischen Observationen anzustellen, dann wäre es ein Leichtes, aus der Verschiedenheit der Gedanken, Worte und Wendungen, wie sie im ersten und zweiten Theil von Göthe's Faust vorkommen, den allerstringentesten Beweis dafür zu führen, daß der zweite Theil von Göthe's Faust ganz naturnothwendig einen andern Verfasser haben müsse, als der erste.

Aus all dem Bisherigen ergibt sich, daß wirklich gegründete Zweifel an der Aechtheit unseres Briefes im Alterthum nirgends vorhanden sind, und daß namentlich positive historische Argumente gegen den Brief in keiner Weise und von keiner Seite vorgebracht werden; es ist eben nur das rein negative historische Argument, daß man unseren Brief, wie auch noch vier andere der katholischen Briefe, nicht gleich von Anfang an überall ἐν ταῖς παραδεδομέναις γραφαῖς gehabt, welches Veranlassung zum Zweifel gab, und an diese Zweifel sich anschließende rein subjective und in sich ungerechtfertigte Bedenken am Style und an einigen wenigen Versen des Briefes. „Ein positives Indicium der Unächtheit aber bietet," wie Weiß jüngst richtig bemerkt, „die uns bekannte Geschichte des Briefes nicht[31]). Je weniger aber die uns bekannte Ge-

---

Petri secundam (ed. II. Gottingae 1810.) p. 163—168. — Dahl, de authentia ep. Petri posteri et Judae. Rost. 1807 (p. 59—61.).

28) Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. 3 Aufl. 2 Thl. S. 559—61. Vgl. auch Adalbert Maier, Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes (Freiburg 1852) S. 422.

29) Weiß a. a. O. S. 286—300.

30) Mayerhoff a. a. O. 158—170. Eine sehr eingehende und gründliche Widerlegung haben Mayerhoff's Ausführungen gefunden bei Windischmann l. c. p. 9—21.

31) Weiß a. a. O. S. S. 307.

schichte des Briefes irgend welches positive Indicium gegen die Aechtheit des Briefes bietet, um so mehr bleiben die zahlreichen positiven historischen Zeugnisse für die Aechtheit des Briefes in ihrem vollen Rechte und in ihrer vollen Beweiskraft. Den zahlreichen äußeren Zeugnissen für die Aechtheit des Briefes aber treten zur Seite sehr gewaltige innere Zeugnisse, die unseres Erachtens auch selbst von manchen Vertheidigern der Aechtheit nicht immer in der gebührenden Weise gewürdigt und hervorgehoben worden sind. Durchlesen wir den Brief, so tritt uns in dem Verfasser desselben unverkennbar entgegen eine monumentale, kraftvolle und gewaltige Persönlichkeit, die ganz erfüllt ist von heiliger Liebe für Christus und von heiliger Sorge für das Heil ihrer Mitmenschen, die einen tiefen Abscheu trägt gegen alle Sünde und Laster, gegen alle Lüge und Unwahrheit, die merkwürdige Lichtblicke gethan in das tiefinnerste Wesen des Christenthums und die ganz ergriffen ist von dem tiefen, sittlichen Ernste des Christenthums und den großen und erhabenen Verpflichtungen, die es auferlegt. Und diese kraftvolle und gewaltige, vom Geiste der Heiligkeit ganz verklärte Persönlichkeit bezeichnet sich gleich im Eingange des Briefes als Symeon Petrus, Diener und Apostel Jesu Christi[32]), redet davon, wie sie zugegen gewesen bei der Verklärung des Herrn auf dem heiligen Berge und seine Herrlichkeit geschaut[33]). Und weiter bezeichnet sich der Verfasser als einen Bruder und Amtsgenossen des heiligen Apostels Paulus, mit dessen Briefen er sich ganz in Uebereinstimmung weiß[34]), er erzählt, wie Jesus ihm seinen baldigen und gewaltsamen Tod vorausgesagt[35]), und wie er im Hinblick auf seinen nahen Tod sich gedrungen fühle, die Gläubigen noch einmal zu erinnern, zu stärken, zu mahnen, und sie vor den Gefahren, die sie bedrohten, zu warnen[36]). Alle seine Lehren, seine Zeugnisse und Bekenntnisse, seine Mahnungen und Warnungen sind voll Lebendigkeit, voll innerer Kraft und Feuer, voll fester Zuversicht und voll glühenden Eifers für die Ehre Gottes, für das Reich Jesu Christi und für das Heil der Erlösten — mit Einem Worte: Der ganze Brief ist, wie selbst De Wette zugesteht, voll ächt apostolischen Geistes und Gehaltes[37]).

32) 2 Pet. 1, 1.
33) 2 Pet. 1, 16—18.
34) 2 Pet. 3, 15. 16.
35) 2 Pet. 1, 14.
36) 2 Pet. 1, 13—15; 3, 1 u. 2.
37) De Wette (exegetisches Handbuch zum Neuen Testamente. 3. Ausg. ed. von Brückner. S. 145.) nennt unseren Brief: „sehr schätz-

Ist Petrus wirklich der Verfasser, so stimmt Alles herrlich zusammen; ist er es dagegen nicht, so haben wir ein unauflösliches psychologisches Räthsel vor uns. Ist es möglich, müssen wir fragen, daß ein von dem ächt apostolischen Geiste, von dem Geiste der Wahrheit und Wahrhaftigkeit und des sittlichen Ernstes durchdrungener und erfüllter Mann sich in lügenhafter Weise für den Apostel Petrus ausgeben, unter dem Namen des Apostelfürsten diesen Brief schreiben und in diesem Briefe so recht geflissentlich und absichtlich in Weise des nichtswürdigsten Betruges die Person des dem Tode nahen und vor seinem Tode noch ermahnenden, bekennenden und weissagenden Apostels agiren konnte? Ein absichtlicher, nichtswürdiger Betrug und zugleich solch ernste, wunderbare und himmlische Erleuchtung, wie sie aus dem ganzen Briefe uns entgegentritt — wie läßt sich das miteinander vereinigen? In der That, unser gesundes Urtheil und unser sittliches Gefühl sträubt sich gegen die Annahme, daß solche erhabene und himmlische Wahrheiten, Lehren und Zeugnisse, wie sie der zweite Brief Petri von Anfang bis zu Ende enthält, aus dem Geiste eines Fälschers und Betrügers hervorgegangen seyn sollten. Und will man darum nicht im grellsten Widerspruche mit dem vom Geiste der Wahrheit und Wahrhaftigkeit ganz durchleuchteten und vom Geiste der Heiligkeit ganz verklärten Inhalte unseres Briefes[38]) den Brief nicht für ein Werk des geflissentlichsten und absichtlichsten

---

bar, indem er theils ächt apostolischen Lehrgehalt hat (1, 3—11., wo besonders Vs. 5 ff. eine wichtige Ergänzung für die apostolische Sittenlehre; Vs. 19—21 die Ansicht von der Prophetie), theils für die Geschichte der urchristlichen Hoffnung und die Entwickelung der Eschatologie einen merkwürdigen Beitrag liefert."

38) Treffend bemerkt Fronmüller (Die Briefe Petri und Judä in Lange's Bibelwerk Thl. 14. S. 69.): „An Geist, Kraft, Lebendigkeit, glühendem Eifer gegen das Böse, an Originalität und Gedankenreichthum steht der zweite Brief Petri dem ersten nicht nach, und kein Produkt des zweiten Jahrhunderts darf sich hierin mit ihm messen. Man vergleiche den Hirten des Hermas mit dem zweiten Briefe Petri, welch ein Abstand! Wie herrlich ist namentlich der Anfang des Briefes, wodurch wir in die ganze Fülle der evangelischen Gnade hineinversetzt werden." Und gegen Mayerhoff und Schwegler bemerkt Schott (a. a. O. S. 188.): „daß in Allem, was wir aus dem nachapostolischen Jahrhundert haben, miteinander nicht so viel Reichthum und Tiefe evangelischer Wahrheit zu finden ist, wie allein schon in den neun kurzen Versen des ersten Theiles unseres Briefes." Thiersch aber nennt (a. a. O. S. 275. N. 10.) unseren Brief: „ein wunderbares Buch" und meint: „Die wahre Exegese ist hier, wenn irgendwo, durch Eruirung der Gedanken gleichsam die Probe der Theopneustie zu machen im Stande."

Betruges erklären, dann muß man anerkennen, daß kein Anderer, als der heilige Apostel Petrus diesen Brief geschrieben haben kann.

So gewichtig und durchschlagend aber die inneren Gründe für die Aechtheit des Briefes sind, so beweisunkräftig und zugleich auch zum weitaus größten Theile so rein willkürlich und tendenziös sind alle aus angeblichen inneren Gründen entlehnten Einwände gegen die Aechtheit, wie deren die moderne Kritik eine nicht unbedeutende Anzahl ausgesonnen und vorgebracht hat. Sehr gern würde ich auf diese Einwände näher eingehen und die Unwahrheit und Unhaltbarkeit derselben im Einzelnen nachweisen. Allein die bereits schon vorgerückte Zeit und der Wunsch, auch noch zum zweiten Theile meines Vortrages zu kommen, erlauben mir dieses heute nicht. Und ich glaube in der That auch auf ein näheres Eingehen vollständig verzichten zu können, wenn ich einfach constatire, daß der neueste Herausgeber und Bearbeiter des De Wette'schen Commentares zum Johannesevangelium und den katholischen Briefen, Professor Brückner in Leipzig, alle von De Wette seiner Zeit gegen die Aechtheit unseres Briefes vorgebrachten inneren Gründe als beweisunkräftig hat fallen lassen und sich auf Grund seiner eingehenden kritischen Studien in einer der Aechtheit des Briefes entschieden günstigen Weise ausgesprochen hat[39]). Ueberhaupt

39) Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus. Von De Wette. Dritte Ausgabe, bearbeitet von Dr. Bruno Brückner. S. 124—145. Leipzig 1865. — Seitdem hat namentlich Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, Leipzig 1867 (S. 4 ff. 94. 134.), die Aechtheit unseres Briefes heftig angegriffen auf Grund des von dem Bibliothekar der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand A. M. Ceriani im Jahre 1861 in einem Codex Bobiensis aufgefundenen Fragmentes der apokryphen Schrift: 'Ανάληψις Μωϋσέως, die Himmelfahrt Moyses. Angeblich nämlich soll der Verfasser des Briefes Judä den in V. 9 erwähnten Streit zwischen dem Erzengel Michael und dem Satan über den Leichnam Moysis jener apokryphen Schrift entlehnt haben. Da nun aber nach den Behauptungen Volkmar's das Buch von der Himmelfahrt Moyses erst um 137 n. Chr. entstanden ist, so kann nach ihm der Brief Judä erst im nachapostolischen Zeitalter entstanden seyn; und da, wie vielfach angenommen wird, der Brief Judä dem Verfasser des zweiten Briefes Petri vorgelegen und von ihm benutzt worden ist, so kann auch die Entstehungszeit des zweiten Briefes Petri erst in die nachapostolische Zeit fallen; und zwar weist Volkmar dem Briefe Judä das Jahr 140—145, dem zweiten Briefe Petri c. 180 als Entstehungszeit an. Allein diese ganze Argumentation gründet sich auf lauter sehr unsichere Voraussetzungen und Conjecturen. Denn 1) ist es eine bis jetzt noch immer unentschiedene Streitfrage, ob der zweite Brief Petri wirklich im Anschluß an den Brief Judä entstanden

ist unser Brief aus all' den wissenschaftlichen Kämpfen, wie sie namentlich in den letzten achtzig Jahren auf protestantischem Gebiete über ihn geführt worden sind, entschieden siegreich hervorgegangen. Die Zahl seiner Bestreiter ist immer kleiner, die Zahl seiner Vertheidiger immer größer geworden. Nachdem früher schon Michaelis, Nietzsche, Pott, Augusti, Dahl, Olshausen, Heydenreich u. A. die Aechtheit des Briefes vertheidigt, sind in den letzten Decennien namentlich Thiersch in München, Guerike in Halle, Dietlein in Berlin, Schott in Erlangen, Wiesinger in Göttingen, Weiß in Königsberg, Luthardt und Brückner in Leipzig, Fronmüller und Andere für die Aechtheit des Briefes eingetreten. Und im Hinblick auf die zahlreichen und gründlichen Forschungen, wie sie in den letzten achtzig Jahren über die Aechtheit unseres Briefes angestellt worden sind, können wir mit vollem Rechte sagen, daß unser Brief die Feuerprobe der niederen und höheren Kritik bestanden, und daß alle die zahlreichen Angriffe gegen denselben nur dazu gedient haben, die Aechtheit des Briefes in ein noch helleres Licht zu setzen, und dem Urtheil der Kirche die Ehre zu geben, welche diesen Brief jederzeit als eine Schrift des heil. Petrus anerkannt und verehrt hat.

Und damit gehe ich über zum zweiten Theile meines Vortrages, in welchem ich mich, um die freundliche Geduld

ist, oder ob nicht vielmehr umgekehrt der Brief Judä an den zweiten Brief Petri sich anschließt. Windischmann, Reithmayr, Döllinger, Hofmann, Thiersch, Stier und namentlich auch Dietlein, Luthardt, Schott, Steinfaß, Fronmüller vindiciren dem zweiten Briefe Petri die Priorität vor dem Briefe Judä. Nehmen wir aber auch an, daß die Priorität dem Briefe Judä zukomme, und daß der zweite Brief Petri den Brief Judä benutzt, so ist es 2) doch höchst unwahrscheinlich, daß der Brief Judä jenen V. 9 erwähnten und auch in 2 Pet. 2, 11 hindurchblickenden Streit zwischen den Engeln aus der apokryphen „Himmelfahrt Moses" entlehnt habe; es ist vielmehr weit wahrscheinlicher, daß beide, der Brief Judä und die apokryphe Himmelfahrt Moyses, aus Einer und derselben Quelle geschöpft haben, nämlich aus der alten jüdischen Tradition; denn der Glaube an jenen Streit der Engel über den Leichnam Moysis ist sicher nicht erst in der nachchristlichen Zeit entstanden, sondern gehört bereits der vorchristlichen, der alttestamentlichen Zeit an (vgl. Rampf, der Brief Judä S. 201—254). Wollte man aber auch selbst annehmen, daß der Verfasser des Briefes Judä und indirect dann auch der Verfasser des zweiten Briefes Petri jene apokryphe Schrift von der Himmelfahrt Moyses benutzt habe, so ist 3) noch durchaus nicht erwiesen, daß diese Schrift, wie Volkmar behauptet, erst c. 137 n. Chr. entstanden ist. Ewald setzt die Entstehungszeit derselben vielmehr in die Zeit unter Augustus c. 6 n. Chr., Hilgenfeld unter Claudius c. 44, v. Gutschmid unter Nero nach 54.

der Hochzuverehrenden Versammlung nicht allzu sehr in Anspruch zu nehmen, der möglichsten Gedrängtheit und Kürze befleißen werde.

II.

Was ist dem Apostel Christus? was ist ihm das Christenthum? Was ist ihm der Abfall von Christus und dem Christenthume? Welche sind ihm die Mittel, durch welche der Christ vor den Gefahren dieses Abfalles sich schützen und bewahren soll? Das sind die Fragen, die wir aus dem Testamente des heil. Petrus beantworten wollen.

Christus ist dem Apostel der Verheißene und Ersehnte der Jahrhunderte, in welchem der προφητικὸς λόγος, d. i. die Gesammtheit der durch das ganze Alte Testament sich hindurchziehenden Weissagungen und Prophetien ihre Erfüllung und ihre Bestätigung gefunden hat[40]); Christus ist ihm ὁ σωτήρ der Heiland, der uns das Heil gebracht und uns errettet aus dem in der Welt herrschenden Verderben der Sünde[41]); er ist ihm ὁ κύριος der Herr, der durch sein kostbares Blut uns erkauft hat und uns aufnehmen will in sein ewiges Reich[42]); er ist ihm ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἀγαπητός der geliebte Sohn Gottes, aus dem schon hienieden während seines irdischen Wandels göttliche Herrlichkeit hervorgeleuchtet und hervorgestrahlt[43]); er ist ihm ὁ θεός Gott selbst[44]) voll θεία δύναμις voll göttlicher Macht[45]), und ihm gebührt darum göttlicher Lobpreis und göttliche Verehrung jetzt und durch alle Zeiten bis hin zum Tage der Ewigkeit[46]). Das ist in ihren Grundzügen die Lehre von Christus, wie sie der Apostelfürst ausgesprochen hat in seinem Testamente und wenige Tage darauf am Kreuze mit seinem Tode besiegelt hat, und das ist die Lehre, an welcher die Kirche als an ihrem Fundamentaldogma durch all' die Jahrhunderte festgehalten hat. Das ist die Lehre, welche wie Petrus vor achtzehn Jahrhunderten einst gegen jene apostasirten Libertiner der apostolischen Zeit, so Pius IX. in unsern Tagen gegen die Libertiner unserer

---

40) 2 Pet. 1, 19; vgl. 1 Pet. 1, 10—12.
41) 2 Pet. 1, 1; 3, 18; 1, 3. 4.
42) 2 Pet. 1, 2; 2, 1; vgl. 1 Pet. 1, 19; 2 Pet. 1, 11.
43) 2 Pet. 1, 17.
44) 2 Pet. 1, 2.
45) 2 Pet. 1, 3.
46) 2 Pet. 3, 18.

Zeit, gegen Strauß und Renan und ihre Genossen feierlich bekannt und vertheidigt hat.

Das Christenthum aber ist dem Apostel das von den Propheten ersehnte und von den Engeln des Himmels angestaunte[47]), große, und wunderbare, und gnadenreiche Werk Jesu Christi, welches Christus unser Gott und Heiland gegründet, und welches die Bestimmung hat, die Seelen zu erretten aus dem allgemeinen Verderben der Sünde, in das sie verflochten waren, und ihnen einzusenken das Leben der Gnade und der Gottseligkeit, und sie zu erheben zu einer inneren geistigen Lebensgemeinschaft mit Gott und zu immer vollkommenerer Aehnlichkeit mit der göttlichen Natur[48]). Wie ganz durchdrungen und erfüllt die Seele des Apostels war von dem hohen und erhabenen und unschätzbaren Werthe des Christenthums, das ersehen wir so recht aus all' den verschiedenen Bezeichnungen des Christenthums, wie sie in unserm Briefe vorkommen, und von denen jede uns immer wieder das Christenthum von einer andern Lichtseite zeigt. Das Christenthum ist ihm ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας „der Weg der Wahrheit," insofern das Christenthum unfehlbar göttliche Wahrheit ist und die sichere Norm für die ganze religiöse und sittliche Lebensgestaltung des Menschen seyn kann und seyn soll[49]); es ist ihm εὐθεῖα ὁδός der gerade von Gott gewiesene und sicher zum ewigen Ziele hinführende Weg[50]) im Gegensatze zu den falschen und selbstgemachten, in die Irre und in die Abgründe des Verderbens führenden Wegen der ψευδοδιδάσκαλοι[51]) und ἐμπαῖκται[52]); es ist ihm ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ[53]), insofern uns im Christenthum durch die Erkenntniß Jesu Christi und den Glauben an ihn die wahre und vollkommene Erkenntniß über Gott und die göttlichen Wahrheiten gegeben ist; es ist ihm δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ[54]), insofern im Christenthum der Mensch auf Grund der göttlichen Erlösungsthat Jesu Christi und der daraus hervorgehenden Erlösungsgnade aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade und der gottwohlgefälligen Gerechtigkeit versetzt

47) Vgl. 1 Pet. 1, 10—12.
48) 2 Pet. 1, 1—4.
59) 2 Pet. 2, 2.
50) 2 Pet. 2, 15.
51) 2 Pet. 2, 1.
52) 2 Pet. 3, 1.
53) 2 Pet. 1, 2.
54) 2 Pet. 1, 1.

wird; es ist ihm ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης[55]), insofern das Christenthum die Grundlage und die Norm für ein wahrhaft gerechtes und gottwohlgefälliges Leben ist. Und weiter bezeichnet der Apostel das Christenthum als ἁγία ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος[56]) als das „heilige Gebot unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi", um so recht hervorzuheben die göttliche Autorität des Christenthums und die auf diese Autorität sich stützende Verpflichtung, die Wahrheiten des Christenthums zu glauben und die Gebote des Christenthums zu beobachten und dem Christenthum immerdar treu zu bleiben.

Als was aber bezeichnet der Apostel diejenigen Christen, die sich lossagen von dieser ἁγία ἐντολή und sich in offene Feindschaft setzen wider die ewigen Wahrheiten und Gesetze des Christenthums? Er bezeichnet sie als μυωπαζόντες[57]), als Kurzsichtige, die nur das Nahe, die irdischen, nicht aber die über den Horizont des Irdischen hinausragenden ewigen und himmlischen Dinge sehen; als τύφλοι[58]) als Blinde, in denen das übernatürliche Augenlicht erloschen ist und die im Finstern wandeln, als Undankbare, die ganz vergessen haben all' der Gnaden und Wohlthaten, all der Liebe und Erbarmung, die ihnen durch ihre Berufung zum Christenthum zu Theil geworden ist[59]). Und ist es nicht, als ob der Apostel die Feinde des Christenthums in unsern Tagen gezeichnet hätte, wenn er von jenen zukünftigen ψευδοδιδάσκαλοι und εμπαῖκται, von jenen zukünftigen Lügenlehrern und Spöttern sagt: ἃ ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες „sie lästern, was sie nicht verstehen[60])," ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ψυχὰς ἀστηρίκτους stolze und hochtönende, aber innerlich hohle und lügenhafte Phrasen redend, ködern sie unbefestigte Seelen[61]), ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς[62]), indem sie ihnen Freiheit verheißen, während sie selbst Sklaven des Verderbens sind. Wahrlich — die ganze antichristliche Literatur unserer Zeit von den stolzen Werken berühmter Philosophen und Historiker bis herab zu den kirchenfeindlichen Artikeln der Tagespresse und der Conversationslexika, und die Angriffe gegen die Kirche von den feinen und diplomatischen kirchenfeindlicher Minister und Ca-

55) 2 Pet. 2, 21.
56) 2 Pet. 2, 21; 3, 2.
57) 2 Pet. 1, 9.
58) 2 Pet. 1, 9.
59) 2 Pet. 1, 9.
60) 2 Pet. 2, 12.
61) 2 Pet. 2, 18 u. 14.
62) 2 Pet. 2, 19.

binette an bis herab zu den rohen und trivialen Ausfällen gewisser Volks- und Kammerreden, sie liefern einen wahrhaft erschreckenden Commentar zu dem Worte des Apostels: ἃ ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες „sie lästern, was sie nicht verstehen.“ Und kann es wohl einen bezeichnenderen Ausdruck geben für die ganze äußere Gespreiztheit und innere Lüge und Unwahrheit der antichristlichen Weisheit der modernen Zeit, als das unvergleichliche, eine tiefe Ironie in sich schließende Wort des Apostels ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι? Könnte es wohl, um statt Hunderte und Tausende von Beispielen nur ein einziges anzuführen, für jene einst mit der Prätension absoluter Unfehlbarkeit auftretende und vor wenigen Decennien noch so hochgepriesene und gefeierte und jetzt selbst von den antichristlichsten Trägern der Wissenschaft perhorrescirte und verlachte Hegel'sche Religionsphilosophie eine passendere Aufschrift und ein charakteristischeres Motto geben, als jene zwei Worte des Apostels: ὑπέρογκα ματαιότητος „stolze, hochtönende Phrasen, die aber innerlich hohl und halt- und gehaltlos sind“? Und sind sie nicht mit einer wahrhaft unheimlichen Aehnlichkeit gezeichnet, gewisse mehr im praktischen und socialen Leben sich bewegende Feinde und Gegner des Christenthums, wenn der Apostel sagt: ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς „Andern verheißen sie Freiheit, während sie selbst Sklaven der Sünde und des Verderbens sind.“ Sahen wir und sehen wir sie nicht seit Jahren unter uns — die großen Freiheitshelden und Volksbeglücker, die mit dem schönen und herrlichen, in den tiefsten Tiefen der Menschenbrust seinen Widerhall findenden Worte „Freiheit“ das nichtswürdigste Spiel und den schnödesten und schmählichsten Mißbrauch treiben, und die, während sie selbst die Sklavenketten der Sünde an ihrer Seele tragen und die Knechte der niedrigsten und gemeinsten Leidenschaften sind, stets das Wort „Freiheit“ als Monopol im Munde führen, und die, während sie selbst in ihrer eigenen Seele keine Freiheit haben, sich berufen wähnen, dem Volke wahre Freiheit zu bringen? Und wie treffend und bezeichnend für die antichristliche Weisheit aller Zeiten und insbesondere aber für die antichristliche Katheder- und Gelehrtenweisheit der modernen Zeit ist es, wenn der Apostel die Männer jener Weisheit vergleicht mit πηγαὶ ἄνυδροι[63]) mit „wasserlosen Quellen“, mit Quellen, die da verheißen und versprechen, das lebendige Wasser der Wahrheit zu geben, die aber, weil sie selbst innerlich ausgetrocknet sind und der Lebensquell der

63) 2 Pet. 2, 17.

ewigen Wahrheit ihnen fehlt, kein Wasser zu geben vermögen und darum die nach Wahrheit dürstende Seele elend verschmachten und zu Grunde gehen lassen, und wenn er sie vergleicht mit νεφέλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι[64]) „mit Wolken, die vom Sturm- und Wirbelwind gejagt sind," um so recht hervorzuheben das Luftige und Nichtige, das Veränderliche und Vergängliche und Verwirrte aller antichristlichen Weisheit. Ja, Wolkenschemen, vom Winde gejagt, waren sie — die glänzenden Systeme der modernen Philosophen alle, von denen eines das andere im Sturme gejagt, bis sie endlich alle in eitlen Dunst und Nebel sich aufgelöst.

Doch der Apostel hat nicht allein Worte heiligen Zornes und gerechter Entrüstung für alle jene Feinde und Gegner des Christenthums und ihre antichristliche Weisheit, er hat zugleich auch Worte des tiefsten Schmerzes und heiligen Mitleides für sie und für alle die vielen πολλοί, die sich von ihnen verführen lassen und zu ihrem Anhange gehören[65]). Wie in den jüngsten Rundschreiben des heiligen Vaters, so gehen auch in dem Schreiben des heil. Petrus gerechte Entrüstung und tiefer, heiliger Schmerz wundersam ineinander über. In wahrhaft rührender und ergreifender Weise beklagt der Apostel jene abtrünnigen Christen als solche, die da verläugnen den Herrn, der sie mit seinem Blute erkauft hat, als solche, die ein furchtbares göttliches Strafgericht auf sich herabziehen, als solche, für die es weit besser gewesen wäre, wenn sie den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit, wenn sie den Weg des Christenthums niemals erkannt hätten[66]).

Wodurch aber sollen Diejenigen, die noch fest in ihrem Glauben stehen, sich schützen gegen die zudringliche und keine Mittel scheuende Propaganda der antichristlichen Weisheit und gegen alle die Gefahren des Abfalles von der ἁγία ἐντολή des Christenthumes? Der Apostel weiß kein besseres und sichereres und gnadenreicheres Schutzmittel anzugeben, als eine recht lebendige Hingabe an Christus durch ein dem Geiste Christi entsprechendes und in allen christlichen Tugenden sich entfaltendes und nach immer höherer Vollkommenheit ringendes ächt christliches Tugendleben. In der eifrigen und lebendigen Ausübung des Christenthums erblickt der Apostel demnach für jede christliche Seele zugleich auch die beste und überzeugungsvollste Apologie der Göttlichkeit des Christenthums und die sicherste Garantie gegen alle Verführungsversuche antichristlicher Weisheit. Und mit vollem Rechte! Denn

64) 2 Pet. 2, 17.
65) 2 Pet. 2, 2.
66) 2 Pet. 2, 1—13 u. 2, 21.

der Christ, der wahrhaft christlich lebt, der erfährt an seiner Seele und in seinem Leben hundert- und tausendfach die göttliche Wahrheit und die innere himmlische Gotteskraft des Christenthums; und alle die Verführungsversuche antichristlicher Weisheit prallen machtlos ab an einer durch die ernste und lebendige Uebung des Christenthums innerlich verklärten und gefestigten und gestählten Seele. Für die Christen aller Zeiten und ganz insbesondere aber wiederum für die Christen unserer Zeit, die ja in solch' hundert- und tausendfältiger Weise den Verführungsversuchen antichristlicher Weisheit und den Gefahren des Abfalles vom Christenthum ausgesetzt und preisgegeben sind, gelten darum jene herrlichen und unvergleichlichen, eine ganze Welt von großen und tiefen Gedanken in sich schließenden Worte des Apostels, die er gleich im Eingange seines Briefes ausspricht, wenn er sagt: „Da nun die göttliche Macht unseres Herrn Jesu Christi uns Alles, was zum Leben der Gnade und der Gottseligkeit dienet, geschenkt hat durch die Erkenntniß Dessen, der uns berufen hat durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft, durch welche die kostbarsten und größten Güter der Verheißung uns geschenkt worden sind, damit ihr durch sie theilhaftig würdet göttlicher Natur, entronnen dem sündigen Verderben der Welt, so wendet nun aber eben deßhalb auch allen Eifer an und reichet Gott dar in euerem Glauben die Tugendkraft, in der Tugendkraft aber die Erkenntniß, in der Erkenntniß aber die Enthaltsamkeit, in der Enthaltsamkeit aber die Geduld, in der Geduld aber die Gottseligkeit, in der Gottseligkeit aber die Bruderliebe, in der Bruderliebe aber die Gottesliebe[67]). Und wenn ihr dieß thuet, dann werdet ihr niemals straucheln[68]) und nie aus der Festigkeit eueres Glaubens herausfallen[69]); vielmehr werdet ihr wachsen in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, dem Lobpreis sey jetzt und durch alle Zeiten bis hin zu dem Tage der Ewigkeit[70])."

Achtzehn Jahrhunderte sind vorübergegangen, seitdem der Apostel diese herrlichen Worte in seinem Testamente niedergeschrieben und sie mit seinem Blute am Kreuze besiegelt hat. Sein sterbender Blick vom Kreuze herab fiel auf eine durch alle Gräuel der Sünde entweihte Welt, in der die ganze colossale Macht des Heidenthums stolz ihr Haupt erhob und die junge und zarte Pflanze der Kirche im Blute der Mar-

67) 2 Pet. 1, 3—7.
68) 2 Pet. 1, 10.
69) Vgl. 2 Pet. 3, 17.
70) Vgl. 2 Pet. 3, 18.

tyrer zu ersticken drohte. Und was für die Seele des Apostels noch trauriger und schmerzlicher seyn mußte, er sah bereits in der Kirche selbst einzelne abtrünnige Christen und sah schon die ersten Anfänge jener immer weiter und weiter sich ausbreitenden antichristlichen Gnosis, die den heiligen Leib der Kirche von innen heraus zu zerstören drohte. Allein so groß und so furchtbar auch alle die Gefahren waren, die von innen und von außen der Kirche drohten, die Seele des Apostels verzagte nicht; er glaubte an die weltüberwindende und alle inneren und äußeren Gefahren besiegende Kraft der Kirche, und in diesem Glauben starb er, und dieser sein Glaube hat ihn nicht getäuscht. Und von demselben Glauben, wie vor achtzehn Jahrhunderten der heil. Petrus einst, ist in unsern Tagen ganz erfüllt jener schwache und doch so starke, jener wunderbare und ehrwürdige Greis im Vatikan, in welchem wir verehren den Nachfolger des heil. Petrus und den Stellvertreter Jesu Christi; und dieser sein felsenfester und unerschütterlicher Glauben ist es, der ihm eine solch' wunderbare Ruhe und Heiterkeit und eine solch himmlische Stärke und Festigkeit verleiht in all' den großen Kämpfen und in all' den furchtbaren Gefahren der Gegenwart. Er weiß, daß die Kirche verfolgt, bedrückt, bekämpft, aber nicht besiegt werden kann; er weiß, daß alle die Anfeindungen, die Bedrückungen und Verfolgungen der Kirche nach dem ewigen Rathschlusse Gottes nicht zu ihrem Untergange, sondern nur zu ihrem Heile und zu ihrer Heiligung dienen sollen; und darum weiß er auch, daß die Kirche über all' ihre Feinde triumphiren und aus all' den großen Leiden und Kämpfen dieser Zeit nur schöner, glänzender und herrlicher hervorgehen wird. Und sollte es auch ihm, dem, wie Petrus in seinem zweiten Briefe einst, bereits nahe an der Pforte des Todes stehenden Greise nicht mehr vergönnt seyn, diesen Sieg und Triumph der Kirche noch hienieden zu schauen, ja sollte er nach seinem an Kämpfen und Leiden so reichen Leben, wie Petrus, den Tod des Martyrers, oder wie Gregor VII. mit den Worten: „Dilexi justitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio" fern von der ewigen Stadt den Tod im Exile sterben, so wird er doch sterben können mit dem vertrauensvollen und freudigen Bewußtseyn, daß der Triumph der guten, der gerechten und heiligen Sache der Kirche nicht mehr ferne ist, und mit seinem brechenden, im Tode noch segnenden Auge wird er begrüßen die aufsteigende Morgenröthe einer größeren, einer besseren, einer christlicherern Zeit. Hundhausen.

IV.

Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten.

Zweiter Artikel.

In Frankreich hatte die Reformation schon frühzeitig Eingang gefunden, und sich Anfangs in Stille und Verborgenheit verbreitet. Bald aber trat sie, von der calvinistischen Metropole Genf aus genährt, öffentlich hervor, und die Gewaltthätigkeit, mit welcher sie auftrat, rief auf der anderen Seite eine Reaction hervor, die Gewalt mit Gewalt abzuweisen suchte. So kam es zu furchtbaren Bürgerkriegen, welche den Greuel der Verwüstung über das schöne Land verbreiteten, und in endlosen Wirren die Kräfte desselben erschöpften. Aber obgleich in den Verheerungen des Bürgerkrieges ihre Macht immer mehr entfaltend, konnte es die Reformation in Frankreich doch nicht zur ausschließlichen Herrschaft bringen, sondern mußten sich begnügen mit dem Edict von Nantes, in welchem von Heinrich IV. den Reformirten unter gewissen Beschränkungen freie Religionsübung, Zutritt zu allen Aemtern und einige Sicherheitsplätze auf acht Jahre zugestanden wurden. Allerdings waren sie damit nicht zufrieden, sondern spannten vielmehr nachträglich ihre Forderungen um Erweiterung ihrer Privilegien immer höher; aber der Cardinal Richelieu, welcher seit 1624 königlicher Staatsrath und erster Minister Ludwigs XIII. war, war nicht der Mann, sich solche Zumuthungen noch länger gefallen zu lassen. Mit der ihm eigenen Energie machte er der Sonderstellung der Calvinisten im Staate ein Ende, und führte Ruhe und Ordnung in das tief zerrüttete Land zurück. Die kirchlichen Verhältnisse wurden wieder geordnet, die kirchliche Disciplin wieder hergestellt. Damit war ein neuer Aufschwung

der kirchlichen Bestrebungen eingeleitet. In allen Fächern der theologischen Literatur entstand wiederum eine rege Thätigkeit, und Einzelne, wie ganze Corporationen wetteiferten miteinander in der Pflege der Wissenschaft und in dem Streben, das in den Greueln der Bürgerkriege untergegangene kirchliche Leben wieder anzupflanzen.

Aber zu einer ruhigen Entwickelung der kirchlichen Bestrebungen in Wissenschaft und Leben sollte es doch nicht kommen. War der eine Sturm gedämpft, so erhob sich nun an dessen Selle ein anderer, welcher allerdings nicht wie der erstere in den Bereich der socialen Ordnung hinausdrang und diese in Trümmer legte, aber auf kirchlichem Gebiete selbst doch kaum geringere Unordnungen und Wirren veranlaßte, als jener. Es war der Jansenismus, welcher an die Stelle der „Reformation" trat, und das Werk der letzteren in anderer Weise und in einer etwas mehr gemilderten Form fortzusetzen strebte. Es waren bekanntlich schon im sechszehnten Jahrhunderte von Bajus, Lehrer an der katholischen Hochschule von Löwen, Lehrsätze über Natürliches und Uebernatürliches, Gnade und Freiheit aufgestellt, welche große Verwandtschaft hatten mit den bezüglichen Lehrsätzen der Reformatoren, und daher das Verwerfungsurtheil der Kirche auf sich ziehen mußten. Dennoch trat im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts Cornelius Jansenius, ein Holländer von Geburt, aber zu Löwen gebildet, in die Fußstapfen jenes Mannes ein, verleitet dazu durch zwei Schüler des Bajus, mit welchen er in Löwen vorzugsweise Umgang gepflogen hatte. Im Verein mit einem Jugendgenossen, Johann du Berger de Hauranne, studirte er zu Paris und Bayonne die Werke des heil. Augustin, und indem er diese Studien auch später fortsetzte, nachdem er Lehrer zu Löwen und nachmals Bischof von Ypern geworden war, construirte er aus den Augustinischen Schriften heraus ein System der Gnadenlehre, welches hart an das calvinistische System anstreift, aber von ihm als die ächte und wahre Lehre des heil. Augustin aus-

gegeben und vertheidigt wurde. Es ist niedergelegt in seinem mit immenser Gelehrsamkeit ausgestatteten Werke „Augustinus", welches nach seinem Tode von einem seiner Freunde herausgegeben wurde. Das Werk machte in Frankreich ungeheures Aufsehen, und viele hervorragende Männer schlossen sich den in demselben niedergelegten Ansichten an. Da aber die Kirche sich gegen die Grundlehren des genannten Buches öffentlich erklären mußte, so entstanden dadurch traurige Wirren im Schoße der französischen Kirche, welche bis in die letzte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts herabreichen, und großes Unheil angerichtet haben. Unter den Vertheidigern des Jansenismus zeichneten sich besonders aus Arnauld, Nicole, Pascal, und die Waffen derselben waren vorzugsweise gegen die Jesuiten gerichtet, weil sie in denselben die Hauptgegner des Jansenismus erkannten.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die jansenistischen Wirren, wie sie in der französischen Kirchengeschichte das siebenzehnte und achtzehnte Jahrhundert ausfüllen, im Detail vorzuführen; was uns hier allein interessirt, das ist die Stellung, welche der Jansenismus der Philosophie gegenüber einnahm. Und in dieser Beziehung sehen wir den Jansenismus ebenso in die Erbschaft der „reformatorischen" Systeme eintreten, wie er in der Lehre von Gnade und Freiheit den Strom der letzteren fortleitete. Der Jansenismus tritt der Philosophie als derselbe entschiedene Gegner gegenüber, wie ehedem seine Vorläufer. Er ist der abgesagteste Feind aller philosophischen Speculation, und der Kampf, den er gegen dieselbe führt, läßt an Energie und Beharrlichkeit Nichts zu wünschen übrig. Es sind aber auch dieselben Interessen, welche diesem Kampfe zu Grunde liegen, wie sie in den „reformatorischen" Systemen sich geltend machen. Wie diese, so kann auch der Jansenismus principiell mit der Philosophie sich nicht vertragen; zwischen ihnen ist kein Ausgleich, kein modus vivendi möglich; entweder der eine oder der andere der beiden Gegner muß fallen. D a h e r dieser entschiedene

Kampf gegen die Philosophie, daher die Ansicht, daß zwischen Philosophie und Theologie nicht Verschiedenheit und Harmonie in dieser Verschiedenheit obwalte, sondern daß vielmehr ein Gegensatz zwischen beiden stattfinde, dessen fortschreitende Spannung zuletzt das Zusammenbrechen und den Untergang des einen oder des anderen Gliedes des Gegensatzes nach sich ziehen müsse. Allerdings wenden sich die Waffen des Jansenismus zunächst nur gegen die scholastische Philosophie; aber die Beweise, welche gegen die Berechtigung derselben aufgebracht werden, sind von der Art, daß sie die Philosophie, in so fern sie Vernunftwissenschaft ist, überhaupt treffen, mag sie in der scholastischen Form auftreten, oder in irgend einer anderen Weise behandelt werden. Und in der That, wenn ein theologisches System die scholastische Philosophie, in so fern sie Vernunftwissenschaft ist, principiell ausschließt, principiell bekämpft, so muß sie auch zur Philosophie überhaupt, in so fern sie Vernunftwissenschaft ist, in diesen Gegensatz treten, möge dieselbe in was immer für einer Gestalt auftreten. Gerade jenes aber findet beim Jansenismus statt, wie wir uns sogleich überzeugen werden.

Bekanntlich ist es eine Grundlehre des Jansenismus, daß der Mensch in statu naturae purae gar nicht geschaffen werden konnte, daß die Unterscheidung zwischen status naturae purae und status naturae elevatae überhaupt ganz unzulässig sei. Die Prärogativen, welche dem ersten Menschen von Gott verliehen worden, waren daher nach jansenistischer Lehre nicht ein superadditum naturae in dem Sinne, welchen die scholastischen Theologen damit verbinden, sondern sie waren vielmehr ein debitum naturae, weil letztere ohne jene nicht vollkommene, oder vielmehr vollendete Natur gewesen wäre. — In der Begründung dieses Lehrsatzes nun spricht Jansenius ausdrücklich das Verdammungsurtheil über die scholastische Philosophie aus. Der Grundirrthum in der Theologie, sagt er, besteht darin, daß man zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Zustande, zwischen einem

natürlichen und übernatürlichen Menschen, zwischen Philosoph und Christ unterscheide. Augustinus weiß Nichts davon. Dieser Irrthum verdankt seinen Ursprung nur der Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die christlichen Schulen, — ein Fehler, welcher erst in der nachpatristischen Zeit begangen worden, der aber verhängnißvoll war für die nachmalige Gestaltung der christlichen Wissenschaft. Allerdings war auch Augustinus der platonischen Wissenschaft zugeneigt, und spendet ihr mitunter großes Lob, ja eignet sich sogar die Idee derselben vielfach an und verwerthet sie für seine Zwecke. Aber das hat eben darin seinen Grund, daß die platonische Philosophie, in so fern sie den Menschen in seinem sittlichen Leben überall auf die Gnade und Hilfe Gottes anweist, dem Christenthume innerlich befreundet ist, ja in der gedachten Beziehung selbst schon in die Atmosphäre des christlichen Gedankens in einem gewissen Grade eintritt. Das gilt aber nicht von der aristotelischen Philosophie, wie sie von den Scholastikern recipirt und gepflegt worden. Nach dieser Philosophie genügt vielmehr der Mensch, was sein sittliches Leben betrifft, sich selbst, und bedarf keiner göttlichen Gnade und Hilfe. Sie steht daher, wenn man sie im Lichte des Christenthums betrachtet, wesentlich auf dem Standpunkte des Pelagianismus. Dessenungeachtet schlossen sich aber die Scholastiker dieser Philosophie an, und recipirten sie in die Schule. Damit hatten sie aber einem dem Christenthume und der christlichen Wissenschaft wesentlich feindlichen Elemente den Zugang gestattet, und es kam daher jetzt darauf an, die beiden Gegensätze in einen gewissen Einklang miteinander zu bringen, um sich des Pelagianismus zu erwehren. Zu diesem Zwecke unterschieden nun die Scholastiker den Einen Menschen in zwei Menschen, in einen natürlichen und übernatürlichen, in einen Philosophen und Christen, von denen der Eine es mit dem Pelagianismus hält, der Andere mit dem Christenthume. Beide statteten sie dann mit den entsprechenden Eigenschaften aus. Was in der heiligen Schrift

von der Gnade gesagt ist, das wendeten sie auf den übernatürlichen, was dagegen in der Philosophie von den natürlichen Kräften des Willens, von den natürlichen Tugenden, von der natürlichen Glückseligkeit gelehrt wird, das wendeten sie auf den natürlichen Menschen an, so wie sie auch, um in letzterer Beziehung eine wissenschaftliche Begründung ihrer einschlägigen Behauptungen zu gewinnen, eine natürliche und eine übernatürliche Endbestimmung des Menschen unterschieden, und beide in verschiedener Weise in Gott setzten. So entstand jene unselige Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Zustand, gleichsam wie zwischen Bundeslade und Dagon in ein und demselben Hause, welche so viel Unheil in der Theologie angestiftet hat. Wenn also die Scholastiker lehren, schließt Jansenius, daß der Mensch auch im reinen Naturzustande, d. h. ohne die sog. übernatürlichen Gaben, hätte geschaffen werden können, ja wenn Manche derselben sogar annehmen, der erste Mensch sei wirklich anfänglich im Naturzustande geschaffen worden, und habe erst später die sog. übernatürlichen Gaben empfangen, so haben sie damit der Theologie einen Satz zur Grundlage gegeben, welcher bloß aus der Vorrathskammer der Philosophie entnommen, aber recht eigentlich dazu geeigenschaftet ist, die ganze Gnadenlehre zu verderben. Ein solcher reiner Naturzustand ist geradehin unmöglich. Ohne Liebe zu Gott, ohne Liebe zur Gerechtigkeit, ohne Hinordnung in der Glückseligkeit zur Anschauung und Liebe Gottes konnte der Mensch nicht geschaffen werden. All dieses setzt aber nothwendig die göttliche Gnade voraus. Eine sog. natürliche Liebe Gottes und der Gerechtigkeit, eine sog. natürliche Glückseligkeit ist undenkbar, ist eine bloße Fiction der Philosophie[1]).

So sehen wir denn, wie nach der jansenistischen Doctrin

---

1) Jansen. Augustin. tom. 2, l. 2, c. 2, p. 328, a sq. De grat. prim. hom. tom. 2, c. 1, p. 32, a. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters Bd. III. S. 683 sq.

die Philosophie, in so fern sie auf dem Wege der Vernunft Aufschluß zu geben sucht über die höchsten Fragen, welche die höchsten Interessen des menschlichen Daseins und Lebens berühren, mit der Theologie unvereinbar ist. So mußte der Jansenismus naturgemäß der Philosophie den Krieg erklären, und sie ebenso aus dem bisher innegehabten Gebiete zu verdrängen suchen, wie früher die Reformatoren solches gethan. Die Abneigung gegen die Philosophie war denn auch in der That bei den Jansenisten kaum weniger groß, als bei den Reformatoren. Diese „Mutter aller Irrthümer" konnte bei ihnen keine Gnade finden. Wie verkehrt ist es doch, sagt Jansenius, in den Schulen die Köpfe der jungen Leute zuerst Jahre lang mit philosophischen Ideen anzufüllen, bevor man sie in die Theologie einführt! Nicht bloß geht hiedurch die Zeit für das theologische Studium verloren, sondern die jungen Leute bringen auch ihre philosophischen Ansichten mit in die Theologie hinüber, und indem sie dann dieselben auf die theologischen Materien anwenden, können daraus bei ihnen nur weittragende Irrthümer hervorgehen[2]). So hat man z. B. aus dieser trüben Quelle auch den Begriff einer „hinreichenden Gnade" (gratia sufficiens) im Gegensatze zur wirksamen Gnade (gratia efficax) geschöpft: — ein Begriff, der allerdings der Philosophie vollkommen zusagt, der aber ganz unchristlich ist, und von dem sich bei Augustinus auch nicht eine Spur vorfindet[3]). Und so ist es in gar vielen anderen Punkten ergangen.

Wenn aber der äußere Kampf gegen die Philosophie in Frankreich im Laufe des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts durch den Jansenismus geführt wurde, so entspann sich gegen dieselbe auch ein analoger innerer Kampf, wie wir ihn in England haben hervortreten sehen. — Seit dem letzten Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts trübten sich

2) Ib. Tom. 2. lib. prooemial. c. 3.

3) Ib. De grat. Christ. l. 2. c. 14. p. 59, a.

nämlich die sittlichen Zustände in Frankreich in hohem Grade. Das Zeitalter Ludwigs XIV. war zwar die Zeit nicht bloß des höchsten politischen Glanzes und Ansehens Frankreichs, sondern auch die Zeit der höchsten Blüthe der französischen Literatur in fast allen Gebieten der Wissenschaft und der Kunst. Aber die sittlichen Zustände hielten damit nicht gleichen Schritt; sie sanken vielmehr immer tiefer. Das Beispiel des Hofes wirkte in der gedachten Beziehung nicht erhebend, sondern vielmehr entsittlichend. Ludwig XIV. war prachtliebend; aber diese Prachtliebe hatte an seinem Hofe die sittliche Verweichlichung zur Folge. Der Adel ahmte die Prachtliebe des Königs nach: daher Verschwendung, Bedrückung des Volkes und Auflösung der sittlichen Zucht im Schoße dieses hervorragenden Standes. Der äußere Anstand wurde strenge aufrecht gehalten, und bildete sich in Folge dessen allmälig zu jener pedantischen Etiquette aus, welche das Zeichen vollendeter Geistlosigkeit eines Geschlechtes ist. Aber unter diesem glänzenden äußeren Scheine verbarg sich der Mangel alles sittlichen Haltes und die Corruption des sittlichen Lebens. Und wie denn überhaupt überall aus der Wurzel der Entsittlichung die Todtenblume des Unglaubens und der religiösen Frivolität entsprießt, so geschah es auch hier. Unglaube und religiöser Skepticismus verbreiteten sich allmälig gleich einem wuchernden Unkraute über die höheren Stände Frankreichs, und drangen von da aus in die niederen Schichten des Volkes herab. Doch so lange Ludwig XIV. herrschte, war das Uebel noch nicht zu jener Höhe gediehen, die es später erreichen sollte; es war erst noch im Werden begriffen. Aber als Ludwig XIV. starb, und der Herzog Philipp von Orleans für Ludwig XV., den erst fünfjährigen Enkel seines Vorgängers, die Zügel der Regentschaft ergriff: da öffneten sich die Schleußen des Verderbens, und wie ein verheerender Strom ergossen sich Sittenlosigkeit und Unglaube über alle Schichten der Gesellschaft. Waren unter Ludwig XIV. noch wenigstens äußerer Anstand und Sitte am Hofe streng be-

obachtet worden, so trat dagegen unter der Regentschaft Philipps die gemeine Lüderlichkeit an's Tageslicht, und der Regent und seine Tochter selbst gingen mit ihrem Beispiele voran. Der Premierminister Philipps, Cardinal Dubois, war derselbe Wüstling. Und als dann später Ludwig XV. selbst zur Regierung kam, da erfolgte die wüste Maitressenherrschaft, welche noch die letzten Ueberbleibsel von Zucht und Sitte zerstören mußte. So wurde vom Hofe aus Alles vergiftet, die alten Gebräuche und Einrichtungen wurden verspottet, Unglaube, Frivolität und oberflächliches Absprechen über Alles, was bisher heilig und verehrungswürdig gewesen, galt als Criterium eines „starken Geistes", und die gemeine Lascivität wurde von den Dichtern gefeiert.

In diese Niederungen des Unglaubens und der Sittenlosigkeit stieg denn nun in Frankreich auch die Philosophie herab. Dem Boden, auf welchem sie bis daher gestanden, wurde sie mit der Wurzel enthoben, und in jenen sumpfigen Grund verpflanzt, welchen der Pesthauch sittlicher Verwesung erfüllte. Der Uebergang war fast jähe; denn noch bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts herein lebte Malebranche, welcher die Philosophie in den Höhen einer reinen, idealen Atmosphäre zu erhalten mit allem Eifer bestrebt war, so daß er in dieser Richtung sogar das Ziel weit überschoß. Fragen wir aber um den Grund, warum die Philosophie in jene trübe Region des Unglaubens und der Sittenlosigkeit versetzt wurde, so lag derselbe darin, daß man die Philosophie eben als das Mittel gebrauchen wollte, um einerseits die religiöse Frivolität und die Auflösung des sittlichen Lebens wissenschaftlich zu rechtfertigen, und um andererseits jene Macht zu bekämpfen, welche allein noch die Kraft und den Muth hatte, gegen den Strom des sittlichen Verderbens sich zu stemmen, und unverrückt jene Fahne hochzuhalten, auf welcher das Wort stand; „Es ist nicht erlaubt!" Wir meinen die Kirche. In Folge dessen wurde denn nun der Begriff der Philosophie in sein gerades Gegentheil verkehrt. Sie

galt nicht mehr als edle, reine Liebe zu jener wahren, göttlichen Weisheit, welche den Menschen über das Irdische erhebt und sein Leben adelt; sie erschien nur mehr als eine feile Dirne, welche sich dazu benützen läßt, den Gesetzen der Sitte Hohn zu sprechen, und Jene zu verspotten, welche die Vertretung der Sitte und der Religion zur Aufgabe haben. Die Philosophie wurde zur geschwornen Feindin des Christenthums und der Kirche. Wie ehedem die antike Philosophie in den dürftigen Ueberbleibseln, mit welchen sie noch in die christliche Zeit hereinragte, das Christenthum als Aberglauben erklärte, und mit sinnlosem Hochmuthe gegen dasselbe anstürmte, um die aufkeimende Pflanze im Keime zu ersticken: so kannte auch jetzt die Philosophie in Frankreich für das Christenthum keine andere Bezeichnung mehr, als „Aberglaube". Diese großartige Institution, die aus kleinen, unscheinbaren Anfängen, ohne alle weltliche Hilfe, ja im Gegentheil unter einer Wucht von äußeren Hindernissen, bloß durch ihre eigene innere Kraft herangewachsen war zu einer Größe, die jedem unbefangenen Geiste Staunen und Bewunderung abnöthigen muß: — diese großartige Institution des Christenthums und der christlichen Kirche, sage ich, galt nun in den Augen dieser Philosophie nur mehr als ein Conglomerat von Aberglauben, Betrug, Täuschung und ehrgeiziger Herrschsucht. Mit einer Erbitterung, die dem Paroxismus oft so nahe kam, als möglich, wurde gegen diese Institution angekämpft, und je geschickter man war, Berge von Sophismen und frivolen Spöttereien dagegen anzuhäufen, desto größer wurde der Glorienschein des „Philosophen". Dagegen ward Alles in Schutz genommen, was das Christenthum, was die Kirche verdammen mußte. Mit einer Mauer von Sophismen wurde die Corruption des sittlichen Lebens umwallt, damit ja von der Sonne des Christenthums her kein Strahl in diese schwarzen Tiefen fallen, und das nur im Finstern gedeihende Gift paralysiren konnte. — So weit war es mit der Philosophie gekommen.

Aber auch die Philosophie konnte, nachdem sie einmal zur feilen Dienerin des Unglaubens und der Sittenlosigkeit geworden, ihrem Schicksale nicht mehr entgehen. Auf einem solchen Boden konnte sie nicht gedeihen. Ungestraft konnte sie, die Tochter des Himmels, sich nicht gebrauchen lassen als Werkzeug, um mit ihr den Himmel selbst zu stürmen. Es ist undenkbar, daß eine Macht, welche selbst nur im Gebiete des Idealen heimisch ist, gegen das Ideale im eminentesten Sinne, gegen das gottgeborne Christenthum einen Kampf auf Leben und Tod zu führen unternimmt, ohne selbst in ihrem eigenen Innern einen Wurm zu gebären, der mehr und mehr ihre besten Kräfte verzehrt, und sie zuletzt als kraftloser Leichnam hinfallen läßt. So erging es der Philosophie. In dem Maße, als ihr Kampf gegen das Christenthum immer größere Dimensionen annahm, verlor sie immer mehr von ihrem idealen Gehalte. Indem sie gegen das Ideale kämpfte, wurde sie selbst irre an ihrem eigenen idealen Inhalte, mit steigendem Skepticismus blickte sie denselben an; ein Stück nach dem anderen wurde davon über Bord geworfen, und zuletzt nur mehr so viel davon beibehalten, als für sie unumgänglich nothwendig war, um wenigstens noch als magerer, dürrer, verschrumpfter Deismus sich aufrecht zu erhalten. Allein auch dabei blieb es nicht. Die Philosophie hatte, indem sie zum Deismus zusammenschwand, bereits jenen Feind in ihrem Schoße erzeugt, welcher die Axt an die Wurzel ihres Lebens anlegen sollte; der Embryo mußte Gestalt gewinnen, er mußte hervorgehen aus dem Schoße der Mutter, um als offener Gegner ihr gegenüber zu treten und den Vernichtungskampf gegen sie zu beginnen. Und diese Catastrophe trat denn auch bald ein. Aus dem Schoße des Deismus wurde der Materialismus geboren. Die geringen Ueberreste idealen Gehaltes, welche der Deismus noch beibehalten hatte, waren zu kraftlos, um sich über den tosenden Wogen der Frivolität und der sittlichen Versumpfung zu erhalten, sie wurden gleichfalls noch verschlungen von dieser

finstern Tiefe, und über dem Abgrunde schwebte nun der alles idealen Gehaltes entleerte, keinem höheren, geistigen Lichtstrahle zugängliche Materialismus.

Und nun beginnt der Vernichtungskampf. Der Materialismus wendet sich nun nicht mehr blos gegen das Christenthum und gegen die christliche Kirche, er wendet sich auch gegen seine eigene Mutter, um auch ihr jenes Schicksal zu bereiten, welches er dem Christenthum und der christlichen Kirche zugedacht hat. Sein „Ecrasez l'infame" gilt der Philosophie so gut, wie der christlichen Kirche. Es soll nun einmal nichts mehr Ideales im Bewußtsein der Menschheit zurückbleiben; jede Spur desselben soll ausgerottet werden; die Materie allein soll herrschen, ihre Gesetze allein sollen maßgebend sein. Wie daher Religion und Kirche vor dem Forum des Materialismus kein Recht auf Existenz mehr haben, so auch nicht mehr die Philosophie, in so fern sie das Gebiet des Idealen als ihre Heimath anerkennt. Das Brandmal des Aberglaubens, das die Philosophie dem Christenthum und der christlichen Kirche aufgeprägt hatte, das wird nun auch ihr zugewiesen. Der Materialismus kennt keine Schonung. Er verlacht die Philosophen so gut wie die Theologen, er proclamirt den Untergang der Philosophie ebenso gut, wie den der Theologie. Er, der Materialismus, allein ist die wahre Philosophie. Wenn von einer solchen doch die Rede sein soll, so kann sie nur in ihm gefunden werden. So mußte es die Philosophie erleben, daß ihr Feind und Gegner, der aus ihrem eigenen Schoße hervorgegangen war, nun sogar den Namen, mit dem sie sich auch nach ihrem Abfall von sich selbst noch schmückte, ihr entzog und sich allein vindicirte. So rächte sich ihre Fahnenflucht, ihre Entfernung von dem Boden des Christenthums, ihre Unterwerfung unter die Forderungen einer entsittlichten und glaubenslosen Gesellschaft, der sklavische Dienst, welchen sie willig leistete zur Förderung und Rechtfertigung der Unsitte und des Unglaubens und zur Bekämpfung des Christenthums. Der Mate-

rialismus nahm ihr diese Aufgabe aus den Händen, um sie selbst seinerseits mit noch größerer und gehässigerer Energie zu erfüllen; zugleich aber entkleidete er sie des prunkenden Gewandes ihres Namens, dessen sie sich längst unwürdig gemacht, und deckte sich selbst damit. Und nun ließ er seine Schläge wie auf das Christenthum, so auch auf die Philosophie fallen, und bereitete, wenn nicht dem ersteren, so doch der letzteren ein Ende mit Schrecken.

Der Boden für die skeptische Bekrittlung und frivole Verhöhnung des Christenthums war bereits zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts aufgeackert worden von Pierre Bayle. Mit gleißnerischem Enthusiasmus schüttet er das eine Mal ein Füllhorn von Lobsprüchen dem Christenthum zu Füßen, um dann wiederum mit dem Zwielichte der Skepsis an die wichtigsten Lehrsätze desselben heranzutreten, und sie vor dem Forum der Vernunft als unhaltbar und widersprechend erscheinen zu lassen. Dadurch bereitete er dem Hauptvertreter des Christenthumfeindlichen Deismus im achtzehnten Jahrhundert die Wege. Es war dieß Jean Jaques Rousseau. Es existirt ein höchstes Wesen, welches die uns umgebende Welt hervorgebracht und geordnet hat; aber wir wissen nichts Näheres von ihm; es ist und bleibt uns ein être inconnu. Wir müssen in uns eine Seele annehmen, welche nicht mit dem Leibe Eins ist, und es ist wahrscheinlich, daß dieselbe den Leib überlebe; eine Gewißheit jedoch haben wir hierüber nicht. — Das ist Alles, was uns Rousseau über jene höchsten Fragen zu sagen weiß, auf denen die vornehmsten Interessen des menschlichen Lebens beruhen. Eine positive Offenbarung Gottes an die Menschen gibt es nicht; sie ließe sich auch gar nicht begründen, und wäre somit für die Menschheit unnütz. Die Mysterien des Christenthums sind nichts als Täuschung und Unsinn. Der Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorgeht, ist gut; eine ererbte Schuld ist ein Unding. Der Mensch wird erst böse durch fehlerhafte Erziehung und durch schlechte bürgerliche Verfassung. Der ursprüngliche Zustand

des Menschengeschlechtes war ein gesellschafts- und rechtloser, ohne Sitte und ohne Gesetz. Die Menschen lebten wie die Thiere im Walde. Und das war nicht etwa ein der menschlichen Natur widerstreitender, sondern vielmehr ein Zustand, in welchem die Menschen wahrhaft unschuldig und glücklich waren. Ihr Zusammentreten zu einer gesellschaftlichen Verbindung war allerdings eine durch die fortschreitende Verfeinerung und die dadurch wachsenden Bedürfnisse bedingte Nothwendigkeit; aber dennoch muß es Aufgabe der Erziehung sein, den Menschen, so weit es unter den nun einmal bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen noch thunlich und ersprieslich ist, wieder in den Stand des reinen Naturmenschen zurückzubilden.

Es ist unbestreitbar, daß in diesen Lehrsätzen von dem Urstande des Menschen der Deismus bereits auf dem Uebergange zum Materialismus sich befindet. Selbst Voltaire schrieb, als ihm Rousseau seine Schrift „über die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen," in welchen diese Grundsätze niedergelegt und entwickelt waren, übersendete, an ihn zurück: „Ich habe Ihre neue Schrift gegen das Menschengeschlecht erhalten, und danke Ihnen dafür. Man kann die Greuel des gesellschaftlichen Lebens, von dem sich unsere Unwissenheit und Schwäche so viel süße Befriedigung verheißt, nicht mit stärkeren Farben schildern, wie Sie es gethan haben. Noch nie ist so viel Geist aufgewendet worden, um uns wo möglich zum Vieh zu machen. Liest man Ihr Buch, so bekommt man Lust, auf allen Vieren zu laufen." In der That, diese Verviehung des Menschen ist ein unbestreitbares Verdienst der Rousseau'schen Doctrin. Aber man sieht auch, daß damit die Annahme einer vom Leibe verschiedenen Seele im Menschen sich gar nicht mehr zusammenreimen läßt. Der Rousseau'sche Deismus trägt unverkennbar die Keime des Materialismus in sich. Die abschüssige Bahn, welche die Philosophie betreten, tritt uns hier bereits in grellem Lichte gegenüber. Die Grundlegung des Materialismus war da;

kein Wunder daher, wenn wir denselben gleichzeitig mit Rousseau in seiner ganzen finstern Macht emporsteigen sehen.

Seine theoretische Grundlage fand jedoch dieser Materialismus zunächst in der empiristischen Philosophie Englands, deren trübe Strahlen auch über den Canal nach Frankreich herüberleuchteten, und hier die gleichen Bestrebungen erweckten. Aber da der Same hier auf einen Boden fiel, welcher bereits durch den praktischen Materialismus im Leben eingedüngt war, so mußte jener Same auf diesem Boden eine ganz andere Frucht erzeugen, als er auf seinem Mutterboden erzeugt hatte. Der Empirismus konnte sich in Frankreich nicht in jener Schwebe halten zwischen den von ihm festgestellten Grundsätzen und den aus diesen hervorgehenden letzten Folgesätzen, in welcher wir ihn bei Locke getroffen haben; für den französischen Zeitgeist war gar kein Grund mehr vorhanden, nach dem Beispiele Locke's das Ideale auch im Widerspruche mit den vorausgesetzten Erkenntnißgrundsätzen wenigstens einigermaßen in der Erkenntniß noch aufrecht zu erhalten, nachdem es aus dem Leben bereits verschwunden war. Kurz, in Frankreich mußte der Empirismus den Forderungen des Zeitgeistes entsprechend naturgemäß in den Sensualismus und Materialismus übergehen.

Den sensualistischen Unterbau nun hat zunächst Condillac geliefert; ihm haben wir die erkenntnißtheoretischen Grundlagen des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert zu verdanken. Mit Locke kämpft er gegen den Irrthum der Philosophen, als wäre der Mensch außer der Erfahrung noch mit einer anderen höheren Erkenntnißquelle für das Ideale ausgestattet, die im Unterschiede von der Erfahrung als „Vernunft“ zu bezeichnen wäre. Er kämpft aber auch gegen Locke selbst, weil dieser in der Feststellung und Entwickelung des Empirismus nicht weit genug gegangen wäre. Er habe zwischen innerer und äußerer Erfahrung, zwischen Reflexion und Sensation unterschieden. Wozu dieses? Mit der Reflexion ist nichts anzufangen; man muß bei der

Sensation allein stehen bleiben. Durch die Sensation allein fließt dem Menschen alle Erkenntniß zu. Locke habe ferner eine selbstthätige Kraft im Menschen angenommen, welche den Erfahrungsstoff verarbeite, resp. die einfachen Ideen zu zusammengesetzten und allgemeinen Ideen umbilde. Wozu dieses? Wie sich die Seele rein passiv verhält bei der Entstehung der einfachen Ideen, so verhält sie sich auch rein passiv in dem ganzen weiteren Proceß der Erkenntniß. Alle besonderen Momente dieses Processes sind nichts weiter, als successiv fortschreitende Transformationsstufen der ursprünglichen einfachen Sensation, und lassen sich daher sämmtlich auf diese letztere zurückführen, lösen sich in derselben auf. Und jene successive Transformation der ursprünglichen Sensation vollzieht sich in uns ohne all unser Zuthun. Die Sensation transformirt sich in uns zum Bewußtsein, schreitet dann zur Attention fort, wird dann zur Imagination und zum Gedächtniß, und erhebt sich endlich zur Reflexion, zur Vergleichung und zum Urtheil. Es ist ganz verkehrt, wenn die Philosophen zur Erklärung dieser psychologischen Erscheinungen eigene Seelenkräfte annehmen. Solche gibt es nirgends. Was wir Verstand oder Vernunft nennen, ist nichts anderes als das Resultat des ganzen Transformationsprocesses der Sensation, in so fern eben durch die Gesammtheit der Momente des gedachten Processes das Verständniß einer Sache in uns erzeugt wird[4]).

Wir sehen, bei Condillac tritt bereits der Kampf gegen die Philosophie auf erkenntnißtheoretischem Gebiet in voller Stärke hervor. Der Sensualismus hat sich bereits der philosophischen Erkenntnißlehre gegenübergestellt, und der Angriff hat begonnen. Aber die Entscheidungsschlacht wird nicht auf dem erkenntnißtheoretischen Gebiete allein ausgekämpft; diese wird geschlagen auf dem Boden des vollendeten Materialis-

4) Condillac, essai sur l'origine des connaissances humaines (Paris 1798).

mus. Es erscheint das berüchtigte Buch: „Système de la nature.“ In ihm beschränkt sich der Materialismus nicht mehr auf bloße sensualistische Plänkeleien; in ihm tritt er in voller Armatur hervor, und rückt mit dem Gros seiner schweren Geschütze gegen die Philosophie heran.

„Es gibt Nichts, als Materie,“ — das ist die Parole, welche der Materialismus des „Système de la nature“ auf seine Fahne geschrieben hat. Die Materie allein ist das Ursprüngliche; aus ihr allein ist Alles entstanden; ein Gott, ein geistiges Wesen überhaupt existirt nicht. Der Materie ist die Bewegung wesentlich, und vermöge dieser Bewegung gestaltet sie sich selbst zu den verschiedenen Körpern, deren Gesammtheit die Welt ausmacht. Und diese Bewegung der Materie vollzieht sich nicht etwa nach bestimmten Zwecken; sie vollzieht sich vielmehr mit blinder Nothwendigkeit. Zweckmäßige Bewegung würde eine weltbildende Vernunft voraussetzen; eine solche gibt es aber nicht. Jedes einzelne Weltwesen verdankt seinen Ursprung nur einer bestimmten Combination materieller Stoffe, welche durch jene blind und vernunftlos wirkende Bewegung hervorgebracht worden ist. Jene bestimmte Combination der materiellen Stoffe in ihm bildet seine Wesenheit. Seine eigenen Thätigkeiten oder Bewegungen sind nur das Resultat der bestimmten Modification, welche die allgemeine Bewegung in ihm in Folge jener bestimmten Combination der materiellen Stoffe, die seine Wesenheit bildet, angenommen hat. Eine blinde, eiserne Nothwendigkeit umschlingt somit alle Dinge, und zieht sich durch alle Bewegungen und Thätigkeiten in der Welt vom Größten bis zum Kleinsten herab hindurch. Ueber diese Nothwendigkeit vermag kein Wesen sich zu erheben.

Was hat doch nun die Philosophie diesen einfachen Wahrheiten gegenüber für Unsinn zur Welt gefördert! Der Schrecken vor den Revolutionen der Natur, das Bedürfniß der Hilfe gegen deren schädliche Einwirkungen, so wie die Unkenntniß der natürlichen Ursachen der sinnenfälligen Erscheinungen hat

die Menschen, so lange sie noch auf einem tiefen Stande der Cultur sich befanden, und das Licht der Aufklärung ihnen noch nicht aufgegangen war, zur Vorstellung höherer über der Natur stehender Mächte, zur Vorstellung von Göttern gebracht[5]). Statt nun diese irrthümliche Vorstellung mit dem Lichte der Wissenschaft zu zerstreuen, haben vielmehr die Philosophen jene Vorstellung nicht bloß sanctionirt, sondern den Unverstand derselben sogar noch weiter getrieben. An den Volks-Aberglauben sich anschließend, haben sie die der Materie selbst immanente Energie, mit welcher sie sich bewegt, von der Materie getrennt, haben sie in dieser ihrer Trennung von der Materie personificirt, und dann als „Gott" über die Materie hingestellt, um die Bewegung der letzteren davon abzuleiten. Anfänglich dachten sie diesen Gott doch noch bloß als Weltseele; endlich aber sublimirten sie ihn gar zu einem Geiste. Und was dachten sie sich darunter? Nichts Anderes, denn als ein Aggregat von unter sich ganz incompatibeln Eigenschaften. So haben sie den Theologen in die Hände gearbeitet, die sich dann dieses Unverstandes zur Knechtung und Verdummung der Völker bedienten[6]).

In derselben Weise, wie mit der Natur, ist die Philosophie auch mit dem Menschen vorgegangen. Indem die Menschen auf dem noch niedrigen Stande ihrer Cultur sich ein anderes Leben nach dem Tode erträumten, um in demselben Ersatz zu finden für dasjenige, was ihnen hienieden in Folge unabwendbarer widriger Geschicke versagt geblieben: schlossen sich die Philosophen gleichfalls wieder dieser falschen Vorstellung an, und statt sie zu widerlegen, suchten sie vielmehr dieselbe zu begründen. Sie trennten auch hier wiederum die dem Körper selbst immanente Lebensenergie, wie sie im Gehirne ihren Centralsitz hat, von diesem los, und schraubten sie zu einem einfachen, geistigen Wesen hinauf, das sie Seele

5) Syst. de la nat. p. 2. ch. 1. p. 295 sqq.

6) Ib. p. 2. ch. 13. p. 201. ch. 4. p. 43. ch. 8. p. 474 etc.

nannten, und dem sie dann im Gegensatze zum sterblichen Leibe die Unsterblichkeit vindicirten. Sie bedachten nicht, daß ein einfaches mit einem zusammengesetzten Wesen gar nicht zu einer Einheit zusammen gehen, eine Wechselwirkung zwischen beiden sich gar nicht bilden könnte, da zwischen beiden nicht der geringste Berührungspunkt sich findet. Aber statt einzugestehen, daß eben deßhalb die Annahme einer einfachen, geistigen Seele widersinnig sei, gingen Manche derselben im Gegentheil so weit, daß sie ein beständiges Wunder annahmen, um die gedachte Einigung und Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zu erklären. So tief hat sich dieser Unverstand der Annahme einer realen Verschiedenheit zwischen Seele und Leib in der Philosophie eingewurzelt, daß selbst Locke jenem Vorurtheil sich nicht zu entziehen vermochte, obgleich seine Grundsätze ihn zum Schlusse auf die Identität der Seele mit dem Körper hätten nöthigen sollen[7]).

Priester und Gesetzgeber haben ferner in alter Zeit, als es noch galt, rohe Völker zur Cultur zu führen, und geordnete Verfassungen unter ihnen herzustellen, sich den Betrug erlaubt, ihre Lehren und Gesetze auf höhere göttliche Mächte zurückzuführen, gleich als wären sie von diesen ihnen mitgetheilt worden, mit dem Auftrage, sie dem Volke als göttliche Lehren und Gesetze zu verkünden. Sie hatten dabei die Absicht, die Völker durch die ihnen eingeflößte Furcht vor göttlichen Mächten zum Gehorsam gegen ihre Lehren und Gesetze zu bestimmen. Mag man davon urtheilen, was man will; aber die Philosophie hätte späterhin den Betrug aufdecken und die Völker darüber aufklären sollen. Sie hat es aber nicht gethan. Sie hat im Gegentheil gleichfalls von einem höheren Gesetze gesprochen, welches über dem physischen Gesetze der Natur steht, eine höhere Sanction für sich in Anspruch nimmt, und an den Menschen die Anforderung der Selbstverläugnung stellt. Und doch ist nichts widersinniger

7) Ib. p. 1. ch. 6. ch. 7.

als dieses. Das subjective Interesse und die Liebe zum Vergnügen sind die einzigen Triebfedern des menschlichen Handelns. Wenn es also überhaupt eine Moral geben soll, so darf dieselbe weder dem Egoismus, noch den Leidenschaften feindlich gegenüber stehen; sonst widerstreitet sie den Gesetzen der Natur, und ist daher widernatürlich, widersinnig. Auf dieses natürliche Gesetz, das sich in den natürlichen Strebungen des Menschen äußert, ist die Moral zu gründen, nicht auf speculative Grübeleien. Und was haben sich die Philosophen im Interesse ihrer widersinnigen Moral für Mühe gegeben, dem Menschen die Freiheit des Willens zu vindiciren und den Begriff derselben zu bestimmen! Und doch gibt es keine solche Freiheit. Der Mensch ist als reines Naturwesen ebenso wie alle übrigen Naturdinge überall durch physische Ursachen zum Handeln determinirt. Der Mensch ist ja nur ein Glied in der großen Kette der Nothwendigkeit, welche das All umschließt; er ist nur ein passives Instrument in den Händen der Natur. Wenn wir frei zu handeln wähnen, so kommt dieß bloß daher, daß wir die determinirenden physischen Ursachen nicht kennen. So wie ein Motiv in uns überwiegend wird über ein anderes, so bestimmt es immer nothwendig unseren Willen zum Handeln. Was wir Freiheit nennen, ist nur die Nothwendigkeit, wie sie in uns eingeschlossen ist. Unser Leben ist eine Linie, welche uns die Natur zu beschreiben gebietet, ohne daß wir uns von derselben zu entfernen vermöchten [8]).

Wir sehen, dieser Materialismus räumt mit Demjenigen, was man bisher für Philosophie gehalten hatte, gründlich auf. Er greift die Philosophie nicht etwa bloß nach einer bestimmten Seite hin an; er richtet vielmehr das vernichtende Geschoß auf ihren Mittelpunkt, auf ihr Herz, um sie vollständig zu tödten. Sie soll gar keine, auch nicht die geringste Berechtigung mehr haben im Gebiete der Erkenntniß und des

8) Ib. p. 1. ch. 11.

Lebens; sie soll vollständig beseitigt werden, so gut wie die Religion. Das Ideale, in dessen Erforschung und Begründung sie ihre wesentliche Aufgabe gefunden hat, ist eitler Wahn; daher fort mit der Philosophie, welche diesem eitlen Wahne sich gefangen gegeben! Der Cultus der Materie ist das einzig Vernünftige und Menschenwürdige. Philosophische Grübeleien dienen zu Nichts und führen zu Nichts! —

Es ist bekannt, daß der französische Materialismus, wie die Fundamente der Religion und der Philosophie, so auch die Grundlageu des Staates und der menschlichen Gesellschaft überhaupt unterwühlte. Daß ihm auch letzteres gelang, und welche furchtbare Catastrophe der Einsturz des Staates und der socialen Ordnung mit sich führte, ist in den Büchern der französischen Revolutionsgeschichte verzeichnet. Wir haben hier darauf nicht weiter zu reflectiren. Unser Blick wendet sich hinüber über die Ruinen, welche die Revolution in dem schönen Lande angehäuft hatte. Als die Revolution ausgetobt, und wieder geordnete Zustände sich gebildet hatten, da begann auch wieder die geistige Arbeit im Gebiete der Religion und der Wissenschaft. Wir fragen daher: Wie gestaltete sich diese Arbeit im Gebiete der Philosophie? Was hat in Frankreich das gegenwärtige Jahrhundert in Bezug auf die Philosophie geleistet?

Die Antwort, welche uns die Thatsachen auf diese Frage geben, ist nicht besonders erfreulich. Der Materialismus, dieser Todfeind der Philosophie, ist in den Greueln der Revolution nicht untergegangen. Er hat sich herüber verpflanzt in das gegenwärtige Jahrhundert, und hat bis zu dieser Stunde in Frankreich den Kampf gegen die Philosophie fortgesetzt. Eine materialistische Physiologie sucht fortwährend die philosophische Psychologie zu verdrängen, und den Menschen zu entgeistigen. Was aber die Hauptsache ist: — der Materialismus hat in Frankreich seit der großen Revolution sich vorzugsweise auf die Theorie der socialen Verhältnisse geworfen, und sich so zum sog. „Socialismus" ausgestaltet.

Nicht blos der Staat, sondern auch die Societät überhaupt soll keine ideale Grundlage haben; die gesammte Societät soll zu einem großen Arbeitshaus umgestaltet werden. Darauf dringt der Materialismus mit aller Macht, und Systeme auf Systeme sind in dieser Richtung seit dem Beginne dieses Jahrhunderts sich gefolgt. Selbst einen religiösen Anstrich sich zu geben hat der materialistische Socialismus nicht verschmäht, um bei der Menge leichter Eingang sich zu verschaffen. Den Saint-Simonismus mit seiner der kirchlichen nachgebildeten Hierarchie kennt ja Jeder.

Unter solchen Verhältnissen konnte die eigentliche Philosophie in Frankreich auch nach der Revolution keine besonderen Fortschritte machen. Es begegnen uns einige eklektische Versuche, welche sich vorzugsweise an die deutsche Philosophie anlehnen, und dem Rationalismus huldigen; — das war aber auch fast Alles. Noch ungünstiger gestalteten sich die Verhältnisse für die Philosophie in Frankreich dadurch, daß selbst Männer, welche auf dem religiösen Standpunkte standen, in den Kampf gegen die Philosophie eintraten, und in dieser Beziehung mit dem Materialismus gemeinsame Sache machten. Das Schauspiel, welches der Jansenismus im achtzehnten Jahrhundert dargeboten, schien sich in der gedachten Beziehung zu wiederholen. Man glaubte im Interesse der Religion zu handeln, wenn man der Philosophie die Fähigkeit absprach, zu den Höhen religiöser oder moralischer Erkenntnisse sich zu erheben. Wir denken hiebei an die Partei der Traditionalisten im weitesten Sinne. Es ist bekannt, wie Lammenais die individuelle Vernunft des Menschen für ganz außer Stande erklärte, zu einer gewissen Erkenntniß irgend welcher Wahrheit zu gelangen, und wie er das Criterium aller Wahrheit und Gewißheit in die allgemein menschliche Vernunft setzte, die in der Tradition zur Offenbarung kommt. Es ist ferner bekannt, wie Andere gleichfalls die Tradition, die im Schoße des Menschengeschlechtes sich durch das Medium der Sprache fortpflanzt, als die einzige Erkenntnißquelle für alle metaphysischen, reli-

giösen und moralischen Wahrheiten betrachteten, den Inhalt der letzteren aber von der positiven göttlichen Offenbarung ableiteten, die bei der Schöpfung des Menschen begonnen und in Christo sich vollendet habe. Das Alles hieß im Grunde Nichts anders, als alle Philosophie verwerfen, als die Vernunft als eine Tafel betrachten, auf welche sich der Erkenntnißinhalt durch Sprache und Unterricht einzeichnet, die aber selbst nicht im Stande ist, durch eigene discursive Thätigkeit die Erkenntniß irgend welcher höheren Wahrheit zu gewinnen. Wozu sollte doch dieser Kampf gegen die Philosophie sogar von Seite religiös gesinnter Männer führen! War es denn nicht genug, daß der Materialismus seine Schläge gegen die Philosophie führte; mußte man auch da, wo man das gleiche Interesse für das Ideale hatte, wie die Philosophie, noch gegen die letztere zu Felde ziehen, statt sich mit derselben gegen den gemeinsamen Feind zu verbinden? Gott sei Dank! diese Bestrebungen sind in Frankreich im Verschwinden begriffen. In neuester Zeit erwacht auf kirchlichem Gebiete ein reges philosophisches Streben, und schon manche schöne Resultate sind dadurch erzielt worden. Hoffen wir, daß dieses Streben immer besseren Fortgang nehmen, und an die Stelle des Kampfes gegen die Philosophie eine eifrige Pflege derselben treten möge!

Von Frankreich gehen wir nach Deutschland herüber.

V.

Der heil. Ephräm.

S. Ephraemi Syri Carmina Nisibina, additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum, primus edidit, vertit, explicavit Dr. G. Bickell. Lips. F. A. Brockhaus 1866.

Die syrischen Poesieen aus dem vierten Jahrhundert nehmen eine wichtige Stelle in der christlichen Literatur ein. Vor Anderen ragt aber der heil. Ephräm unter seinem Volke hervor, sowohl was Eleganz der Sprache, als Bedeutsamkeit und Tiefe des Inhaltes seiner Lieder angeht. Die katholische Wissenschaft kann sich daher glücklich schätzen, so oft die bereits bekannten Gesänge des großen Meisters durch neue Funde vermehrt werden. Kürzlich hat der inzwischen verewigte Abbé Le Hir die Franzosen über den reichen Gehalt des oben bezeichneten Werkes unterrichtet; es wird hohe Zeit, die verdienstliche Arbeit unseres deutschen Landsmannes nach ihren vorzüglichsten Einzelheiten auch im eigenen Vaterland näher bekannt zu machen.

Die Liedersammlung, welche Dr. Bickell — jetzt Professor der orientalischen Sprachen zu Münster — in London entdeckte, war Jahrhunderte verloren und vergessen; sie enthält fast vollständig 77 Nummern heiliger Gesänge. Die Grundlage der Edition bildet ein Codex aus dem sechsten Jahrhundert; sechs andere secundären Ranges, von welchen einer dem fünften Jahrhundert angehört, dienten zur Ergänzung und Controle des ersten. Sämmtliche Manuscripte sind aus dem ägyptischen Kloster de S. Maria in der sketischen Wüste zum britischen Museum gelangt. Die ältesten derselben bieten unsere Lieder übereinstimmend in gleicher Reihen-

folge; dies legt den Schluß nahe, daß die Sammlung, wenn nicht von Ephräm selbst, so doch bald nach ihm redigirt wurde. Die 21 ersten Gedichte handeln in chronologischer Ordnung über Nisibis, über äußere und innere Drangsale, welche Stadt und Umgegend in den Jahren 337—363 trafen; dann folgen 6 Lieder über Edessa aus dem Jahre 370 etwa; hierauf 4 über das heidnische Carrhä, vielleicht aus dem Jahre 364, und endlich 43 Gesänge dogmatischen, meist eschatologischen Inhalts, aus der Zeit zwischen 363 u. 373, dem Todesjahr Ephräms; einige Lieder, wie Nr. 22—24, waren nicht mehr aufzufinden; nach der ersten Abtheilung ist die ganze Sammlung benannt.

Die 34 historischen Nummern liefern wichtige Beiträge für die Profan- und Kirchengeschichte. Die erste Series behandelt zunächst die Kriege Sapor's II. gegen die Römer, soweit Nisibis und die Nachbarschaft davon berührt wurde. Wir erfahren, daß die Stadt 338 zu ersten Mal von Sapor belagert wurde, dann abermals 346, was bisan nur zwei Quellen sagten; ferner, daß Kaiser Constantius bis zum Jahre 350 nicht bloß einmal, wie man schon aus dem Cod. Theodos. wußte, sondern wiederholt in Nisibis war. Vergeblich wie früher wurde die Stadt 350 zum dritten Mal belagert; die plötzliche, unerwartete Rettung zeigte deutlich den Finger Gottes. Julian berichtet darüber als Zeitgenosse, Bischof Valgesch oder Vologeses von Nisibis (im Chron. Alex.) als Augenzeuge; in letzter Eigenschaft tritt Ephräm in unseren Liedern hinzu und beseitigt dadurch die Verwirrung, welche Theodoret, dem Mehrere folgten, über dieses Ereigniß gebracht hat. Der Vorgang erklärt sich nun also: Sapor schloß die Stadt durch mächtige Wälle ein, führte dann die Wasser des Mygdonius — den Theodoret irrig die Stadt durchfließen läßt — in den Canal, den diese Wälle mit der Mauer bildeten; jetzt begannen jene Kämpfe zu Schiff, die Julian erwähnt: die Fluthen hatten die Höhe der Mauern erreicht. Aber plötzlich stürzte ein Theil der Mauern wohl

dort[1]), wo der Fluß in den neuen Canal einlief, durch den starken stetigen Stoß der Wogen zusammen. Das geschah an einem Samstag; Sapor verschob den Sturm auf den folgenden Tag, um das Wasser sich verlaufen zu lassen und festern Boden zu haben. Aber die Belagerten hatten in der Nacht mit überraschender Schnelligkeit die Bresche wieder ausgefüllt und der Perser, der schon über 10,000 Menschen verloren hatte, zog es vor, noch desselben Tages abzuziehen; „der Tag der Auferstehung," singt Ephräm, „hat dich (Nisibis) aus dem Verderben gerettet, dich zum Leben gerufen mit Gottes Sohn."

Einzelne Notizen in den folgenden Liedern abgerechnet, beziehen sich die ersten drei Gesänge auf diese Belagerung. Das erste Lied wurde geschrieben, während die Wasser drohend die Stadt umgaben. Ephräm vergleicht Nisibis, das er redend einführt, mit der Arche Noe's. „Besseren Stand hast du der Arche bereitet, da sie nur Fluthen umgaben; mich aber umringen Erdhügel und Geschosse und Wogen. Die Arche war ein Schatzbehälter für dich, ich bin nur ein Behälter von Schulden. Jene bezwang daher in deiner Liebe die Wogen, ich bin in deinem Zorn wie eine Waise ohne Hülfe unter den Pfeilen. Jene wurde getragen von den Wellen, mich bringt in Noth der Strom. O lenkender Schiffmann in der Arche, führe auch mich zu trockenem Lande." Und dann mit einer Wendung die 9. Strophe: „Vergleiche die Seelen, die in mir leben, mit den Menschen in der Arche. An Noe's Statt, der traurig war in der Arche, steht hier dein Altar, traurig und erniedrigt. An Statt der Frauen in der Arche, die in der Ehe lebten, sind hier meine Jungfrau'n, die nicht heirathen. Anstatt Cham's, der nach seinem Ausgange aus der Arche den Vater entehrte, sieh' hier die

1) Diese Vorstellung scheint mir den Einsturz am leichtesten zu erklären; B. schlägt zwei andere Lösungen vor, die der Historiograph der Kriege Sapor's nicht übersehen möge.

Diener der Liebe, die den Aposteln Pflege und Kleidung gaben (dies mag den apostolischen Ursprung der Nisibisischen Kirche andeuten sollen) ... Die Kunde meines Sieges durchfliege den Erdkreis, dir Lob zu bereiten auf der ganzen Erde. O, der du erstanden bist am dritten Tag, wolle uns nicht tödten in dieser dritten Noth." Nummer 2 u. 3 sind Dankeshymnen für die Abwendung der Gefahr. „Redet," heißt es 2, 6, „und singet Lob, meine Erlösten, an diesem Tag, Greise und Knaben, Jünglinge und Jungfrauen, Kinder und Unschuldige, und du Kirche, Mutter der Stadt. Denn bewahrt sind die Greise vor Gefangenschaft, die Jünglinge vor Martern, die Kinder vor Zerschmetterung, die Weiber vor Schande, die Kirche vor Verhöhnung. Zu uns kam er mit Härte und schreckte uns auf einen Augenblick; zu uns kam er mit Güte, und wir besserten uns — auf eine Stunde"... Und 3, 9 f.: „Die Erde, und der Weinstock und die Olive bedürfen strenger Behandlung. Die Olive muß gestoßen werden, daß ihre Frucht lieblich dufte; der Weinstock muß beschnitten werden, damit seine Früchte schön seien; der Boden muß gepflügt werden, damit sein Ertrag gut werde. ... Wenn nun der Mensch Alles nur wie durch Strafmittel schön macht, ... so lerne der Mensch durch das, was er straft, auch den erkennen, der ihn straft. Der Mensch züchtigt deßhalb, damit er sich Nutzen schaffe; denn ein Jeder züchtigt seine Knechte, daß er sie besitze (zu Willen habe); der gute Gott aber züchtigt seine Diener, damit sie sich besitzen (nicht Sclaven der Sünde seien)."

Bis zum Jahre 358 hatte Sapor mit anderen Völkern, nach Zonaras mit den Massageten, zu thun, deren Einbruch in das Reich für die sofortige Aufhebung der gehemmten Belagerung nicht ohne Einfluß gewesen sein mag; es war für Nisibis die Zeit des Friedens unter Bischof Valgesch, die unsere Lieder erwähnen. Aber 359 begann von Neuem der Krieg, den Constantius durch zwei Gesandtschaften, die 13, 5 f. genannt sind, vergebens abzuwenden suchte. Ammian

hat diesen Krieg ausführlich beschrieben; in den Nummern 4—12 unserer Sammlung haben wir den Bericht eines zweiten Augenzeugen, wodurch Ammian erläutert und ergänzt wird. Was zunächst die Chronologie dieses Jahres betrifft, so bemerkt Ammian unbestimmt, die Römer hätten vor dem heranziehenden Sapor die Felder verwüstet cum jam stipula flavente turgerent; Ephräm sagt bestimmt, es sei im April zur Zeit des abnehmenden Mondes, gegen Mitte des Monats, geschehen; um diese Zeit überschritt Sapor, der Anfang April ausgezogen war, den Fluß Anzabas, kam Mitte Mai nach Nisibis und belagerte von Ende Juli bis Anfang October Amida. Ephräm sagt ferner, was Ammian übergeht, daß die Römer unnöthiger Weise, grausam und mehr um Beute zu machen, das Land verheerten, nicht bloß die Saaten und Weinberge, sondern auch die Bäume verdarben und die Heerden forttrieben. Die Landleute begaben sich in die festen Städte, aber nach Ephräm nicht nach Nisibis, wo man eben einen neuen Angriff fürchtete — ein Grund, weshalb die Nisibiten selbst bis auf ein Zehntel der Bevölkerung die Stadt verließen. Die schwierige Frage, ob Nisibis 355 zum vierten Mal belagert wurde, bleibt bei Ammian ungelöst; Ephräm entscheidet sie negativ. Auch ist bemerkenswerth, daß die Veste Ziata bei Ammian 19, 6 nach Num. 10 nicht Zaida, wie St. Martin meinte, sondern Anzita (Anazit) zu sein scheint.

Die folgenden Jahre waren ruhig, bis 363 der Krieg Julian's mit den Persern begann; Jovinian war durch den schlechten Ausgang zu einem schmählichen Frieden gezwungen, worin er fünf Provinzen am Tigris und Nisibis aufgab. Die Nisibiten wanderten nach Amida aus, auch Ephräm, der sich bald nach Edessa begab; 363 hatte er die Lieder 17—21 verfaßt, deren letztes u. a. auf den Tod Julian's anspielt: Sieh', man bringt die Kunde, daß ein neuer König (Jovinian) da ist . . . Die ganze Welt ist einem Körper gleich, der in große Krankheit fiel. Denn durch das Fieber des

Götzendienstes erkrankte sie und sank auf das Lager. Aber die Rechte des Barmherzigen berührte sie und heilte ihre Seele in Gnade; sie (die Rechte) nahm schnell den Götzendienst (durch Julian's Tod) hinweg, weil er die Ursache der Krankheit war." Diese letzte Begebenheit führt uns bereits auf das Gebiet der Kirchengeschichte. Die Lieder 13—21 besingen die laudes episcoporum Nisibis. Sie machen uns mit vier großen Männern bekannt, die nacheinander von etwa 297 bis zur Uebergabe der Stadt durch Jovinian den bischöflichen Stuhl inne hatten. Der Erste ist der heil. Jakob; sein Todesjahr, seit Theodoret streitig, fällt nach Ephräm nicht über 338 hinaus, woraus folgt, daß er der antiochischen Synode gegen Athanasius (341) nicht angewohnt hat; unter Jakob war nach 13, 15 Friede, erst mit seinem Tode heißt es an eben dieser Stelle, brach der Krieg (338) aus. — Ihm folgte Babu, nicht wie Assemanni mit Ammian meinte Valagesch; er starb um 349, ausgezeichnet durch seine Mildthätigkeit und besonders durch seinen Eifer zur Loskaufung der Gefangenen. — Unter Valagesch wurde Nisibis 350 zum dritten Mal belagert; dieser Bischof regierte bis 361, was Ephräm mit dem Chronic. Edess. stimmend gegen Dionysius entscheidet. Valgesch wird gerühmt wegen seiner Beredsamkeit, Mäßigung und Milde; aber Heiden, Arianer und sonst orthodoxe Kleriker (7, 12) mißbrauchten seine Güte. — Diese drei Hirten preist der heilige Sänger mit großer Liebe. Ansprechend werden die Zeitverhältnisse derselben 13, 7 ff. beschrieben. „In diesen drei Amtsfolgen . . kann man Gottes Zorn mit der Sonne vergleichen; denn er begann zur Zeit des ersten Hirten (337 fiel Sapor in Mesopotamien ein), er mehrte sich in der Zeit des Mittleren, er schwand und wurde ausgelöscht zur Zeit des Letzten. So zeigt auch die Sonne drei Formen an drei Himmelsstellen: ihr Anfang ist feurig glänzend, ihre Mitte heftig und drückend, ihr Ende sanft und lieblich. Gering und glänzend ist ihr Beginn, wenn sie kommt, die Schlafenden zu wecken; brennend und drückend

ist ihre Mitte, wenn sie kommt, die Früchte zu reifen; schön und angenehm ist ihr Ende, wenn sie der Vollendung naht... In den Tagen des Ersten war langer Friede, der aber später aufhörte (297—337 war Friede); in den Tagen des Mittleren kamen und gingen Könige; in den Tagen des Letzten nahten Heere, die aber später abzogen; zur Zeit des Ersten zogen Ordnung und Friede ein, sie zogen ein mit ihm (297) und zogen aus mit ihm (337); zur Zeit des Zweiten nahte sich und ging zurück die Krone, die unsere Kirchen erfreute (die Besuche des Constantius in Nisibis sind gemeint); zur Zeit des Letzten ward uns Gnade, wofür wir nicht gedankt haben. Gegen den ersten Zorn kämpfte die Arbeit des Ersten; gegen die Hitze im Mittag gab Schatten der Mittlere; gegen unseren Undank im Frieden mehrte der Letzte seine Mahnung. Dem ersten Belagerer (338) widerstand der erste Priester, voll Edelmuth; dem zweiten Belagerer (346) widerstand der zweite Priester, voll Barmherzigkeit; die stillen Gebete des Letzten aber erneuerten unsere gerissenen Mauern (350)." 14, 2 ff. lesen wir: „Die gute Arbeit des Ersten war ein heilender Verband für unser Land in seiner Trübsal; Brod und Wein des Mittleren heilten unsere Stadt in ihrer Zerrüttung; es versüßte unsere Bitterkeit in Trübsal die süße Rede des Letzten. Der Erste baute die Erde durch seine Arbeit, rottete aus die Disteln und Dornen; der Mittlere umhegte den Acker, die Geretteten machte er zu einem Zaun für ihn (die Kirche); der Letzte öffnete die Scheune seines Herrn und säete auf ihn (den Acker) die Worte seines Herrn. Der erste Priester schloß durch Fasten die Thür des Mundes; der zweite Priester öffnete der Gefangenen wegen das Schloß der Geldbörsen; der Letzte aber durchbohrte die Ohren und hängte in sie den Schmuck des Lebens" — nämlich, wie es weiter in einer Parallele zwischen dem goldnen Kalb und dem heiligen Kreuze heißt, er durchbohrte das Ohr des Herzens und legte Ringe hinein, die er von den Nägeln gemacht, welche in das Kreuz geschlagen waren," eine deut-

liche Beziehung auf Vologeses Beredtsamkeit. Endlich schließt der Sänger Strophe 25 ff. also:

„Und wenn diese drei, deren Schüler ich Sünder sein wollte, sehen werden, daß Christus mir die Thür seines Paradieses verschließe, dann mögen sie mit ihrem Gebet für mich flehen, daß er sein Thor mir ein wenig öffne; da möge durchgehen und eintreten der Sünder mit Freude und Furcht, zu sehen die Herrlichkeit; dann mögen gütig heranrufen jene drei Lehrer den einen Schüler, daß er unter den Tischen die Brosamen, voll des Lebens, auffammle."

Der unmittelbar folgende, bisher ganz unbekannte Bischof von Nisibis war den Nummern 17—21 zufolge Abraham, ein Schüler des Valgesch. Obschon jung an Jahren, trat er männlich fest den heidnischen Reformversuchen Julian's entgegen und glänzte durch große Unschuld des Lebens. Von ihm heißt es 17, 1 ff.: „Er war der Schüler jener drei und ist geworden der vierte Lehrer. Gelobt sei, der ihn zu unserem Trost gemacht! Mit gleicher Liebe will ich malen und zu Einem Kranze flechten die hehren, lieblichen Blumen jenes Lehrers und seines Schülers, der nach ihm zurückblieb, ein Elisäus. Aufwallte das Horn (des Salböls) bei seiner Wahl und er ist gemacht und ist geworden zum Haupt, ist erhoben und ist geworden zum Lehrer. Gelobt sei, der ihn zum Fürsten machte! . . . 17, 11: deines Lehrers Bild ist in dir; sieh', all' seine Züge findet man in dir; er blieb bei uns zurück, obwohl er sterbend uns verließ. In dir möchten wir jene drei Erlauchten sehen, die von uns schieden. Werde uns eine Mauer wie Jakob, und voll Barmherzigkeit wie Babu, und voll Reichthum der Rede [2]) wie Vologeses. Gelobt sei, der sie malte in Einem! Und ich, Hefen der Heerde,

2) Dieser Schluß spricht wohl gegen Le Hir, wenn er zu den Worten der 7. Strophe: doctrina tua superabundet magis in operibus quam in verbis, bemerkt: peut-être y a-t-il là une allusion au peu de fruit qu'avait porté toute l'éloquence de son prédécesseur.

wollte nicht verschweigen, was zu sagen sich ziemte . . . und nachdem ein redendes Lamm geworden, so will ich dich, den Gott Abraham's, in Abraham's Stande preisen. Gelobt sei, der mich zu seiner Cither machte." Ueber Abraham's Widerstand gegen Julian singt Ephräm 18, 5 f.: „Ein Geringes wäre es gewesen, wenn durch einen Greis der Götzendienst besiegt wäre. In seiner Weisheit unterlag das Alter, in ihrer (frühen) Zeit siegte die Jugend. Ein Jüngling bestand als Held den gehässigen Kampf, den wagte die Macht der Abgötterei; aber sie ward kraftlos und ausgelöscht wie Rauch (wegen des Schlusses = wie rauchendes Feuer, qualmende Flamme); zugleich mit dem Anfang war ihr Ende. Gelobt sei, der sie anblies, daß sie erlöschte. 6. Das Schlachtenhorn machte dich stutzen, es rief dich zum Kampfe. Du gingest hinein, ein neuer David, und besiegt wurde von dir ein zweiter Goliath. Nicht unbekannt war dir der Kampf, da du gewohnt warst, alltäglich wider den Teufel zu streiten. Uebung in Verborgenheit folgt Herrlichkeit vor Aller Augen. Gelobt sei, der dich als unsere Krone auserwählte! Vor der Versuchung übte Job Leib und Seele und siegte darum in der Versuchung. Es siegte Joseph in dem Gemach, Ananias und seine Genossen in dem Ofen, Daniel in der Grube. Thöricht handelte Satan, denn sie versuchend stärkte er sie heimlich zum Siege und erhöhte offen seine Niederlage. Gelobt sei, der seine Schande mehrte!" Das 19. Gedicht, worin Ephräm dem Abraham heilsame Rathschläge für die Leitung des Volkes gibt, beginnt also: „Du entsprichst deinem Namen, Abraham, denn auch du bist ein Vater Vieler geworden. Aber weil du keine Gattin hast, wie Abraham die Sara, so sieh', deine Heerde ist deine Gattin. Erziehe ihre Kinder in deiner Wahrheit; es werden dir Kinder des Geistes und Kinder der Verheißung, damit sie Erben in Eden werden. Gelobt sei, der dich malte in Abraham! O schöne Frucht der Keuschheit, woran das Priesterthum Gefallen hat, Jüngster deiner Brüder wie der Sohn des Jesse, das Horn

wallte auf und salbte dich, die Hand lag auf dir und erwählte dich (wohl von der Weihe als electio proxima ad summum sacerdotium zu nehmen), die Kirche wünschte und liebte dich. Ein reiner Altar ist deinem Dienst bestimmt, ein erhabener Stuhl zu deiner Ehre, Alles zumal zu deiner Herrlichkeit. Gelobt sei, der deine Ehre mehrte!"

Mit Recht bemerkt Bickell, daß mit der Uebersiedelung der Nisibiten nach Amida (363) das Episcopat der Stadt längere Zeit ganz aufgehört haben müsse: Hirt und Heerde waren ausgezogen. Wirklich erscheint der nächste Bischof von Nisibis, Namens Hosea, erst 420 auf einer von Dionys. Telm. erwähnten Synode.

Seine letzten zehn Jahre, seit 363, verlebte Ephräm zu Edessa. Hier brachte, von Valens begünstigt, der Arianismus ein Schisma über die Kirche. Der heil. Barses, damals Bischof der Stadt, wurde arg angefeindet und selbst der Immoralität verdächtigt. Ephräm tritt in den Liedern 26—30 als Vertheidiger des Glaubens und Retter der Unschuld auf. „Ich bitte Herr," führt er 29, 8 f. Edessa redend ein, „daß jene (des Barses Verleumder) mit ihm in Vergleich gestellt werden. Dieser ist arm und jene sind reich, dieser ist friedsam und jene sind streitsüchtig, dieser ist milde und jene sind heftig, dieser demüthig und jene gewaltthätig, so daß wohl jene eben durch seine Demuth verletzt voll Uebermuth sind. Gegen den Mann voll Barmherzigkeit haben sie, Herr, ohne Erbarmen gehandelt, da sie ihren Vater (Barses) schmähten und ihre Mutter (die Kirche von Edessa) mit Schande bedeckten. Denn auch mich haben sie in diesem Greise zu einem entehrten Alten gemacht. Wer sollte nicht weinen, mich endlich dahin gebracht zu sehen, daß meine Jugend geehrt, mein Alter geschändet ist? Meine Kinder haben mich verächtlich gemacht, und zum Spott bin ich geworden meinen Peinigern." Mit Strophe 17 beginnt eine hübsche Allegorie, worin das Volk von Edessa mit einem Acker, seine Werke mit den Früchten verglichen werden:

„Meine Ackersleute haben meine Früchte gesammelt, vollkommene und süße; Wahrheit war ihr (der Früchte) Geschmack und Liebe ihre Süße. Nun aber sind meine Früchte unschmackhaft geworden, weil der Winter über mir weilte; ein verhaßter Winter hat insgeheim mit seinem Schnee und seinem Eis meine Blumen geraubt . . . die Blätter jener alten Zeit waren besser und schöner als unsere heurigen Früchte; viel erwünschter war die Nachlese in der früheren Zeit als die Ernte heute. Die Sommer sind Winter geworden, Früchte, die schon ganz gereift, waren unschmackhaft, die unzeitigen aber ganz fade.“ Der heil. Barses war nach dem Chronicon Edess., was unsere Lieder 33, 8 bestätigen, bis zum Jahre 361 Bischof von Carrhä; sein Nachfolger war 33, 8 zufolge Vitus, den Ephräm 31, 2 als nobilis in jejuniis, castus, qui ab omni vite abstinebat os suum, beschreibt. Vitus hatte Manches zu leiden sowohl von den Heiden, die hartnäckig den Götzendienst der alten Aramäer festhielten, als von arianisch gesinnten Klerikern. Darauf beziehen sich die Lieder 31—34, worin Ephräm die Verirrungen der Haraniten beklagt und den Hirten zum Kampfe ermuthigt.

Für die kirchliche Archäologie erhalten wir in Nummer 6, 30—32 einen interessanten Beitrag. Appropinquaverant, heißt es hier, uno die duo festa simul sicut unum festum ascensionis tuae et festum athletarum tuorum, festum texturae coronae tuae et memoria coronationis servorum tuorum. Miserere, quia duplicata sunt nobis duo festa in uno die et pro duobus festis simultaneis duplicata est nobis passio propter malos nuntios et tristitia ob devastationem, cet. Es wurde demnach zu Nisibis ein festum commune omnium martyrum gefeiert, welches unbeweglich war, da es 359 — auf welches Jahr unser Gedicht fällt — eben mit ascensio zusammentraf. Da Ostern 359 auf den 4. April fiel, so wurde jenes festum martyrum, wie auch aus den syrischen Festbriefen des heil. Athanasius erweisbar ist, am 13. Mai gefeiert. Hieraus ergibt sich nun

eine wichtige Consequenz für unser Allerheiligenfest, die B. in der Tübinger Q.-S. 48, 468 bei Gelegenheit seines Referates über die syrischen Publicationen Wright's zu den carmina Nisibena nachträgt. Am 13. Mai weihte nämlich Papst Bonifacius IV. das Pantheon der heil. Jungfrau und allen Märtyrern, und gab dem Tage Festcharakter. Gregor III. erweiterte dieses Fest zum Allerheiligenfest und verlangte es auf den 1. November. Bonifaz hat folglich, wie Ephräm uns lehrt, am 13. Mai nicht erst ein neues Fest eingesetzt, sondern umgekehrt das Pantheon deßhalb gerade am 13. Mai allen Märtyrern geweiht, weil an diesem Tage von jeher die Gedächtnißfeier derselben stattfand.

Das Gedicht 42 enthält eine Klage des Teufels, daß ihm die Reliquien des heil. Apostels Thomas zu Edessa großen Schaden zugefügt. Ephräm bestätigt hier das Zeugniß des Ambrosius, Hieronymus u. A., daß Thomas in Indien gepredigt habe; apostolus, sagt der Teufel, quem interfeci in India, praevenit mihi Edessam. Er bestätigt ferner die mehrfach zurückgewiesene Ansicht des Baronius, daß ein Theil der Reliquien des heil. Thomas zu Edessa, ein anderer in Indien sei, wo derselbe noch jetzt zu Goa sich befindet. Endlich sagt Ephräm bestimmt, Thomas sei in Indien gemartert worden; andere Zeugnisse gab es hierfür bisan nicht, als nur, daß der Ketzer Herakleon das Martyrium leugnete.

59, 2 wird die Tradition über die Todesart des heil. Petrus bestätigt: Suspendentur mali sursum versus, tu autem deorsum (der Tod redet den Teufel an); deorsum enim Simonem in ligno crucifixisti. — Die uralte Anwendung des chrisma ordinandorum bezeugen die Worte 19, 2 cornu efferbuit et unxit te, nämlich den Bischof Abraham. — Der Gebrauch des heiligen Kreuzzeichens ist als alte Sitte 69, 21 beurkundet: lumen est illic crucifixus, splendor ejus illuminabit nos, qui se hic signaverunt magno ejus signo; und 73, 8: cruce signate morientes vestros, ut vincant alteram mortem. — Ueber die Reliquien des Täufers heißt

es 33, 13: Per ossa Joannis, quorum est particula in regione nostra . . . Nach mehreren Aelteren hatte Julian dieselben zerstreut, aber von einigen Mönchen gesammelt kamen sie nach Rufin an Athanasius, das Haupt kam nach Cilicien und unter Theodosius nach Constantinopel. — Den Gebrauch des Weihrauchs schon im vierten Jahrhundert glaubte Drey verneinen zu sollen; Bickell findet ihn in der Stelle 17, 4: Jejunium tuum sit arma regioni nostrae et oratio tua scutum urbi nostrae! Turibulum tuum reconciliationem obtineat! Laudetur ille, qui sanctificavit sacrificia tua! Die Verbindung, worin die oratio mit dem jejunium zusammengestellt ist, scheint es wirklich nahe zu legen, das turibulum mit dem sacrificium, als hierbei gebraucht, in Beziehung zu bringen; auch dürfte es gezwungen sein, die oratio von dem jejunium zu trennen und einseitig als durch das tus bloß symbolisirt zu fassen.

Der dogmatische Theil enthält Klagelieder des Todes und Teufels über den Verlust, den sie durch Christus erlitten, dann Gesänge über die Auferstehung des Fleisches gegen Marcion, Bardesanes, Manes; das Grundthema ist des Erlösers Sieg über Tod und Hölle und dessen Consequenz, unsere eigene Auferstehung. Die Gefahr langweiliger Einförmigkeit weiß der Dichter durch den Reichthum, die Kraft und Frische seiner Bilder, seiner ganzen Sprache, seiner Gedanken zu meiden. Treffend verglich der selige Le Hir diese Lieder mit den Psalmen: ses beautés reluissent même sous un vêtement incommode et étranger, parce qu'elles sont du genre solide et qu'elles tiennent moins de l'art que de la nature. C'est une vierge pudique, qui n'a pas besoin pour plaire d'ornements empruntés. Die Rücksicht auf den uns zuerkannten Raum ermöglicht nicht, besondere Proben aus dieser dogmatischen Abtheilung zu geben; die vorhin mitgetheilten werden indeß genügen, sich eine Vorstellung über die Art Ephräms zu bilden. Um die große Verdienstlichkeit der B.schen Publication ganz zu würdigen, erübrigt nur noch

ein Wort über den dogmenhistorischen Werth dieser Lieder; nicht bloß die letzten 43, sondern alle Gesänge sind aber in dieser Hinsicht mehr oder minder belehrend.

Beginnen wir mit dem alten Testament. Die canonische Dignität des sog. zweiten Canons ist bei Ephräm außer Zweifel, da wiederholt die Makkabäer u. 18, 5 ff., wahrscheinlich auch der deuterokanonische Daniel als „biblische" Beispiele dienen. Mittelbar wichtig für die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs ist dessen Einheit; Kurtz gab die Einheit der Tora, die er vordem lehrte, auf, weil Mesopotamien einmal פדן ארם, das andere Mal ארם נהרים genannt werde; er irrte, da bloß die Gegend bei Carrhä mit der von Carrhä nach Edessa laufenden Ebene פדן ארם heißt, was, um von anderen Gründen hier zu schweigen, durch Ephräm 31, 1 und 33, 11 bezeugt wird; denn von eben jener Gegend sagt er: gaudebit populus nobiscum in Paddan und redet von den preces Abraham Carrhis et Jacobi in Paddan, wo Jakob eben mit Laban in Haran lebte. — Esra 6, 22 heißt der König von Persien König von Assur; 2 Kön. 23 ist Assur für Babylonien gesetzt, cf. Neh. 13, 6. Man sah darin wohl einen Beweis der Unächtheit. Bei Ephräm 6, 7 heißt Persien abermals Assyrien; wir sehen, daß die Regenten der großen Weltreiche sich wie Erben der früheren Dynastieen ansahen, daß die verschiedenen großen Reiche wie Eines unter verschiedenen Herren betrachtet wurden. Die שֵׁדִים Dt. 32. 17 erklärt man mit Fug und Recht von Dämonen und die Opfer der Heiden mit Anziehung von 1 Cor. 10, 20 als dem Teufel dargebrachte Opfer; Augustinus machte daraus nur einen Schluß, wenn er so manches Auffallende, speciell die Orakel im Heidenthum, von satanischen Einflüssen ableitete. Aehnlich Ephräm 40, 7: Ego, läßt er Satan sprechen, catinus sum hominibus et in me probantur cogitationes eorum. Itaque mihi concessum est, fraudem nectere. Ego doceo artem chaldaeorum, et propter veracia, quae

interdum occurrunt, etiam mendacia mea creduntur. Aegyptiis oculos clausos tenui et monstravi insecta et putabant ea adesse, quamquam non aderant. . . Per velocitatem meam volavi et vidi res et praeveni indicans eas hariolis; itaque illi, qui per me errant, prophetam me credunt. Nonnumquam autem impudenter rogo, ut mihi ad horam revelentur secreta, ut explorentur per me veraces sicut Job et fallaces sicut Saul. Man vergleiche hierzu die interessante Inquisition des Pfarrers von Ars gegen einen Besessenen, im Leben Vianney's von Monnin (Rieforth). Was die Lehre über die Person des Erlösers angeht, so wird die Realität beider Naturen bestimmt ausgesprochen, und um ihre ganz innige, unauflösliche Verbindung auszudrücken, redet auch Ephräm von der bekannten μίξις; dies ist in den Stellen 35, 8 und 38, 9 unzweifelhaft, wenn auch die Art der Verbindung nicht gerade als die hypostatische bezeichnet, vielmehr ganz unbestimmt bleibt: Certe et homo est et Deus, quia humanitas ejus mixta est cum divinitate ejus, und 38, 9: humanitas tua conjuncta est divinitati tuae, quae ab aeterno cum patre tuo est. Daß diese Sätze nur die bezeichnete Innigkeit der Verbindung und keinen Monophysitismus lehren, zeigen andere Aussprüche Ephräm's bei Assemanni, worin mehrfach ausdrücklich gesagt wird, daß die Vereinigung den Unterschied, die Verbindung die Verschiedenheit der Naturen wahre. — Christi irdisches Leben nach der Himmelfahrt concentrirt sich in der heiligen Eucharistie. Wir feiern dieselbe zuerst als Opfer. Auf diesen Opfercharakter geht 1, 2, wo es nach einer Erwähnung der Opfer Noe's heißt: Quanto validior erit sanguis unigeniti tui, cujus sparsione inundatio nostra (man denke an das Jahr 350) cohibeatur, cum nonnisi tanquam illius praefigurationes valida facta essent vilia sacrificia, quae Noe obtulit iisque iram placavit. Placeris *ergo oblatione altaris mei* et cohibe a me inundationem mortiferam. Eine Andeutung, klar dem Verstehenden, gibt die Ermahnung

an Bischof Abraham 17, 6: Decet manum tuam misericordia et sacrificium tuum propitiatio et linguam tuam consolatio. Zu demselben Bischof sagt Ephräm 18, 12: non sufficit sacerdoti et nomini ejus, *offerenti vivum corpus*, purgare animum . . sed omnino purus esse debet omni tempore, quia positus est sicut mediator inter Deum et genus humanum. — Für die reale Präsenz bringt 3, 7 eine Parallele, deren Beweiskraft unwiderleglich ist: Samariae praevaluit fames . . illic edebatur infans et vitam iis sustinuit; in te (Nisibis) autem edebatur corpus vivum et vivificans omnia; repente salvavit manducatus manducatores. Und 34, 10 liegt dieselbe Idee in den Worten: sanavit dolorem nostrum carne et sanguine suo . . . laudetur medicamentum vitae. Desgleichen 46, 8: sanavit totum hominem . . baptizavit eum spiritu sancto et nutrivit *medicamento vitae;* und ib. Strophe 11: In duodecim panibus benedixit et multiplicavit duodecim apostolos. Alium autem panem sumpsit et fregit et eum quidem unicum, ut inde unicum quoque corpus ex Maria ortum denotaretur. Ebenso 49, 2: Nisi interfectum esset corpus ejus, fraudulenter confregisset panem suum; gegen die Doketen will Ephräm zeigen, daß Christus eine wahre Leiblichkeit besaß: wenn nicht, sagt E., wie hätte Christus wahrhaft sterben können? wenn er nicht wahrhaft starb, wie hätte er versichern können, daß „sein Brod" sein wahrer in den Tod geopferter Leib sei?

Wie der Empfang der heiligen Eucharistie die Würde des menschlichen Leibes erhebt, so auch die Auferstehung, die Ephräm durch Analogien aus der Natur schön zu verdeutlichen weiß und durch die Lehre der Schrift geschickt zu beweisen versteht. Die Ansicht Ephräm's über den Zustand der Seele nach dem Tode vor der Auferstehung entwickelt das Lied Nr. 8 de paradiso, ed. rom. 3, 586 bezüglich der Gerechten. Christus, heißt es hier, habe bei seiner Höllenfahrt die Seelen der Gerechten in das Paradies geführt, in amoe-

nas scilicet mansiones ad sepem paradisi sitas. Der Heilige unterscheidet nämlich verschiedene Stufen der Seligkeit, indem er das Paradies in drei Regionen eintheilt, deren unterste, die mansio ad sepem oder marginem sita, den Guten, aber minder Verdienstvollen, sowie den Seelen der Gerechten überhaupt vor der Auferstehung zugewiesen wird; hier herrscht zwar volle Seligkeit, aber sie ist noch der Erhöhung fähig; ganz natürlich, da die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, diesem wesentlichen Bestandtheil der Menschennatur, die Vollendung der Heiligen um Vieles vergrößern muß. Aehnlich spricht sich Ephräm anderswo über diesen Punkt aus; so sagt er bestimmt op. ed. rom. 3, 225 d.: animae justorum vivae et rationales in Eden servantur a creatore, corpora autem asservantur in terra, tanquam depositum restituendum. Und in den Nisib. Gedichten 73, 1 liest man: Ecce sub terra sunt cadavera sepultorum, et in coelo sunt justi. Hi enim duo loci portant deposita hominum; terra igitur et coelum reclamarent, si justis resurrectio negaretur. Daß hienach die Seelen der Gerechten schon vor der Auferstehung im Himmel sind, während ihre Leiber im Grabe ruhen, ist ganz deutlich. Desgleichen geht aus 13, 18; 14, 25 u. a. Str. unserer Sammlung hervor, daß die Heiligen gleich nach ihrem Tode bei Gott für die Menschen bitten und diesen helfen können, daß sie dort besondere Wohlthaten spenden, wo ihre Reliquien aufbewahrt werden; s. 13, 18 ff. u. Nr. 42. Ephräm theilt demnach den Irrthum der späteren Orientalen nicht, als wären die Gerechten erst nach der Auferstehung selig, vorher aber sammt dem Leibe wie in Schlaf versunken. Einzelne in diesem Sinne erklärbare Sätze sind daher anders zu nehmen. Wenn 73, 4 gelesen wird: Omnibus est una via . . a nativitate ad mortem et a morte ad resurrectionem; sed inde incipiunt duae viae, altera in ignem et altera in Eden, so ist die una via bloß die des Körpers.

Auch das Loos der Gottlosen wird gleich mit dem Tode

definitiv entschieden. In dem Hymnus 64 verlacht Satan die Sünder, daß sie weinen über den Verlust ihrer Todten; weinen sollten sie lieber, daß er jene sine viatico fortgeführt; animae impiorum aerumnas sustinent usque in diem judicii — und von da nicht bloß die anima, sondern der ganze Mensch, wie man die Worte nach dem Obigen zu ergänzen hat. Der Irrthum des Origenes von dem Ende der Höllenstrafen, der ἀποκατάστασις πάντων, welche ohne diese Ergänzung in dem letzten Satze läge, ist scheinbar 59, 8 gesetzt: Fortasse, spricht der Tod zum Teufel, gehenna evacuabitur per misericordiam, et tu solus remanebis in ea cum servis (angelis) tuis. Bickell bemerkt mit Recht, daß diese und ähnliche Worte in den übrigen Werken Ephräm's hypothetisch zu verstehen seien, daß die Größe der Sünde Satans und seiner Engel betont werden solle, die selbst dann nicht befreit werden könnten, wenn auch die verdammten Menschen noch rettbar wären; das verlangen die zahlreichen Stellen, wo Ephräm sonst in seinen Schriften (ed. rom. 3, 243 e.; 311 a. b. u. s. f.) die Ewigkeit der Höllenpein klar ausspricht.

Auch die Lehre der Kirche vom Fegfeuer ist mehrfach in unseren Liedern berührt. Pro lacrimis inutilibus super sepulcro, heißt es 62, 31 f., effundite potius eas in ecclesiis in precatione. Per has enim mortui et vivi utilitatem percipiunt; und 73, 4: unusquisque oret pro mortuo suo, ut dignus habeatur via in Eden. Daß der heilige Lehrer jene Todten meint, die im Stande der Gnade, aber nicht ohne jede Makel verschieden, wird durch seine andern Werke bestätigt; so heißt es opp. ed. rom. 3, 565 d. e., daß Jene, die mehr aus Unwissenheit als aus Bosheit fehlten, leiden müßten, bis sie Gottes Gerechtigkeit genuggethan; ebenso verlangt er hier, daß geopfert werde für die Todten, und 3, 303 f. gedenkt er der Anniversarien und der Opfer am dreißigsten Tage nach dem Verscheiden. Wenn er 2, 558 f. befiehlt, daß man für den verstorbenen Bardesanes bete, so vertritt er genau die kirchliche Lehre, daß man ohne

Offenbarung keine Gewißheit haben kann, ob Jemand in statu gratiae oder peccati gestorben sei.

Der Tod ist ein Sold der Sünde. 53, 7 spricht Satan zum Tode: Etiam hoc, quod justos occidere potes, non ex tua potestate facis; propter Adamum enim, quem ego vici, hunc calicem bibere debent. In dem Hymnus 65 beweist der Mensch dem Tode die Auferstehung, welche dieser leugnen will; Str. 23 sagt der Tod: Fortasse mente caretis, ut intelligere nequeatis, patrem vestrum hunc reatum mortis vobis imposuisse. Ephräm's Meinung über die Erbsünde ist hiernach deutlich genug. Um so klarer ist daher, was er meint, wenn er in Maria gar keine Makel findet. Der Sänger vergleicht die heilige Jungfrau 27, 8 mit dem Erlöser und findet, daß nur diese beiden nicht ihres Gleichen haben. Revera, läßt er die Kirche von Edessa zum Heilande sprechen, revera quidem Tu et Mater tua vos soli estis, qui omni ex parte omnino pulchri sint. In Te enim Domine non est labes, nec ulla in matre tua macula. Filii autem mei his duabus pulchritudinibus minime similes sunt. Diese Heiligkeit, wodurch Maria bloß Christo gleichsteht, schließt in Ephräm's Gedanken um so gewisser mehr als die persönliche Sünde aus, weil der heilige Lehrer 63, 23 und auch sonst in seinen Schriften die gleich nach der Taufe sterbenden unschuldigen Kinder — was es nun immer um diese besondere Idee auch sei — allen Heiligen vorzieht und meint, daß diese weniger Ehre und Würde besäßen als jene. Aehnlich sagt Ephräm 2, 397 a. ed. rom. Terra virgo genuit primum Adam, caput terrae; virgo quoque genuit hodie novum Adam, caput coeli; wird die Erde deßhalb eine virgo genannt, weil sie noch nicht von Gott verflucht war, so verlangt die Parallele den Gedanken, daß Maria dem Fluch der Sünde und damit der Sünde selbst in keiner Art verfallen war. Weniger bekannt und darum erwähnenswerth möchte auch die schöne Stelle 2, 327 a. ed. rom. sein: Duae innocentes, duae simplices, Maria et Eva, sibi qui-

dem prorsus aequales factae erant; postea vero altera facta est causa mortis, altera vitae nostrae. Waren beide ursprünglich gleich, so muß Maria wie ohne actuelle Sünde, also auch ohne Erbschuld gewesen sein. Schön sagt dann der heilige Lehrer, wie beide Mütter gleichsam zwei Augen für die Welt sind, das eine blind und finster, das andere rein und glänzend und Alles erleuchtend, Eva das blinde Auge zur Linken, Maria das rechte leuchtende Auge. Alle diese Stellen sind um so gewichtiger, weil sie den syrischen Werken Ephräm's entnommen sind, nicht den griechischen, die sonst voll des Lobes der heiligen Jungfrau von Mehreren bezüglich der Aechtheit angezweifelt werden. Ueberhaupt war die syrische Kirche vor anderen in dieser Sache ausgezeichnet. Bickell erinnert an den heil. Jakob von Sarug[1]), von dem einige Sätze Maria zu Ehren hier Platz finden mögen. Si fuisset in anima Mariae, sagt er, ulla macula aut defectus, aliam utique eamque immaculatam matrem elegisset sibi Dominus. Und: Adesto in pace o justitia numquam laesa; pax sit tecum o nova Eva, quae Emmanuelem peperisti. Wiederum: O novum vas Elisaei, per quod (in quo) edulcatum est amarum illud venenum, quod serpens effuderat inter arbores. Vgl. auch die Tüb. Q.-S. 48, 477 angeführte Stelle aus einer uralten syrischen Recension des transitus B. M. V. (schon vor dem sechsten Jahrhundert entstanden): „Denn die Gebenedeite war auch heilig und von Gott auserwählt von dem Augenblick an, wo sie im Mutterleib empfangen war, und sie wurde rein und heilig von ihrer Mutter geboren." Ja selbst die Nestorianer haben diese Lehre, was schwerlich anders als durch sehr alte Tradition begreiflich ist; ihr großer Dichter Varda zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts sagt: Maria sanctificata est jam in ipso mo-

1) Abbeloos, de vita et scriptis S. Jacobi Sarugensis. Löwen 1867 handelt in diesem neuesten Werke eingehend über die Immac. Conceptio B. V. M. nach der Lehre Jakob's.

mento conceptionis suae, ipsa sola est praeservata ab universali diluvio peccati. — Andere dogmatische Lehrsätze aus Ephräm besonders zu bestätigen, ist nach dem Gesagten nicht nöthig; die vorgeführten Texte zeigen deutlich die Ansicht des syrischen Diacons über die Nützlichkeit und den Werth des Fastens und der Buße, über die Jungfräulichkeit, über die Anrufung der Heiligen, die bischöfliche Würde. Bemerken wir noch, daß die laudes episcoporum, frei von niedriger Lobhudelei, den Zweck haben, dem obersten Hirtenamt in trüben Zeiten die gehörige Achtung zu mehren und seinezeitigen Inhaber im Kampfe gegen Bösgesinnte zu kräftigen. Bemerken wir ferner, wie der Heilige das Verhältniß von Kirche und Staat nicht als Trennung, sondern als enge Verbindung beider Gewalten zum Siege der Wahrheit begreift, wenn er sagt 21, 14: Ecce fama novi regis intonat et venit in mundum . . Vomitus accidit veracibus, ut redderent quodcumque devoraverunt. Timeant etiam a te, ut priores consuetudines aboleantur communi sacerdotis et justi regis opera! Wie die beiden höchsten Gewalten, so unterscheidet man bei Ephräm auch auf rein kirchlichem Boden die drei Stände: Bischöfe, Kleriker, Laien; 15, 19 heißt es bezüglich der Parteiungen unter Vologeses: Si cum primo capite cucurrissent membra secunda, post se traxissent tertia et totum corpus omnino ea secutum esset.

Man darf, Alles zusammengenommen, dem Herausgeber von Herzen Glück wünschen zu seiner Arbeit; und die Leser werden es gewiß mit Freuden begrüßen, wenn Referent berichten kann, daß ein umfangreicheres Sammelwerk in Aussicht genommen ist, worin die Schätze der syrischen Literatur zunächst der katholischen, auch dem größeren Publicum zugänglich gemacht werden sollen.

Münster.

Dr. Rohling.

VI.

Zur Schulfrage in Bayern.

Das Freimaurerthum und der damit Arm in Arm gehende Liberalismus, welcher das Wort Freiheit stets im Munde führt, um mit dem schönklingenden Worte arglose Menschen zu täuschen, im Grunde aber nichts Anderes will, als Freisein vom Gesetze des Christenthums und Knechtung der Kirche, hat es seit Jahren auf Verdrängung der kirchlichen Organe aus der Volksschule abgesehen, um so nach und nach eine völlig unchristliche Generation heranzubilden und der Kirche den Boden unter den Füßen hinwegzuziehen. Diese Bestrebungen gehen mit auffallender Uebereinstimmung durch ganz Europa; freilich sucht man die eigentlichen Ziele durch allerlei Scheingründe und Verleumdungen zu verbergen, manchmal wird aber auch mit anerkennenswerther Offenherzigkeit ausgesprochen, was man eigentlich mit der angeblichen Schulreform beabsichtige. In dem von den Democraten Deutschlands im Jahre 1849 von Genf aus erlassenen Manifeste heißt es u. A. wörtlich:

„Die Umgestaltung der jetzigen gesellschaftlichen Zustände muß durch eine Umgestaltung der Bildung, der Erziehung und des Unterrichtes begründet oder dauernd gemacht werden. Die Erziehung und der Unterricht müssen also aller religiösen Unklarheiten und Ueberschwänglichkeiten entkleidet werden. Ihr einziger Zweck ist, den Menschen zum Zusammenleben mit Andern zu befähigen. Die Religion, welche aus der Gesellschaft verdrängt werden muß, soll aus dem Gemüthe der Menschen schwinden .... Wir berücksichtigen deßhalb die religiösen Kämpfe und Bestrebungen, die Bildung freier Gemeinden u. s. w. nur insofern, als unter religiöser Freiheit die Freiheit von aller Religion verstanden wird. Wir wollen nicht die Freiheit des Glaubens, sondern die Nothwendigkeit des Unglau-

bens[1]). Der berüchtigte Friedens- und Freiheits-Congreß mit Garibaldi an der Spitze soll im kommenden September in Bern wieder tagen; in seinem aus Bern unter dem 2. Juni l. J. erlassenen Programme sagt er Nr. 1: „Die Religion muß als Sache der individuellen Ueberzeugung den politischen Einrichtungen fremd bleiben und ebenso aus dem öffentlichen Unterrichtswesen beseitigt werden, damit die Kirchen nicht ferner die freie Entwickelung der Gesellschaft aufhalten können[2])." Die Solidaires in Belgien führen dieselbe offenherzige Sprache.

Eine solche, einstweilen noch etwas zahmere, jedoch die heiligsten Rechte und Interessen der Kirche schädigende Schulreform soll auch im sog. katholischen Bayern eingeführt werden, wobei das unselige Baden dem Herrn Minister von Gresser und seinen Ministerialräthen als Muster und Vorbild vorschwebt. Zufolge dem ministeriellen, der Kammer der Abgeordneten vorgelegten Gesetzentwurfe soll der „bisher prädominirende (nach Herrn von Hohenadel schädliche) Einfluß des Clerus auf das richtige Maß zurückgeführt werden," und demgemäß in Zukunft der Pfarrgeistlichkeit nur mehr das Recht zustehen, wöchentlich zwei Mal in genau einzuhaltenden Tagesstunden, etwa von 10—11 Uhr, in der Volksschule den Religionsunterricht zu ertheilen; den Unterricht des Lehrers aber, mag derselbe auch noch so unchristlich oder unsittlich sein, soll der Pfarrer nicht unmittelbar von sich aus, und, wie es manchmal dringend nothwendig wäre, brevi manu beeinflussen und in die richtigen Bahnen leiten dürfen, sondern da soll erst die mehrköpfige, in Bezug auf religiöse und sittliche Grundsätze oft bedeutend divergirende Schulcommission in Berathung treten und dann durch den Vorstand eine Warnung oder Zurechtweisung zu ertheilen befugt sein; um nachdrucksamer einzuschreiten, soll bereits das Bezirksschulamt, ja selbst die Kreisregierung angerufen werden müssen (Art. 77.), wobei es sich leicht treffen kann, daß bis zur endlichen Abhilfe nach vielen Schreibereien das Uebel schon weit um sich gegriffen hat, oder daß etwa der Ortsschulrath aus Mangel eines vollständigen Beweises — und dazu gehört oft bekanntlich sehr viel, Newman fiel gegen den berüchtigten Achilli durch — etwa gar abgewiesen werde. Dem

1) Vgl. Der staatliche Schulzwang in der Theorie und Praxis. Ein Beitrag zur Schulfrage von Dr. J. Ev. Diendorfer, Professor des Kirchenrechtes am k. Lyceum in Passau. Passau 1868. Bei Elsösser und Waldbauer. S. 62. Preis 24 kr. S. 1.

2) Vgl. Augsburger Postzeitung Jahrg. 1868. Nr. 137.

Pfarrer soll ferner als Vorstand des Ortsschulrathes das Büttelgeschäft der Eintreibung der Strafgelder wegen vorgekommener Schulversäumnisse und der Beschaffung eines anständigen Schullokales und der nöthigen Requisiten für den fast unumschränkt herrschenden Schulregenten übrig bleiben. Zum Bezirksschulamt sollen zwar ad interim und auf dem Papiere auch Geistliche berufen, aber auch durch Laien ersetzt werden können; aller Wahrscheinlichkeit nach wird Letzteres die Regel werden. Schon vor zwei Jahren wurden die Pfarrschulen, welche fast durchweg aus Kirchenmitteln gegründet sind und durch den westphälischen Frieden und durch den Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 als ein Annexum der betreffenden Confession erklärt wurden, für Anstalten der politischen Gemeinden erklärt; der gegenwärtige Gesetzesentwurf läßt zwar im Allgemeinen aus Rücksicht auf die „Neigungen der Mehrheit der Bevölkerung, ihre Anschauungen und Gewohnheiten" den confessionellen Charakter der neuen Gemeindeschulen noch fortbestehen, läßt aber bereits durchblicken (Art. 17. Motive), daß durch Majoritäts-Gemeindebeschluß, was durch das Zusammengehen glaubensloser Katholiken und akatholischer Gemeindeglieder nicht gerade zu den Unmöglichkeiten gehört, confessionslose Gemeindeschulen sollen gegründet werden können[3]). Dieß sind nur einige hervorragendere Bestimmungen des ministeriellen Schulgesetzentwurfes; wer sich genauer über die beabsichtigten Beschädigungen der kirchlichen Rechte und Interessen unterrichten will, möge der „Entwurf eines Gesetzes über das Volksschulwesen im Königreiche Bayern ... mit Bemerkungen zur Wahrung des Rechtes und der Freiheit der Kirche, wie des christlichen Volkes, Regensburg bei Fr. Pustet 1867" zur Hand nehmen. Sein Staunen über das in Bayern Mögliche wird aber um so größer werden, wenn er vernimmt, daß im Ausschusse der Abgeordnetenkammer durch den Referenten, den protestantischen (à la Schenkel) Pfarrer Gelbert, noch weit radicalere Aufräumung mit christlicher Bildung und Erziehung beantragt ist. Durch diese noch viel weiter gehenden Forderungen hofft man wenigstens den ministeriellen Entwurf durchzubringen, mit der Zeit läßt sich vielleicht auch noch das Uebrige erreichen, wie der Abgeordnete Marq. Barth bei Verwerfung der Unzuchtshäuser und der obligatorischen Civilehe sich äußerte, nachdem wenigstens die Nothcivilehe für die nicht anerkannten Sekten durchgegangen war.

---

3) Vgl. Art. 3, 6, 7, 17, 19, 21, 33, 34, 53, 101—117.

Gegen den fraglichen Gesetzentwurf haben nun die bayerischen Bischöfe schon zwei Mal sich verwahrend ausgesprochen und die schweren der Kirche drohenden Rechtsverletzungen dargelegt; das katholische Volk hat in mehr als 4000 Adressen, ungefähr der Hälfte aller Gemeinden, die Kammer der Reichsräthe dringend um Abwerfung dieses Gesetzentwurfes gebeten; und nachdem letztere den hochwürdigsten Herrn Bischof von Augsburg, den Mitunterzeichner der bischöflichen Denkschriften, zu ihrem Referenten im Ausschusse und den Präsidenten des protestantischen Oberconsistoriums zum Coreferenten ernannt hat, so läßt sich von der ersten Kammer mit Recht die Abwerfung des ganzen Gesetzentwurfes oder doch die Beseitigung der wichtigsten kirchenfeindlichen Bestimmungen hoffen.

Inzwischen thut aber das Ministerium im treuen Bunde mit der liberalen Presse sein Möglichstes, um Klerus und Volk einzuschüchtern und nachgiebig zu machen. Auf Befehl des Herrn von Gressar haben die Herren Bezirksamtmänner im Geheimen Nachforschung zu halten, auf welche Einflüsse hin die Adressen entstanden seien; Polizeidiener, Gensdarmen, Schullehrer und Beamte sind beauftragt, genau auf die Predigten der Geistlichen Acht zu haben, und alles Verfängliche sogleich zur Anzeige zu bringen, was zur Folge hat, daß Denunciationen in Masse einlaufen; Klosterfrauen und Schulmädchen wurden sogar polizeilich inquirirt, weil sie zur Erlangung eines guten Schulgesetzes, ja einmal sogar nach der Meinung der Lehrerin gebetet hatten. Schon verschiedene Geistliche wurden vor Gericht drangsalirt und mitunter mit nicht unbedeutenden Geldstrafen belegt.

Dagegen darf die Presse nach Herzenslust in allen möglichen Verdächtigungen, Lügen, Schmähungen und Verleumdungen sich ergehen, da rührt sich kein Staatsanwalt, selbst auf Anrufen der höchsten Würdenträger der Kirche findet die Jurisprudenz keinen Gesetzes-Paragraphen, auf welchen hin eine verleumderische Aeußerung eines radikalen Blattes verfolgt werden könnte; handelt es sich aber um Drangsalirung und Maßregelung des Klerus, so hat man immer einige Paragraphe zur Hand. Die Presse dagegen kann unbehindert durch die Staatsanwaltschaft die gemeinsten und niederträchtigsten Schandthaten dem Klerus zur Schuld legen, wie z. B. die hie und da vorgekommene Renitenz der Reservisten habe ihre intellectuelle Ursache in der Aufstachelung eines fanatischen Klerus, oder der Klerus wolle mittelalterliche Zustände wieder zurückrufen, er wolle Zehent und Leibeigenschaft wieder einführen; er wolle jenes erlogene Recht wieder gewinnen,

wornach ein junger Mann, wenn er heirathen wollte, seine Braut in der ersten Nacht einem Adelichen oder hohen Geistlichen überlassen mußte; oder unschuldige Mädchen würden im Beichtstuhle um Dinge befragt, woran sie ohne Erröthen noch gar nie gedacht hätten[4]). Solche Dinge können in dem sogenannten katholischen Bayern geschehen, ungeachtet es in dem verfassungsmäßigen Concordate Art. XIII. ausdrücklich heißt: „Wenn die Erzbischöfe und Bischöfe der Regierung Anzeige erstatten, daß Bücher in dem Königreiche gedruckt oder eingeführt worden seien, deren Inhalt dem Glauben, den guten Sitten oder der Kirchenzucht zuwider ist; so wird dieselbe Sorge tragen, daß deren Verbreitung in der gesetzlichen Weise (officielle Uebersetzung des debito modo) verhindert werde; und Art. XIV.: Da Seine Königliche Majestät ferner wollen, daß den Dienern der Religion die ihnen nach göttlichen Geboten gebührende Achtung bezeugt werde; so werden Allerhöchst dieselben nicht gestatten, daß irgend etwas zu deren Herabwürdigung oder Verachtung geschehe, sondern vielmehr verfügen, daß ihnen von allen Obrigkeiten bei jeder Gelegenheit mit besonderer Achtung und in der ihrem Stande gebührenden Art begegnet werde."

Zur Aufklärung des Volkes und wenn möglich auch der Regierungsmänner, der liberalen Abgeordneten und Doctrinäre sind seit einiger Zeit schon verschiedene mehr oder weniger gehaltvolle Broschüren erschienen; zu den gediegensten gehört unstreitig das oben angezeigte Schriftchen, in welchem Herr Professor Dr. Diendorfer mit ebenso großer Ruhe wie Gründlichkeit die Fragen erörtert, 1) ob dem Staate vom Standpunkte des Rechtes aus überhaupt die Handhabung des Schulmonopoles oder auch nur des Schulzwanges zuerkannt werden könne, 2) in welchem Verhältnisse die Kirche historisch und rechtlich zur Schule stehe, und 3) wie die Kirche dem factisch vom Staate geübten Schulzwange und seinen neuesten Bestrebungen gegenüber sich zu verhalten habe.

Was nun die erste Frage: das Schulmonopol des Staates und dessen Schulzwang anbelangt, so sucht der Verfasser durch ein Zurückgehen auf den Begriff und die Aufgabe des Staates einen festen Boden zur rechtlichen Beurtheilung der vorwürfigen Frage zu gewinnen, und findet nach einer zwar kurzen, aber bündigen Erörterung S. 8 als Aufgabe des Staates „den allseitigen Rechtsschutz und

4) So in der bei Stephan Gütschenberger in Würzburg erschienenen Broschüre: „Die Schulneuerung in Bayern und ihre Vortheile" S. 1, 2, 14.

die Thätigkeit zum Besten des Gemeinwohles." Ueber die erstere Aufgabe des Staates herrscht allseitige Einigkeit, um so größere Meinungsverschiedenheit dagegen über die letztere. In dieser Beziehung spricht Herr Dr. Diendorfer seine Ansicht in folgender Weise aus: „Diese Thätigkeit hat sich nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft zu richten. Diese aber mißräth eine Vergeudung von Staatsmitteln für Zwecke, die von Privaten, sei es einzeln oder durch Vereine, ebenso gut erreicht werden können, wie durch den Staat. Die Staatsgewalt wird daher nicht positiv für die Bedürfnisse jedes Einzelnen sorgen wollen, da hiezu das Individuum ohnehin ebenso geneigt wie verpflichtet ist, sondern sich vielmehr auf die Entfernung jener äußeren Hindernisse beschränken, welche der allseitigen, vernünftigen Entwickelung der Menschenkräfte im Wege stehen, und die weder der Einzelne, noch ein erlaubter Verein von Einzelnen wegzuräumen im Stande ist[5])." In dieser Auffassung stimmen dem Verfasser auch der bekannte Philosoph Taparelli, sowie die Juristen Robert von Mohl und Zöpfl bei. Damit fällt begreiflicher Weise das staatliche Schulmonopol von selbst; denn wenn der Staat auch befugt ist, öffentliche Schulen zu gründen und so für die Geistesbildung der Staatsangehörigen zu sorgen, so kann ihm doch unmöglich das Recht zustehen, zu verlangen, daß der Einzelne seine Geistesbildung gerade an seinen Bildungsanstalten sich erwerbe, so wenig, als er vorschreiben kann, daß der Einzelne gerade in der vom Staate beliebten Weise sich seinen Lebensunterhalt erwerbe; es muß ihm genügen, wenn er sich denselben nur auf ehrliche Weise und mit erlaubten Mitteln verschafft. Der Beweis ist sicher unwiderleglich; denn könnte der Staat das minder Wichtige, so müßte er zur gesetzlichen Normirung und Monopolisirung des Wichteren um so mehr berechtigt sein; daß aber der Erwerb der Lebensmittel wichtiger sei, als die Aneignung eines gewissen Grades von geistiger Bildung, besagt schon das alte Sprüchwort: Primum est vivere, deinde philosophari; daß aber staatlicher Zwang hinsichtlich einer gewissen Art des Lebensmittelerwerbes unerhörte Tyrannei wäre, werden selbst Fortschrittsmänner vom reinsten Wasser, wie ein Dr. Völk und Marq. Barth nicht in Abrede stellen wollen, um so weniger, als gerade sie die beredtesten Wortführer für unbedingte Gewerbsfreiheit waren und sind. Die Consequenz läßt sich unmöglich abweisen[6]).

5) A. a. O. S. 9—10.
6) Diendorfer a. a. O. S. 12—13.

Müssen unsere Staatspolitiker zuletzt nothgedrungen die Unstatthaftigkeit des staatlichen Schulmonopoles zugeben, so werfen sie sich mit um so größerem Eifer auf die Berechtigung des staatlichen Schulzwanges, und suchen damit auf Umwegen wieder herbeizubringen, was sie vor dem Forum der unerbittlichen Logik preisgeben mußten. Sieht man sich aber nach den Beweisen um, so will auch hier keiner Stich halten.

Zur Vertheidigung des staatlichen Schulzwanges führen die Staatspolitiker an, und es läßt sich wohl nichts Anderes auch nur mit einigem Scheine von Wahrheit geltend machen: 1) den großen Nutzen der Schulbildung für das menschliche Leben, 2) die in der gewöhnlichen Schulbildung gelegene Garantie der Heranbildung einer gesitteten und für das staatliche Leben allein brauchbaren Bevölkerung, 3) die Nothwendigkeit, die Kinder vor der durch die Saumseligkeit ihrer Eltern drohenden Gefahr der Beschädung wichtiger Rechte zu verwahren.

Diese Gründe unterwirft nun Herr Diendorfer einer eingehenden und scharfen Critik, und zeigt aus der Natur der Sache und aus den Aussprüchen der bewährtesten Autoritäten, wie unbegründet der von den deutschen Regierungen seit dem Anfange dieses Jahrhunderts geübte Schulzwang sei, und gehört diese Partie unstreitig zu den gelungensten seiner ganzen Schrift (S. 17—31.). Um nur Einiges daraus hervorzuheben, so wird der Nutzen der Schulbildung natürlich anerkannt, allein mit Rob. v. Mohl ganz richtig bemerkt, daß derselbe, sei er auch noch so groß und noch so unzweifelhaft, an sich noch keine Berechtigung zur Aufzwingung gebe, und weil dieß zuletzt auch die Staatspolitiker einsehen, darum wird der Schulzwang mit Dr. Keferstein als die „einzige Garantie einer sittlichen und den Bedingungen der staatlichen Existenz genügender Gesellschaft von Unterthanen aufgestellt, und mit großer Siegesgewißheit an die Verbrecherstatistik appellirt. Also sittlich soll der Elementarunterricht die Bevölkerung machen? also das Lesen, Schreiben, Rechnen und die anderen Kleinigkeiten und unverdauten Sachen, womit man oft zum Ueberdruß die liebe Jugend plagt? Macht denn das Wissen allein schon sittlich? Dann ist sicher der Teufel das sittlichste Wesen. Kommt zum Wissen nicht die religiös-sittliche Bildung hinzu, ist nicht das ganze Wissen davon getragen und durchdrungen: so kann ein Mensch trotz alles Wissens der boshafteste Teufel sein. Was die so gerne angerufene Verbrecher-Statistik anbelangt, so weist Hr. D. mit Zahlen nach, daß die Länder ohne Schul-

zwang den Vergleich mit den deutschen Ländern und namentlich mit dem vielgerühmten Preußen leicht aushalten können, ja sich vielmehr im Vortheil befinden. Wäre die fernere Behauptung wahr, daß der Schulzwang die einzige Garantie einer den Bedingungen staatlicher Existenz genügenden Gesellschaft von Unterthanen biete, so wäre bis zu Anfang dieses Jahrhunderts die Staatenbildung unmöglich gewesen, und außer Deutschland und der Schweiz gäbe es auch heut zu Tage noch keine Staaten.

Was die Einzelnen zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft macht, das ist religiös-sittliche Bildung, — welche nur die häusliche Erziehung und der Einfluß der Kirche, nimmermehr aber der Staat und seine Organe zu geben berufen sind, — sowie die Erlernung irgend eines Geschäftes, wodurch der Einzelne sich redlich zu nähren und in der Welt fortzubringen in den Stand gesetzt wird. Mit den Kenntnissen aber, welche die Elementarschule gibt, vermag sich noch Niemand seinen Lebensunterhalt zu verschaffen; wird überhaupt auf die Geistesbildung ein gar zu großes Gewicht gelegt, so wird der bürgerlichen Gesellschaft eher geschadet als genützt werden. So ist selbst Bluntschli genöthigt, sein Bedauern auszusprechen, daß durch eine eitle und lächerliche Ueberspannung der Lehrgegenstände in der Volksschule die Gefahr nahe gebracht worden sei, eine Volksjugend heranzubilden, welche nur ungern und mit einer Art widerlicher Scham zu den Arbeiten des Handwerkers oder Fabrikarbeiters hinzutrete, und den ärmlichen und häufig erbärmlichen Schreiberdienst der rauheren, aber weit edleren Thätigkeit des Landbauers vorziehe (D. S. 24.).

Damit soll nicht geleugnet werden, daß der Staat die Kinder gegen Verwahrlosung durch die Eltern in Schutz zu nehmen habe; daraus folgt aber mit Nichten eine Berechtigung zum Schulzwange, wie die modernen Staatspolitiker wollen. Die Kinder haben nur das Recht auf die Erlernung irgend eines Geschäftes, wodurch sie sich ihr Brod verdienen, und auf religiös-sittliche Erziehung, damit sie ihre ewige Bestimmung erreichen können. Gegen Verwahrlosung in ersterer Beziehung ist der Staat, wie Hr. D. . das Nähere ausführt (S. 27—31.) im eigenen und der Kinder Interesse mit Zwangsmaßregel vorzugehen befugt, in letzterer Beziehung die Kirche, welche entweder mit Censuren einschreiten oder den weltlichen Arm zu Hilfe rufen kann. Die Bildung der Elementarschule fällt aber aus dem Bereiche des Zwangsrechtes hinaus, weil dieselbe nur nützlich, nicht durchaus

nothwendig ist weder für den Einzelnen noch für den Staat, das Nützliche aber nicht mit Zwangsmaßregeln aufgenöthigt werden darf, um so weniger, als auch ohne Zwang die Schulbildung bei ihrer unverkennbaren großen Nützlichkeit auf dem Wege freier Vereinigung immer mehr sich verbreiten wird, wie durch Zahlen schlagend an Frankreich dargethan wird.

Hätte nur die gesunde Vernunft ruhig und rein objectiv über die Sache zu urtheilen; würden nicht Parteileidenschaft, das Streben nach Machtvergrößerung, Vorurtheile und Gehässigkeit gegen die Kirche und ihren Einfluß sich geltend machen: so wäre wohl bald Einheit des Urtheils erzielt; so aber wird die Vernunft ähnlich wie beim Duelle noch gar lange gegen Vorurtheile und Leidenschaft einen schweren Kampf zu bestehen haben, jedoch ist nicht daran zu zweifeln, daß sie zuletzt doch noch den Sieg davon tragen werde: vor den immer wieder vorgehaltenen klaren Aussprüchen der gesunden Vernunft müssen zuletzt Vorurtheile und Leidenschaft in ihrer ganzen Grundlosigkeit und Verwerflichkeit erscheinen: sanabiles fecit Deus nationes Weish. 1. 14. Ermüden wir also nicht, den Wortführern des Schulzwanges und Staatsmonopoles immer wieder die Aussprüche der Vernunft und des Naturrechtes vor Augen zu halten.

Nachdem der Verfasser sich in der angegebenen Weise das Terrain geebnet hat, geht er zur Erörterung der zweiten Hauptfrage, der historischen und rechtlichen Stellung der Kirche zur Schule, über, und legt in kurzen, aber markirten Zügen dar, wie die Kirche überall mit der Einführung des Christenthums aus ihrem eigenen Vermögen auch auf Gründung von Schulen bedacht war, in den Synoden nachdrücklichst dazu aufforderte, und durch niedere Kleriker und andere rechtschaffene Männer und Ordensfrauen den Unterricht in den Grundwahrheiten des Christenthums und den Elementargegenständen ertheilen ließ. Dieses historische, wohlbegründete Recht der Kirche auf den Besitz der Volksschule wurde auch noch im westphälischen Frieden und im Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803 anerkannt, ja selbst der Schulgesetzentwurf der bayerischen Regierung sieht sich in den Motiven zu Art. 17 zur Anerkennung dieses Rechtes genöthigt. Hier hätten wir also von dem Verfasser eine scharfe Hinweisung auf die Rechtsverletzung gewünscht, welche durch die bayerische Regierung durch die Verwandlung der bisherigen Pfarrschulen in Schulen der politischen Gemeinden begangen wurden.

Die Kirche hat aber nicht bloß ein historisches, son-

dern auch ein inneres, in der Natur der Sache gelegenes Recht auf die Volksschule. Mit Recht hebt der Verfasser S. 38 den Grundsatz hervor: Accessorium sequitur principale; als das principale in der Jugendbildung erweist sich aber ohne allen Zweifel die Unterweisung in den Grundwahrheiten des Christenthums und die darnach gestaltete religiös-sittliche Bildung und Erziehung; was sonst noch an sehr nützlichen Elementarkenntnissen hinzukommen mag, erweist sich neben der großen Hauptsache der religiös-sittlichen Bildung als ein bloßes Accessorium. Zur größeren Illustration dieses wichtigen Grundsatzes werden noch die Aussprüche großer Autoritäten: eines Leibnitz, Washington, Guizot, Dupanloup beigebracht (S. 38—41.).

Im weiteren Verlaufe wird dann (S. 42—47.) die Einwendung, daß ja die übrigen Lehrgegenstände rein weltlicher Natur seien und mit der Religion Nichts zu thun haben, gehörig gewürdigt und u. A. S. 44. ganz vortrefflich bemerkt:

„Wie in der Familie durch die Erziehung nur dann ein ersprießliches Resultat erzielt werden kann, wenn Vater und Mutter von gleichen Grundsätzen sich leiten lassen und harmonisch zusammenwirken: ebenso kann man auch von der Schule ein die Familien wie die Gesellschaft befriedigendes Resultat nur dann erwarten, wenn die Bildung des Verstandes mit der Bildung und Erziehung des Herzens Hand in Hand geht, mit anderen Worten: wenn Unterrichts- und Erziehungsthätigkeit einander durchdringen und wechselseitig unterstützen. Die Seele des Kindes ist ja doch offenbar keine Registraturstube, in deren verschiedene Fächer man das, was in der Volksschule gepflegt werden soll, je einzeln abgesondert einheimsen könnte, so daß ein Fach das in weltlichen Dingen Wissenswürdigste, ein anderes die Kenntniß der religiösen Wahrheiten, ein drittes endlich etwa das zur Erziehung Gehörige enthielte."

Nach solcher Erörterung der naturrechtlichen Stellung des Staates und der Kirche zur Volksschule geht Hr. D. zur eigentlich brennenden Frage des Tages, nämlich zur Frage über die Stellung der Kirche zum Schulzwange über. Auch hier sind begreiflicher Weise noch mehrere Fragen möglich. Vor Allem läßt sich die Frage aufwerfen, ob die Kirche selbst einen gewissen Zwang üben könne. Diese Frage beantwortet der Verfasser S. 49. dahin, daß die Kirche allerdings gegen jene Eltern, die ihre Kinder aus irgend einem Grunde nicht religiös-sittlich erziehen können oder wollen, das Recht des Schulzwanges (besser Er-

ziehungszwanges) zustehe. Nun fährt aber der Verfasser fort: „Da aber eine Ausscheidung pflichttreuer und pflichtvergessener Eltern in der Praxis sehr schwierig sein dürfte (?), so läßt sich auch die Einführung einer im gewissen Sinne allgemeinen Schulpflichtigkeit rechtfertigen. Ich sage im gewissen Sinne allgemein, weil die zwangsweise Verpflichtung, die Kinder zur Schule zu schicken, nur dann eine rechtliche Begründung hat, wenn von den Eltern keine genügende Bürgschaft geboten werden kann, daß dieselben auf irgend eine Weise zu Hause hinreichend, besonders in sittlich-religiöser Beziehung unterrichtet werden, was durch eine Prüfung festgestellt werden kann." — Was die hier behauptete Schulpflichtigkeit anbelangt, so kann sich dieselbe nur auf die Kinder jener Eltern erstrecken, welche ihrer Pflicht der relgiös-sittlichen Erziehung nicht genügen können oder nicht genügen wollen. Die gehörige Kenntniß hievon kann sich die Kirche durch eine Prüfung verschaffen, wodurch die Pflichttreue oder Pflichtvergessenheit der Eltern bald constatirt sein wird. Diese Ausscheidung ist aber bei weitem nicht so schwierig, daß darauf gleich ein allgemeines Zwangsrecht begründet werden könnte. Sollte aber auch die Kirche, durch die Erfahrung belehrt, genöthigt sein, in Bezug auf religiös-sittliche Bildung und Erziehung einen Zwang eintreten zu lassen, so kann sich doch dieses Zwangsrecht der Kirche nicht über die religiös-sittliche Bildung und Erziehung hinaus auch auf andere Elementargegenstände erstrecken, weil nach dem Obigen das bloß Nützliche nicht aufgezwungen werden darf.

Eine weitere Frage ist, ob die Kirche in der Ausübung ihres Zwangsrechtes mit der Staatsgewalt in Verbindung treten, resp. deren Unterstützung in Anspruch nehmen könne. Diese Frage beantwortet der Verfasser S. 50. in folgender Weise:

„Für das praktische Leben ist es ganz gleichgiltig (?), ob eine derartige allgemeine Schulpflicht von der Kirche oder vom Staate, sei es auf Ansuchen oder im Einverständnisse (sei nun dasselbe ein stillschweigendes oder ausdrückliches) mit der Kirche eingeführt wurde. Der Schulzwang wird daher, vernünftig gehandhabt, eine Berechtigung haben, so lange die Elementarschule ihren Zusammenhang mit der Kirche bewahrt, so lange sie ist, was sie sein soll, ein Annexum der Kirche und somit eine Erziehungs- und Bildungsstätte guter Christen, worin für den Staat genug der Bürgschaft liegt, daß sie einst auch gute Staatsbürger werden."

Wir unserer Seits können nicht verkennen, daß hier dem Verfasser im Streben nach Versöhnlichkeit die Begriffe ein Wenig ineinander geschwommen sind. Hier ist offenbar auf den Schulzwang nicht bloß in Bezug auf religiös-sittliche Bildung und Erziehung, sondern auch in Bezug auf die übrigen nützlichen Elementargegenstände eingegangen und dem Staate die Ausübung desselben gestattet, wofern nur die kirchlichen Zwecke hiebei nicht vereitelt werden.

Allein wenn, wie nachgewiesen, der bloße Nutzen einer Sache weder der Kirche noch dem Staate ein Recht zur Aufzwingung desselben gibt, und der Zweck nie die Mittel heiligt; so ist nicht einzusehen, wie die Kirche „auf Ansuchen oder im Einverständnisse, stillschweigend oder ausdrücklich," dem Staate ein solches Zugeständniß machen könne. Zudem wäre nach dieser Auffassung der Staat als Vicar der Kirche anzusehen, sonach in einer ähnlichen Stellung, welche nach 1859 Napoleon dem Könige Victor Emmanuel in Bezug auf den Kirchenstaat erringen wollte. Nach einem alten Sprüchworte kann aber Niemand einem Anderen geben, was er selbst nicht hat; wohin aber solche Vicariate in der Hand des herrschsüchtigen Staates führen, braucht hier des Weiteren nicht ausgeführt zu werden. Es ist darum auch nicht einzusehen, wie ein solches Verhältniß „für das praktische Leben ganz gleichgiltig" sein sollte. Allerdings gibt die Kirche zur Vermeidung größerer Uebel in Principienfragen manchmal nach, wofern sie ihrer vom Himmel erhaltenen Sendung noch gerecht werden kann; allein nicht selten wird von der Staatsgewalt eine solche Nachgiebigkeit so sehr zum Nachtheile der Kirche ausgebeutet, daß so recht die tiefe Wahrheit jenes alten Satzes einleuchtend wird: „Der erste Verdruß ist besser, als der letzte." Denken wir nur an die angeblichen Vorrechte der sog. „sicilianischen Monarchie," welche nach vielen vergeblichen Gegenvorstellungen endlich im vorigen Jahre Pius IX. förmlich als ungiltig und rechtslos zu erklären sich genöthigt sah. Aehnlich ging es mit der Schule. Der Staat schritt via facti vor, legte sich das Recht der Oberleitung über das ganze Schulwesen bei, führte für die Volksschule den Schulzwang und das Schulmonopol ein und erklärte die meistentheils aus kirchlichen Mitteln gegründeten Pfarrschulen für Anstalten der politischen Gemeinden, womit der Anfang zu confessionslosen Communalschulen bereits gemacht ist. Die Kirche hat um des lieben Friedens willen zu allen diesen Neuerungen stillgeschwiegen, ja sogar durch ihre Diener als Local- und Districtsinspectoren zur Ausführung mitgewirkt, obgleich diese Inspectoren nur als Organe der Staatsgewalt

erschienen und von ihr ihre Instructionen erhielten, ihren kirchlichen Obern aber zu keiner weitern Rechenschaft verpflichtet waren. Die Staatsgewalt beherrschte in souveräner Weise die Volksschule, die geistlichen Inspectoren aber verliehen, obgleich im Grunde nur Staatsbeamte, der ganzen Einrichtung wenigstens in den Augen des Volkes einen gewissen Heiligenschein, und übten durch ihre Gewissenhaftigkeit einen solchen Einfluß aus, daß die Hauptaufgabe der Kirche in Bezug auf die christliche Jugend: religiös-sittliche Bildung und Erziehung in leidlicher Weise erfüllt wurde. Die Stellung der Kirche zur Schule war aber jedenfalls eine ganz unnatürliche und verschobene; die Bischöfe fanden sich ganz neben hinaus geschoben, der Staat war der allgebietende Schulherr, der Klerus der gehorsame Diener. Der frühere Hausherr war zum bloßen Inwohner hinabgedrückt worden, in ähnlicher Weise, wie es bei der Eroberung eines Landes zu geschehen pflegt.

Es ist sehr natürlich, wenn der neue Hausherr einen solchen Inwohner auf gute Manier ganz aus dem Hause hinauszubringen sucht, und zeigt sich derselbe als ein von Natur aus sehr friedfertiger und nachgiebiger Mann, so wird man sich Schritt für Schritt um so mehr dazu gedrängt fühlen, als bekanntlich der Appetit mit dem Essen kommt. Am angenehmsten wäre es wohl, wenn man dem Inwohner durch allerlei Belästigungen das Wohnen im Ahnenhause zuletzt ganz verleiden und für ein solches Verfahren wohl gar noch das Lob der Aufklärung und Freisinnigkeit ärndten könnte.

Auf diesem Punkte ungefähr stehen gegenwärtig die Schulverhältnisse im vielgerühmten katholischen Bayern. Nachdem man in den letzten Jahren den Localinspectoren alle Gehässigkeiten zugeschoben und sie namentlich verpflichtet hatte, wegen eines jeden unentschuldbaren Schulversäumnisses mit zunehmenden Geldstrafen vorzugehen und nach drei vergeblichen Ahndungen die säumigen Eltern beim Bezirksgerichte zur Anzeige zu bringen; ist das Ministerium endlich mit dem Eingangs erwähnten Gesetzentwurf hervorgetreten, nach welchem selbst die bisher ohnehin schon ganz untergeordnete Schulleitung dem Klerus entzogen und dessen ganzer Einfluß auf die Ertheilung des Religionsunterrichtes und die Ueberwachung des religiös-sittlichen Lebens und selbst dieses nur in Abhängigkeit von dem staatlichen Placet beschränkt werden soll. Hier besonders entsteht die brennende Frage, wie einem solchen Bestreben gegenüber im Falle des formalen Gelingens die Kirche sich zu verhalten habe.

Dieser Frage gegenüber spricht Hr. D. seine Meinung in folgenden Sätzen aus:

1) „Vom Standpunkte des stricten Rechtes aus sind Unterrichtsmonopol und staatlicher Lernzwang principiell zu verwerfen.“ (S. 52.)

2) „Die allgemeine Unterrichtsfreiheit kann . . . von der Kirche nie als etwas an sich Gutes betrachtet und als solches principiell gebilligt werden, weil die Kirche der Gottlosigkeit und dem Irrthume nie gleiches Recht wie der Wahrheit einräumen darf. Die allgemeine Unterrichtsfreiheit kann demnach nur zugelassen, wohl auch von der Kirche selbst herbeigeführt werden, wenn sie unter zwei unvermeidlichen Uebeln als das *malum minus* sich darstellt.“ (S. 53.)

3) „Wird der confessionelle Charakter der Volksschule nicht bloß factisch precario modo aufrecht erhalten, sondern auch gesetzlich, und zwar nicht bloß auf dem Papier, sondern durch reelle Garantieen verbürgt — welche Garantieen hinreichen, darüber hat der Episcopat zu entscheiden, — so erachten wir unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen, mit denen wir nun einmal rechnen müssen, ein friedliches Zusammengehen der Kirchen- und der Staatsgewalt in der Schulfrage nicht bloß für möglich, sondern sogar für ersprießlicher, als die allgemeine Unterrichtsfreiheit.“ (S. 55.)

4) „An dieser Schranke muß aber auch die Kirche um ihrer selbst und der durch die Taufe ihrer höheren Obsorge anvertrauten Kleinen willen unter allen Umständen pflichtgemäß festhalten. Würde selbst diese Schranke durch gesetzliche Einführung confessionsloser Communal- oder Staatsschulen in irgend einem Lande mißachtet, so muß sie ohne weiters mit allen ihr zu Gebote stehenden Waffen des Geistes die höchsten Güter der Menschheit schützen.“ (S. 56.)

5) „In den den Kammern vorgelegten Gesetzentwürfen über das Volksschulwesen in Bayern und Baden und jüngst in Oesterreich ist der confessionelle Charakter der Elementarschule principiell untergraben; man strebt Confessionslosigkeit an.“ (S. 60.)

6) „So gerne die Kirche zum Heile der Schule, der Familien und der Gesellschaft einträchtig mit der Staatsgewalt gehen wollte, wenn ihr nur ein die confessionelle Bildung und Erziehung hinlänglich sicherndes Mitleitungsrecht auf die Schule belassen würde, so wäre sie doch durch die Rücksicht auf ihre Mission und die ihrer Leitung vertrauenden Gläubigen gezwungen, den ihr in übermüthiger Ueberhebung oder aus doctrinärem Unverstande hingeworfenen Fehdehandschuh aufzuheben, und in Gottes Namen den Kampf für Freiheit und Recht zu wagen.“

7) „Um den ihr gebührenden Einfluß auf das öffentliche Leben wieder zurückzuerobern, wird die Kirche auch die Anwendung jener untergeordneten Mittel nicht umgehen können, welche ihr die Richtung der Zeit an die Hand gibt. Gründung und Förderung zeitgemäßer Vereine (Casino's und Gesellenvereine in Städten, Josephsvereine auf dem Lande) und nachhaltige Unterstützung der katholischen Presse empfehlen sich in dieser Hinsicht bestens.“ (S. 61.)

In diesen Sätzen, welche einzeln des Nähern ausgeführt und begründet werden, hat nach unserem Dafürhalten der Herr Verfasser durchgehends das Richtige getroffen, nur hätten wir gewünscht, daß er die von der Kirche dem bayerischen Schulgesetzentwurfe gegenüber einzunehmende Stellung noch des Nähern besprochen hätte. Geht das Gesetz, sei es nach der Gelbert'schen Redaction oder nach dem Ministerialentwurfe, durch, so ist das eingetreten, was der Verfasser unter Nr. 5. sagt: Die Kirche ist aus der Schule hinausgedrängt, die Confessionslosigkeit angebahnt. Was hat die Kirche dann zu thun? welche Maßregeln hat sie im Einzelnen zu ergreifen? Diese Frage ist allen Ernstes in's Auge zu fassen, und so viel wir wissen, selbst von dem Episcopate noch nicht erörtert worden. Noch ist Alles möglich; wir wollen zwar auf die Kammer der Reichsräthe vertrauen, daß sie den Adressen aus mehr denn 4000 Gemeinden Rechnung tragen und den Gesetzentwurf ablehnen werde; allein durch ihr Verhalten in der Zollvereins-Angelegenheit hat sie unser Vertrauen in ihre Festigkeit einigermaßen wankend gemacht. Von der jetzigen Majorität der Abgeordneten-Kammer und von der Rücksichtslosigkeit des Ministeriums ist Alles zu erwarten. Geht das Gesetz durch, so wird man es mit aller Rücksichtslosigkeit auch durchzuführen suchen. Dann gilt es aber auch! Die Kirche, der Episcopat kann nicht zurück; es handelt sich um eine Lebensfrage, um Sein und Nichtsein. Der heilige Vater hat sich in seinem Schreiben an den Erzbischof von Freiburg und im Syllabus (num. 47—48) bestimmt genug ausgesprochen, ebenso die bayerischen Bischöfe in ihren beiden Denkschriften bezüglich des fraglichen Gesetzentwurfes. In dem etwa entbrennenden Kampfe wird die Kirche viel zu leiden haben, es wird wie jeder Zeit auch wohl an Aergernissen nicht fehlen; aber es handelt sich um Gottes heilige Sache, zuletzt wird doch die Kirche den Sieg davon tragen: dessen können wir sicher sein. Herrn Dr. Diendorfer's Schrift aber möchten wir allen Freunden des Rechtes und einer vernünftigen Freiheit bestens empfehlen.

VII.

Aus der Lectüre.

III.

Der „Kunstjesuit" Reichensperger und sein neuestes gothisches „Allerlei aus dem Kunstgebiete", nebst Anmerkung über die neueste gothaische Kunsterfindung, daß Machiavelli der heil. Augustinus seines Jahrhunderts gewesen.

„Der gefährlichste aller neueren Kunstobscuranten ist ohne Zweifel August Reichensperger ... Er ist so gefährlich, weil er kein bloßer unschuldiger Schwärmer ist, wie wir deren unter den modernen Ultramontanen Viele zählen, sondern ein eigentlicher Fanatiker, der Alles daran setzt, um alle wahre classische Kunst mit Stumpf und Stiel auszurotten." „Ja wohl, wie ein Torquemada möchte er alle Werke unserer Aesthetik verbrennen." In seinen Schriften speit er Feuer und Flamme .... er ist ein Kunstjesuit, macht jährlich mehrmals seine Missionsreisen und bindet auf den Eisenbahnen und Dampfschiffen überall Unterredungen an, um für den Kunstultramontanismus zu wirken." „Die mittelalterlichen Dome erklärt er für Erzeugniß der Hierarchie, während sie doch als Werke der damaligen Freimauerer dastehen, die damit, so gut sie konnten, gegen den hierarchischen Geist ankämpften!"

Solches und Aehnliches hörte ich vor Kurzem auf einer Reise ganz unfreiwillig aus dem Munde eines Kunstprofessors von neuestem Schlage und eines Kunstjüngers aus der Schule Kaulbachs, und ich war Zeuge des Ingrimms dieser Herren nicht bloß über Reichensperger, sondern über die gesammte christliche Kunst, mit der sie am liebsten so verfahren wären, wie die heidnischen Proconsule mit den christlichen

Jungfrauen, die sie dem Tode durch Henkershand überlieferten, verfuhren. Der Schluß der Unterhaltung war: „Da man Reichensperger nicht ignoriren kann, so muß man ihn lächerlich machen.“ Ein gewiß toleranter Vorsatz. Auf einen in der Gesellschaft anwesenden Kaufmann aus Bremen brachte das Gespräch die Wirkung hervor, daß er mich fragte, ob ich ihm nicht einige Schriften Reichenspergers nennen könnte, die er dann kaufen wolle, denn, sagte er: „Es muß was dahinterstecken, sonst wären die Herren nicht so böse und grimmig.“ Der Kaufmann war ein Altlutheraner und als solcher ein Gegner der Freimauerei, aber er betheuerte, daß er sich mit derselben aussöhnen wolle, wenn sie auch in unserer Zeit solche Werke hervorbringen würde, wie es nach Aussage der Herren die des Mittelalters in den Domen gethan. Schließlich stellte der verständige Mann noch die Frage: „Schreibt auch dieser Reichensperger bloß um zu schreiben, wie es die Herren von der Feder zu thun pflegen?“ Worauf meine Antwort: „Er schreibt bloß zur Ehre der Kunst der mittelalterlichen Freimauerer, von der wir eben sprechen hörten, und in seinem Ultramontanismus ist er so bescheidener Natur, daß er uns deren Schöpfungen nur erklären will und nur verlangt, man solle sie erhalten und pflegen und in ihrem Geiste weiterwirken.“

Daß ich mit dieser Antwort das Rechte getroffen, lehrt uns Reichensperger's neueste Schrift: „Allerlei aus dem Kunstgebiete“ (Brixen bei Wagner 1868), in der S. 5 zu lesen: „Ich gestehe es unumwunden, wie barbarisch es auch immer klingen mag, daß ich mehr Werth darauf legen würde, eine einzige alte Kapelle vom Einsturz zu retten, oder die Erbauung einer neuen kunstgerechten zu veranlassen, als auf den Ruhm, die Bibliotheken mit einem Bande voll nagelneuer Definitionen und Abhandlungen über das Klassische, das Kunstideal, das Erhabene und Schöne u. dgl. bereichert zu haben, welches nur dem Lesepublikum einen Genuß gewährte. Ich unterschätze keineswegs die Verstandesspeculation

oder die Untersuchungen und Entdeckungen auf dem Gebiete der Kunstgeschichte; allein von jeher lebte die Ueberzeugung in mir, daß, wie die Dinge nun einmal bei uns stehen, vor allem Anderes Noth thut, und zwar die lebendige Thätigkeit, die Energie des Erhaltens und Schaffens wieder zu wecken." Allerdings sehr barbarisch gesprochen im Sinne solcher Herren, deren Denkspruch:

„Hab' ich fein nur geschrieben,
Bekomm' ich mein Lob,
Dann fröhlich die Hände gerieben,
Ob's Wort auch zerstob.
Was liegt mir am Schaffen,
Bin nicht so dumm,
Es besorgen die Laffen,
Sie seh'n auf's Begaffen,
Sind Herr'n nur vom Leder,
Ich Herr bin der Feder —
D'rum Streusand, — erst Punktum."

Und nun ist Reichensperger sogar der Art barbarisch gesinnt, daß er mit völliger Mißkennung des Spruches der Kunstgelehrten: Odi profanum vulgus et arceo, sich in seinen Kunstbestrebungen an's Volk wendet, und zu schreiben wagt: „Die Tendenz meiner Kunstschriftstellerei geht nicht dahin, die Kunstgelehrten noch gelehrter — wohl etwas praktischer zu machen; vielmehr habe ich an meinem geringen Theile mir, wie gesagt, von jeher nur die Aufgabe gestellt, das Wesen der christlichen Kunst zu möglichst allgemeinem Verständniß bringen zu helfen, ganz insbesondere aber die opferwillige Hingebung an dieselbe zu beleben, sowie dem Eindringen des modernen Schwindels (wie barbarisch!) in die Massen entgegenzuarbeiten. Und wo ich nur immer ein frisches Kunstleben in würdiger Wiederherstellung von Altem, wie im Schaffen von Neuem sich entfalten sehe, entspringt dasselbe oder zieht es doch seine hauptsächlichste Nahrung aus dem Herzen des Volkes; jedenfalls aber wird die Kunst im großen Ganzen und auf die Dauer nur taube Blüthen

treiben, sofern dieses Herz nicht für sie in warmer Liebe schlägt."

Alle diese Sätze werden in der prächtigen Schrift ausführlich und, wie uns scheint, ungemein praktisch begründet, und darum ist es ein eigentliches Quid pro quo, daß der Verfasser sich genöthigt gesehen, im „Organ für christliche Kunst" (vom 15. Mai) behufs „Verständigung" mit einem Wiener Blatt den eigentlichen Zweck seines Buches noch eigens zu erörtern. Dieser Zweck liegt für jeden verständigen Leser auf der Hand. Reichensperger will das noch vielfach in tiefem Schlafe ruhende Interesse für unsere christlich-nationale Kunst wecken und beleben, will insbesondere die „Träger der Wissenschaft und der Critik," überdies aber auch einen sehr namhaften Theil des lesenden Publikums darauf aufmerksam machen, daß man bisher die Kunstübung viel zu sehr aus dem Auge gelassen habe, und daß dieser Uebung mit aller Kunstschreiberei gar wenig genützt werde, wenn nach wie vor nicht auf das Können, sondern auf das Wissen das Hauptaugenmerk gerichtet wird. „Den Hervorbringungen der Gegenwart," sagt er in der angezogenen Replik gegen einen Wiener Recensenten, „allem Thun und Lassen auf dem Kunstgebiete, wenige Ausnahmen abgerechnet, merkt man sofort den Mangel an jedwedem tieferen Verständniß dessen ab, was vor allem Noth thut, insbesondere des Stylverständnisses," und „vor allem," fährt er fort, „haben wir Katholiken alle Veranlassung, in weit höherem Grade, als bisher der Fall war, das Verhalten Derjenigen zu überwachen, welche als Hüter für unsere gottesdienstlichen Gebäude bestellt sind oder darauf bezügliche artistische Aufgaben zu lösen haben."

Solche Auslassungen müssen natürlich bei Vielen Anstoß erregen und der Verfasser darf sich nur nie der Illusion hingeben, daß er mit denselben sich Freunde erwerbe bei allen Denen, die zum großen Heere der Schlendrianisten gehören, oder die da meinen, mit bloßem „Geist" könne der Welt geholfen werden. Wer Püffe austheilt, muß sich auch auf den

Empfang von Püffen gefaßt halten, und es ist erfreulich, daß sich Reichensperger trotz aller Püffe in seiner „Kunst-Wühlerei“ nicht behindern läßt. Hat doch diese Wühlerei schon so weit verfangen, daß sogar in Berlin. dem „Sitze der Intelligenz“, das dort erscheinende „Deutsche Kunstblatt“ mit aller Entschiedenheit für unseren nationalen Baustyl, den gothischen, eintritt, unbekümmert um die Anfeindungen, welche es um deßwillen von den Verehrern des modernen Kunstgalimathias zu erleiden hat (vergl. S. 17 des „Allerlei)“. Auch ist es bemerkenswerth, daß die in Berlin sehr verbreitete, übrigens dem flachsten Rationalismus huldigende Vossische Zeitung bereits die Berliner Bauweise ganz in derselben Art, mitunter sogar mit den nämlichen Ausdrücken charakterisirt, wie sie von Reichensperger in seiner früheren Schrift über „Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältniß zur Gegenwart“ charakterisirt worden ist.

Jede Abtheilung des „Allerlei“ [1]) enthält des Anregenden und Belehrenden ungemein viel. Schon allein der Aufsatz: „Der Londoner Verein für christliche Kunst“ enthält eine reiche Summe von Lehren, die man sich vorzüglich in Deutschland zu Nutze machen sollte. Nach der Auseinandersetzung des Verfassers ist der Hauptzweck dieses Vereines wesentlich praktischer Natur. Er faßt Neubauten zu kirchlichen Zwecken, sowie Restaurationen oder Erweiterungen aller kirchlichen Bauwerke genau in's Auge und bespricht dieselben öffentlich in einem eigenen Organe, um möglichst jeder Verirrung entgegenzuwirken und in der inneren Einrichtung, wie in der äußeren Erscheinung liturgische und stylistische Correctheit herbeizuführen; jedem Verlust und jeder Unbilde soll im

1) Der Inhalt ist: 1. Zur Orientirung und Verständigung. 2. Glossen zu einer Festrede von F. Eggers am Geburtstage Schinkels über Zweckmäßigkeit und Schönheit. 3. Der Londoner Verein für kirchliche Kunst. 4. Literarisches. 5. Aphoristisches. 6. Das Hanseatische Haus in Brügge. 7. Die Augsburger Allgem. Zeitung über den Münchener Rathhausbau.

Voraus möglichst begegnet, sowie auf Beschaffung von Mitteln Bedacht genommen werden, um solche abzuwenden. Zum Zwecke der Wiederbelebung des guten Geschmackes und des Interesses für ächte Kunst in allen Classen der Gesellschaft hält der Verein periodische Versammlungen ab, veröffentlicht Notizen und Abhandlungen und unterhält einen möglichst regen Verkehr sowohl der Mitglieder untereinander, als mit anderen Gleichstrebenden im In- und Auslande, insbesondere auch mit ausübenden Architecten. Weit entfernt, die Forschungen und sonstigen Bemühungen auf den Kreis der Mitglieder oder auf die sogenannte gelehrte Welt zu beschränken und bloß der Kunst- oder Geschichtsliebhaberei Vorschub leisten zu wollen, richtet der Verein im Gegentheil sein Bestreben vorzugsweise dahin, die Augen des großen Publikums für das wahrhaft Schöne und dessen Gesetze zu öffnen, die künstlerischen Anlagen und Instincte zu wecken und allerwärts, gerufen oder ungerufen, mit Rath und That beizuspringen, wo irgend ein Kunstinteresse bedroht erscheint, oder positiv gefördert werden kann. „Lebendige Früchte sollen erzielt, die Kunst zu Jedermanns Sache gemacht werden.“ Und dieser Verein hat die großartigsten Resultate errungen, er ist, wie Reichensperger des Näheren begründet, ein Haupthebel geworden zur Herbeiführung des allgemeinen Umschwungs in der künstlerischen Tendenz des englischen Volkes.

Ueber diesen Umschwung sagt der Verfasser: „Alle Berichte, die mir zu Augen oder zu Gehör gekommen, stimmen darin überein, daß der Aufschwung, welchen England in Betreff der Pflege der monumentalen Kunst, ganz insbesondere aber der Kunst-Industrie, seit der Zeit der ersten Weltausstellung genommen habe, ein wahrhaft überraschender sei; über Frankreich ging sogar ein förmlicher Allarmruf hin, der eine baldige Ueberflügelung in letzterer Beziehung in Aussicht stellte, falls nicht die äußersten Anstrengungen gemacht würden. Die große Thatsache, welche man vor allem anderwärts constatirte, war die reelle, entschiedene Einführung der

Kunst in die Industrie, das Aufleben des Kunsthandwerkes, die Verschmelzung der Aesthetik mit dem Merkantilismus, und nebenher ging noch die allgemeine Wahrnehmung, daß das englische Volk, welches bis unlängst nur noch Sinn für Tüchtigkeit und Solidität seiner Hervorbringungen kundgegeben hatte, einen immer reger und intensiver werdenden Sinn für die Schönheit der formalen Erscheinung an den Tag lege, mit Einem Wort: die Wechseldurchdringung des Lebens und der Kunst ist, falls nicht alle Anzeichen täuschen, in England auf dem besten Wege eine vollendete Thatsache zu werden." (S. 214.) Der Verfasser macht hiervon an einer anderen Stelle persönliche und sachliche Nutzanwendungen, dort wo er sich S. 10 über das ihm schuldgegebene „Verdammen" des Industrialismus ausspricht. „Ja wohl," sagt er, „ich verdamme den Industrialismus, insofern derselbe den Menschen zum Sclaven der Maschine macht und keinen höheren Zweck mehr anerkennt, als möglichst Viel zu möglichst billigem Preis zu produciren; ich verdamme denselben auch, insofern er, in das Gebiet der Kunst sich eindrängend, mit seinen überschmierten Guß- oder Backwaaren den unbewachten Sinn der Nichtkenner täuscht, ja selbst unsere Gotteshäuser mit seinem elenden Bettelluxus verunziert und dem tüchtigen, gewissenhaften Künstler oder Handwerker solchergestalt die Concurrenz unmöglich macht." Im Uebrigen aber kann Niemand „sich in höherem Maße als ich an den Eisenbahnen, den Dampfmaschinen und Telegraphen, überhaupt an der Thatsache erfreuen, daß die Maschine immer mehr es den Menschen ermöglicht, seine Herrschaft über die unbelebte Natur geltend zu machen und auszudehnen. Mehr als sonderbar klingt es aber, wenn die Gegner der christlichen Kunst immer so thun, als ob der Aufschwung unserer Industrie und die Eroberungen der Maschine vorzugsweise ihr Werk sei. Meines Wissens haben die Herren Springer, Lübke, v. Lützow, Meyer ebenso wenig die Dampfmaschine erfunden oder den Riesenkabel in

den atlantischen Ocean versenkt, als ich solches mir nachrühmen kann; das ewige Pauken der Antigothiker auf diese modernen Errungenschaften ist daher ebenso wie die Protectormiene, welche sie denselben gegenüber annehmen, mindestens in hohem Grade geschmacklos. Die Herren thäten besser daran, sich zu vergegenwärtigen, daß nirgendwo anders die Industrie einen gewaltigeren Aufschwung nimmt, als gerade in demjenigen Lande, in welchem die mittelalterliche Kunst am höchsten geachtet und am meisten, wie am besten geübt wird — als in England nämlich, und daß kein Volk die Sudelköchereien unserer Renaissancisten und ihr hohles Phrasenthum von „„modernem Zeitbewußtsein, höherem Geistesleben, überwundenem christlichen Standpunkt““ u. s. w. gründlicher verachtet, als gerade die Engländer.“

In Betreff des deutschnationalen Baustyls setzt Reichensperger in einer Besprechung des vortrefflichen Werks von A. Essenwein: „Die mittelalterlichen Kunstdenkmale der Stadt Krakau“ auseinander, wie dumm das Gerede sei, daß der gothische Styl nur zu deutschem, und zwar altdeutschem Wesen passe, das heutige Weltbürgerthum ihm daher den Rücken zukehren müsse. „In der That und Wahrheit hatte die Gothik bereits allerwärts im christlichen Abendlande sich eingebürgert, als der antikisirende Mischmasch von Schulpedanten und neuerungssüchtigen Fortschrittlern, welchen das Christenthum zu enge geworden war, oder die das Germanenthum haßten, erst an den Höfen nach Willkürherrschaft strebender, und darum schon dem germanischen Grundwesen feindlicher Fürsten Aufnahme fand und von dort aus als neueste Mode, nach und nach in alle Schichten der Gesellschaft eindrang. Wohin uns diese Modesucht endlich geführt hat, wird schon ein Vergleich der von Essenwein beschriebenen Werke mit unseren modernen Erzeugnissen auf dem Kunstgebiete mehr als zur Genüge darthun. Dort überall tiefe Gesetzmäßigkeit, solide Pracht oder doch vollkommene Beherrschung des Stoffes; hier hingegen allerwärts umhertappende Willkür, hohler Schein,

Unvertrautheit mit den Materialien und den stylistischen Erfordernissen, nirgendwo eigentliche Meisterschaft — eine wahrhaft babylonsche Sprachverwirrung" (S. 35.).

Diese „Sprachverwirrung" verdanken wir der Renaissance und ihrem Cultus, der auch in Deutschland überall um sich griff. Es ist ein Erfahrungssatz der Weltgeschichte, daß ein Volk seine schöpferische Kraft verliert, sobald es von seiner Geschichte, seinen Traditionen abfällt (vergl. S. 46.). Seitdem die Italiener ihren Dante, die Spanier ihren Calderon, die Deutschen ihre Dombaumeister zu ignoriren anfingen, ging es mit ihrer Kunst zu Ende. Mit Recht verwundert sich Reichensperger, daß die blinde Voreingenommenheit gegen das Mittelalter die Leute sogar in Deutschland bis zum Renaissance-Cultus treiben konnte. „Für die romanischen Völker," sagt er S. 58 (in dem Abschnitt: „Aphoristisches," worin viele wahrhaft goldene Worte), „liegt dafür noch mancher, wenigstens plausibler Grund vor, wie aber ein von seiner Nationalität nicht gänzlich abgefallener Deutscher gedachtem Cultus sich ergeben kann, erscheint geradezu unbegreiflich. Datirt doch der Cäsarismus, der fast alle germanischen Ordnungen aus den Angeln gehoben hat, das falsche Gottesgnadenthum (bei den Fürsten), welches sich über jedes Gesetz erhaben dünkt (nach dem Grundsatz des heidnischen Imperatorenthums: princeps legibus solutus est; quod principi placuit legis habet vigorem), die Staatsomnipotenz mit ihrem Gefolge, dem Bureaukratenthum und der Polizeiherrschaft aus jener Zeit, welche in einem Machiavelli den prägnantesten Ausdruck findet[2]). Nicht bloß unsere vater-

2) Aber, lieber Herr Reichensperger, dieser Machiavelli ist ja eben auch jetzt wieder der angebetene Götze der Zeit, der Götze des „modernen Zeitbewußtseins." Nachdem über ihn schon so gar Vieles und Verschiedenartiges geschrieben worden und nachdem noch im vorigen Jahre ein bekannter norddeutscher Preßlakay den Florentiner Diplomaten den „ruhmreichen Bismarck" seines Zeitalters nannte, hat es

ländische Kunst, sondern auch unsere Sprache, unsere Sitte, unser Recht mußten nach und nach den über Frankreich zu

---

nun die Historische Zeitschrift des Herrn Prof. von Sybel (Zehnter Jahrgang, 1868. Heft 1. S. 2—23.) glücklich herausgebracht, daß er vielmehr ein heil. Augustinus seines Jahrhunderts gewesen. Da kann man lesen: „In der ganzen Geschichte gibt es keine Situation, mit der sich diejenige Macchiavelli's besser vergleichen ließe, als es die Stellung ist, die der Kirchenvater Augustin einnimmt. Beide Männer, an der Grenze einer sinkenden Welt, bahnen den Gedanken an, der die nächste Aera beherrschen soll, aber ebenso sehr bieten Beide mit dem Ueberschuß ihres Geistes und ihrer Gemüthstiefe (bei Macchiavelli!) über die Logik des Gedankens hinaus, der sie dienen müssen, über die Jahrhunderte hinüber der übernächsten Aera, Augustin dem Protestantismus, Macchiavelli der Democratie die Hand." Der Verfasser dieser nagelneuen Gedanken, ein beliebiger Herr Emil Feuerlein, der unseres Wissens zum ersten Mal in der Zeitschrift des Bonner Geschichtsflitterers (wir ziehen dieses Epitheton dem stereotyp gewordenen „Geschichtsbaumeister" deßhalb vor, weil letzteres viel zu ehrend ist) dem wissenschaftlichen deutschen Publicum seine Visitenkarte präsentirt, hat sich in die Mission Macchiavelli's der Art „versetzt", daß er der Meinung ist, er selbst webe mit an der „Gottheit lebendigem Kleid." Macchiavelli's „Fürst" hat den Verfasser „ebenso ästhetisch angeregt", als die Dramen Shakesspeares ihn anregten! „Das hohe dramatische Interesse des Buches liegt in dem mühesamen Sichhervorringen des übergreifenden Herrscherzweckes aus dem anarchischen Gähren des Mittelalters heraus, welches der Gegenstand seiner Darstellung ist. Auf der Grenzscheide zweier Zeiten arbeitet sich aus der allgemeinen Fäulniß und Verwesung das Fürstenthum, diese reine Beziehung des Bewußtseins zu sich selbst, diese abstracteste aller Selbstheiten heraus...." „Wenn wir das Verdienst Macchiavelli's in der Culturgeschichte kurz bezeichnen wollen, so bestand dasselbe darin, daß er 1) den Selbstzweck des Staates, 2) seine Selbstheit, 3) die Einheit in dem Zwecke des Gemeinlebens aufgefunden hat." „Der Staat ist auf keine Weise ein Mittel, sondern überall Zweck für sich, Selbstzweck." „Dem Staatszweck hat sich Alles unterzuordnen; gegen ihn sinkt Alles, auch die Religion, auch das Sittengesetz zu einem Mittel, über das frei verfügt werden kann, herunter." Man sieht, es geht doch Nichts über einen ächt gothaischen Historiker, der mitten im „modernen

uns herüberkommenden Einflüssen erliegen; selbst das Verständniß für das altgermanische Wesen und die in demselben wurzelnde politische Freiheit ging verloren; fast in Allem und Jedem wurden wir endlich die Affen der Franzosen. Daß England sich verhältnißmäßig so gesund erhalten hat, rührt zumeist daher, weil die frische Seeluft dem Miasma der Renaissance dort größeren Widerstand leistete, wie denn auch überhaupt der Sachsenstamm seiner Natur nach jenem Wälschthum am antipathischsten ist" (S. 58.).

Aber wie schädlich auch die Einwirkungen der Renaissance auf die Kunst sich erwiesen, so gibt es doch noch einen gefährlicheren Feind der deutsch-nationalen Kunst, der ächten

---

Zeitbewußtsein" steht und die Alfanzereien der christlichen Moral überwunden hat. Bei uns gehören diese Historiker noch zu den Helden des Tages, dagegen fängt man in England an — auf welche erfreuliche Erscheinung wir hier beiläufig verweisen wollen — die Männer nach ihrem wahren Werthe zu beurtheilen: So brachte die trefflich redigirte Saturday Review neulich eine ausführliche Besprechung der Römischen Geschichte des Alles gothaisirenden Theodor Mommsen, worin bewiesen wird, daß Mommsen in der Beurtheilung der Thatsachen wie mit sittlicher Blindheit geschlagen sei. „Es heißt nicht zu viel sagen," entwickelt der Recensent, „daß Mommsen keinen Begriff von Recht oder Unrecht hat." Fast jede Seite des Buches zeige die schamlose Vergötterung der bloßen Macht, des Rechts des bloßen Erfolgs, der „Logik der Thatsachen." „Mommsen kann nicht verstehen, daß ein kleiner Staat irgend ein Recht gegenüber einem größeren haben oder ein Patriot in einem solchen Staate etwas anderes als ein Thor sein könne." Darum wurde auch von Mommsen und seiner „Fortschrittspartei" im Jahre 1866 die „Errungenschaften" des blutigen deutschen Bürgerkrieges als „erhabene Erfolge," gleichsam als eine Fortsetzung des Luther'schen „Befreiungswerkes" gefeiert und beklatscht. Die englische Zeitschrift warnt die Jugendlehrer, Mommsen's Geschichte in die Hände der Studirenden zu bringen. „Ein Buch," sagt sie, „welches gegen alle Rücksichten auf Recht und Unrecht vollkommen gleichgültig ist, scheint uns, wenn es in die Hände Derer gelegt wird, die noch zu lernen haben, durch und durch gefährlich und irreleitend zu sein."

Gothik, und dieser Feind ist die Pfuschgothik, der Affe der ächten. „Da ein rite durchexaminirter Architect," heißt es ironisch S. 56., „für Alles patentisirt und sonach von Rechtswegen befähigt ist, so baut er auf Bestellung natürlich auch gothisch, und es treten alsdann Ungeheuerlichkeiten an's Licht, bei deren Anblick die mittelalterlichen Meister, trotz ihrer robusten Constitutionen, Krämpfe bekommen haben würden: Fialen, d. h. Pfeilerauslaufungen, ohne daß ein Pfeiler, Wimberge, d. h. Bogenbekrönungen, ohne daß ein Bogen vorhanden ist, Fenster-Pfosten und — Gliederungen an Thüren und Stühlen, Brustwehren, die nur bis an die Waden reichen, Zinnen, die zurück- statt heraustreten, Spitzbogen ohne correspondirende Wölbungen, wurstartige Pfeiler" u. s. w. Lauter Absurditäten, die sofort darthun, daß ihre Schöpfer weder von dem Organismus, noch von der Technik des gothischen Baustyles auch nur eine Idee hatten. „In besonders eclatanter Weise tritt die Pfuscherei hervor, wenn es sich um Vorkragungen und um Uebergänge aus einer Grundform in eine andere, sowie um das Verhältniß der Glieder zu den Massen handelt." Beim Anblick solcher „Bildungen" sehnt man sich mit dem Verfasser nach den normalen Casernenbauten zurück, welche nichts weiter darbieten als eine angestrichene Wand mit einer beliebigen Anzahl viereckiger Löcher, und man wünscht, daß die „akademischen Classicisten" lieber fortfahren möchten, mit solchen „einfach-edeln" Fensterkasten die Welt zu beschenken „und nach wie vor die gothische Bewegung vornehm zu ignoriren, als die Bildungen einer Zeit zu karrikiren, welcher nichts mehr widerstreitet, als die principlose Geschmacksmengerei." Die Geschmacksmengerei, der gefrorne Charivari, bezeichnet das Ende aller Kunst.

Und nun zum Schluß unserer Anzeige der trefflichen Schrift, die wir dringend zur Lectüre und zum Studium empfehlen, noch einige allgemeine Sätze aus derselben, die zum Nachdenken auffordern:

„Die Kunst ist die Wahrheit, geschaut durch das Prisma der Phantasie.“

„Die ethische Bedeutung der ächten Kunst fällt nicht minder in's Gewicht, als die ästhetische; die Kunst ist nicht bloß ein Volksbildungs-, sondern auch ein Volkserziehungsmittel.“

„Es ist die Mission der Kirche, alle unter den Völkern vertheilte Wahrheit sich anzueignen, sowie den Abglanz derselben, das Schöne, zu pflegen und zu heiligen. Deßhalb hat sie denn auch von Anbeginn an einen Bund mit den Künsten geschlossen, nicht um sie zu unterjochen, sondern um ihnen als Centrum zu dienen, nach welchem hin sie zu graviren haben, falls sie nicht bloß als flüchtige Meteore glänzen und verschwinden wollen.“

„Das semper sursum! . , . ist eine Mahnung, welche namentlich die Künstler sich zu Herzen nehmen sollten. Je nachdem die Kunst als ein Kind des materiellen Bedürfnisses oder aber des Ideals betrachtet wird, je nachdem in ihren Schöpfungen die auf- oder die niedersteigende Tendenz vorwaltet, gedeiht und blüht, oder verfällt sie. Mit der materialistischen Anschauungsweise, welche die Weltgeschichte wie ein Torflager durch ein bloßes Spiel der Naturkräfte sich bilden läßt, kann das ästhetisch Schöne auf die Dauer unmöglich bestehen. Der Thau, von welchem es sich nähren muß, fällt von Oben, nicht von Unten.“

Den Historikern gilt die Weisung S. 52.: „Es gibt keine Periode in der Geschichte, die nicht in irgend einem Monumente symbolisirt ist. Ueberhaupt erscheint es kaum begreiflich, daß die Historiker vom Fach durchweg das Kunststudium so sehr vernachlässigen. So lange das nicht anders wird, gehört eine richtige, alles Wesentliche umfassende Geschichtsanschauung zu den frommen Wünschen; und wird das bloß aus Manuscripten und Büchern Geschöpfte nur Stückwerk bleiben.“ Wie bequem würden die gothaischen

Historiker, die in moderner Gesinnung alles Hohe in's Ordinaire herabziehen, in ihrer neuerdings wieder zu Mode gewordenen Darstellung des Mittelalters als einer Zeit der Barbarei hantiren können, wenn nicht die Werke der bildenden Künste aus jenen Jahrhunderten vorhanden wären, die vom geraden Gegentheil Zeugniß ablegen.

VIII.

Zur Zeitgeschichte.

I.

Zwei Documente von höchster Wichtigkeit stehen an der Spitze des gegenwärtigen Heftes: die Allocution über Oesterreich — und die Indictionsbulle des allgemeinen Concils.

Niemand, der die von Pius IX. bei allen Anlässen und zuletzt so feierlich in der Encyclika und dem Syllabus vom 8. December 1864 verkündeten Wahrheiten erfaßt hat, konnte in der Sache eine andere Aeußerung über die neuesten Vorgänge in Oesterreich erwarten. Oesterreich war, aller Gebrechen und Fehlgriffe ungeachtet, dem Princip nach stets ein christlicher, und zwar ein katholischer Staat. Als solcher hat es das Concordat abgeschlossen. Der Kaiser, der dasselbe als Haupt des Reiches mit dem Oberhaupte der Kirche vereinbarte, erkannte darin die Kirche an als Das, was sie ist, als die Kirche Christi, und gewährte der katholischen Religion, dem katholischen Clerus, der katholischen Familie, der katholischen Schule jene Stellung und jenen Schutz, worauf sie nach göttlichem und historischem Rechte den legitimsten Anspruch besitzen. Dasselbe katholische Oesterreich hat aber auch den schismatischen Griechen, den Protestanten und Juden volle Freiheit ihrer Religion gewährt. Die Kirche hat hiegegen nie einen Einwand erhoben. Wenn aber die dermalige Regierung Oesterreichs, d. h. das Ministerium mit den Kammern, im Widerspruch mit der persönlichen Gesinnung des Kaisers, auf den Standpunkt des modernen religionslosen Staates sich stellt und eine schrankenlose Freiheit des Unglaubens und des Sectenwesens,

die Civilehe, die Trennung der Schule von der Kirche, unter einseitiger Aufhebung der entgegenstehenden Bestimmungen des Concordates und mithin den principiellen Bruch desselben durch die neueste Gesetzgebung proclamirt: so mußte das nothwendig die allerentschiedenste Mißbilligung des heiligen Stuhles hervorrufen. Daß der heilige Vater dieselbe in so ernster und scharfer Form in seiner Allocution ausgesprochen, ist nur ein neuer Beweis, daß sein apostolischer Muth keine menschlichen Rücksichten kennt, aber auch davon, wie tief seine Seele von Schmerz und Unmuth ergriffen ist bei dem Anblick Dessen, was in Oesterreich sich zuträgt.

Die österreichische Regierung, und der gesammte Liberalismus mit ihr, hat sich besonders darüber empört, daß der Papst es gewagt habe, nicht etwa bloß zu klagen über die österreichische Gesetzgebung oder dagegen zu protestiren, sondern dieselbe, so weit sie die Rechte der Kirche verletzt, zu verwerfen, mit all' ihren Folgen ungiltig zu erklären und deren Urheber und Alle, die ihr zustimmten und zu ihrer Ausführung mitwirkten, an die kirchlichen Censuren zu mahnen: das seien Eingriffe in die inneren Angelegenheiten und die Gesetzgebung des Staates. Allein sollte und konnte etwa der Papst den Bruch des zu Recht bestehenden Concordates, und was weit mehr noch ist, die Umstoßung des tausendjährigen Rechtes der Kirche in Oesterreich und des gesammten österreichischen katholischen Volkes für rechtmäßig und rechtsgiltig erklären? Sollte er dadurch jenes vom apostolischen Stuhle so feierlich verworfene Princip anerkennen, daß Alles und das allein Recht und zu Recht bestehend sei, was die jeweilig herrschende politische Gewalt, wenn auch mit Ueberschreitung ihrer Competenz, wenn auch mit Verletzung wohlerworbener Rechte, wenn auch mit Umstürzung des göttlichen und natürlichen Gesetzes beschließt? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sofort einzusehen, daß der Papst im Wesentlichen nicht anders handeln und reden konnte, als er gethan hat. Freilich wird es noch lange Zeit dauern, bis

die moderne gebildete Welt das erkennen wird; allein endlich wird dennoch die Wahrheit durchdringen, freilich, wie immer, nur auf dem Wege des Martyriums.

Uebrigens haben die Mächtigen der Welt und hat namentlich der österreichische Staat nicht zu fürchten, daß die katholische Kirche, weil sie Recht Recht und Unrecht Unrecht nennt, Rebellion mache, oder daß die Katholiken es im Mindesten an dem schuldigen Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit und gegen die Staatsgesetze in allen erlaubten Dingen werden fehlen lassen. Wer deßfalls noch die geringste Besorgniß hegen sollte, brauchte nur die jüngsten Hirtenbriefe der vom heiligen Vater wegen ihrer Haltung so sehr belobten österreichischen Bischöfe über die neueste Ehe- und Schul-Gesetzgebung, namentlich die Hirtenbriefe des Hochwürdigsten Bischofs von Linz, bekanntlich eines der größten Canonisten unserer Zeit, vom 28. Mai 1868, des Hochw. Fürstbischofs von Seckau (vom 11. Juni 1868) und den jüngsten ausführlichen und die neuere Kirchengeschichte Oesterreichs beleuchtenden Hirtenbrief Sr. Em. des Cardinals und Erzbischofs von Wien (19. Juni 1868) mit Aufmerksamkeit lesen. So entschieden die erleuchteten und muthvollen Prälaten den Geist, der jetzt in religiösen Dingen in Oesterreich dominirt, verurtheilen und das Unrecht dieser neuesten confessionellen Gesetzgebung aussprechen, ebenso entschieden ermahnen und befehlen sie auch, selbst dieser Gesetzgebung in so weit Folge zu leisten, als es ohne Verletzung von Gewissenspflichten geschehen kann. Auf Beispiele von Widersetzlichkeit gegen die Staatsgewalt Seitens der Bischöfe und Priester und Seitens der gläubigen Katholiken werden also die Feinde der Kirche vergeblich warten; ebenso vergeblich wird man aber auch darauf harren, daß die Kirche und ihre Diener und Kinder jemals dem Götzen des modernen Staatsabsolutismus das Knie beugen und auch nur das kleinste Körnchen Weihrauch auf seinen Altar streuen werden; sie werden vielmehr nicht aufhören, der Wahrheit Zeugniß zu geben und standhaft auch in harten Stürmen

auszuharren, bis auch dieser Götze, wie schon so viele andere vor ihm, in Staub zerfallen ist.

II.

Im gegenwärtigen Augenblicke, wo in Wien und Oesterreich ein irregeleitetes Volk sich auf's Neue, wie in der ewig schmachvollen Revolution von 1848, zu antikirchlichen und irreligiösen Demonstrationen gebrauchen läßt und wir vielleicht noch Skandale der traurigsten Art erleben werden, wo die Kammern, die Beamtenwelt, die höhere Gesellschaft, die städtische Bourgeoisie vielfach ein so betrübendes Schauspiel darbietet, dürfte es zeitgemäß sein, an ein altes Wort Jarke's zu erinnern, der Wien und Oesterreich so genau kannte, so sehr liebte und an Scharfblick fast alle seine Zeitgenossen übertraf.

„Vor noch nicht zwanzig Jahren," sagt er, wohl von einem eigenen Erlebniß, in seinem bald nach der Wiener Revolution von 1848 geschriebenen merkwürdigen Schreiben an den nordamerikanischen Consul Schwarz[1]), „kam ein norddeutscher Katholik, tief empört über mancherlei heimliche Vergewaltigungen, welche die Kirche in seiner Heimath zu erdulden hatte, zum ersten Male in seinem Leben nach Wien. Es war in jener windstillen Zeit, wo Oesterreich noch in voller Sicherheit und ungetrübter Heiterkeit, unter der väterlichen Zucht des Kaisers Franz, sich seines Lebens freuen konnte.

„Mein Freund speiste bei einem Banquier, an den er

1) Das Schreiben steht unter dem Titel: „Staat und Kirche in Oesterreich vor, während und nach der Revolution von 1848" in Jarke's letztem Werke: Principienfragen, Politische Briefe an einen deutschen Edelmann nebst gesammelten Schriften. Paderborn bei Schöningh 1854 — ein Buch, das viele gelehrte Bücher und in politischen Dingen viele Jahrgänge unserer renomirtesten Zeitungen aufwiegt — und doch so wenig gelesen und studirt wird.

empfohlen war. Sein Tischnachbar, ein junger lebhafter Mann und geborener Wiener, sprach nicht ohne Geist und Urtheil über verschiedene Gegenstände von commerciellem und national-ökonomischem Interesse. — Aus Brasilien sprang das Gespräch bald nach Europa herüber, drehte sich um Pauperismus und das, was man heute sociale Politik nennt, und senkte sich nach und nach in Tiefe des Gegenstandes. Plötzlich stellte der Wiener folgenden Satz auf: Die ganze Schuld liegt am Christenthum. Dieses hat sich überlebt, und seine Zeit ist vorüber; wir brauchen eine neue zeitgemäße Religion. „Mir wurde bei diesen Worten," sagte mein norddeutscher Gewährsmann, „etwa so, wie dem Herrn von Cazotte zu Muthe gewesen sein mag, als er an der Tafel des Herzogs von Grammont den Anwesenden jene berühmte, so oft erzählte visionäre Nativität stellte[2]). Nicht gerade, daß ich angefangen hätte zu prophezeien, aber es eröffnete sich mir ein Blick in gewisse innere Zustände Oesterreichs, aus denen es mich wie Modergeruch und Kellerluft anwehte. — Und dennoch ruhte auf dem Erzhause die einzige irdische Hoffnung der Katholiken in Deutschland. Erst langsam konnte ich so viel Fassung erringen, meinen Nachbar zu fragen: ob, was er eben geäußert, bloß seine Privatmeinung sei, oder ob man in Oesterreich allgemein so denke?" „Zum mindesten neun Zehntel aller Gebildeten in Wien, so lautete die Antwort, sind der Ueberzeugung, die ich eben kundgab. Ich wundere mich, daß Sie, ein Norddeutscher, ein gebildeter Mann, in Ihren religiösen Begriffen noch so weit hinter den Anforderungen des Zeitgeistes zurückstehen, daß Ihnen jene Aeußerung anstößig scheinen kann. Oder sollte vielleicht Ihr Bedenken nur aus staatskluger Vorsicht stammen? Seien Sie unbesorgt; die Aufklärung ist bereits bei uns Gemeingut: es

---

2) Er sagte eine geraume Zeit vor der französischen Revolution den Anwesenden voraus, daß sie, wie deßgleichen die königliche Familie, auf dem Blutgerüste sterben würden.

bedarf keiner Zurückhaltung mehr.“ „Nun dann, fuhr ich heraus, dann ist Oesterreich trotz Censur und Polizei, trotz Plazet und Studienhofcommission von einem Verderben bedroht, wogegen weder Heer noch Wall Sie schützen werden. Corruptio optimi pessima. Gerade Sie werden die schlimmste und dümmste Revolution erleben, auf welche je die Sonne geschienen hat. Mein Nachbar lächelte: „Wie wäre das möglich?“ Ich faßte mich, und bald sprachen wir, als gesittete Leute, von anderen Dingen. Aber als ich nach vielen Jahren die Schilderung der Wiener Schreckenstage in den Zeitungen las, habe ich an jenes Tischgespräch zurückgedacht. Die Moral, die ich mir daraus abzog, eine Moral, welche seit jener Zeit durch vieljährige Erfahrung und Beobachtung nur bestätigt wurde, ist folgende. Das dem Oesterreicher von Gott angewiesene Genre ist das Naive; nur auf dieser Basis entfalten sich seine herrlichen und reichen Naturgaben. Seines kindlichen, des Vertrauens fähigen und bedürftigen Charakters halber bedarf er mehr noch, als Andere, der sittlichen, kirchlichen, politischen Autorität. Dafür ist er aber auch, wenn er mit seinem Gott im Reinen und seinem Kaiser in schlichter Treue ergeben ist, eine unwiderstehlich liebenswürdige Erscheinung. Geht er aber aus diesem Kreise heraus, zerstört er seine herrliche Naturanlage, will er den voltairisirenden Christusleugner, den Religionsspötter, den Revolutionär spielen, so geräth ihm dieses in der Regel unglaublich schlecht. Das Rollenfach ist schon an Andere vergeben. Es ist schwer, Anderen einen Begriff davon zu geben, welch' einen halb ekelhaft widerwärtigen, halb lächerlichen Eindruck ein auf diesem undankbaren Boden sich mühsam bewegender Oesterreicher gerade auf den Norddeutschen macht. Jene freilich, welche seit dem ersten schlesischen Kriege nur auf den Brand im alten Hause Oesterreich warteten, haben auch zu den revolutionären Leistungen leicht begreiflichen Beifall geklatscht, heimlich aber doch die Achseln gezuckt. — Leider hat die uniforme, josephinische Staatserziehung eine große Zahl von

Gebildeten in jene falsche Bahn getrieben. Die vormärzliche Polizei hat aber diese Art von negativer Bildung doch wieder nicht zu ihrer vollen freien Entwickelung, nicht zu jener Reife kommen lassen, die in protestantischen Ländern und in Frankreich so Viele, eben durch den Gegensatz, zurück auf den Pfad der Wahrheit führte. Der Josephinismus hat einerseits zwar den Glauben in seiner Wurzel zerstört, andererseits aber doch wieder die politischen Folgen der Skepsis auf halbem Wege anhalten wollen. Er hat nicht bedacht, daß, wer, wie Herwegh sagt, mit Gott gegrollt, auch den Königen grollen werde. Heute aber zeigt es sich, wie die Verdummung mit der Entchristlichung gleichen Schritt gehalten, und welchen Bankerott an höheren Talenten die naturwidrige officielle Erziehung zum Unglauben[3]) in einem Lande herbeigeführt hat, wo es von Natur wahrlich nicht weniger gute Köpfe und ausgezeichnete Menschen gibt, als sonst irgendwo in Europa. Das josephinische System hat die Nation gleichzeitig auf dem Wege der irreligiösen Aufklärung vorwärts getrieben, und doch wieder die polizeilichen Zügel straff und gewaltsam anziehen und die mit jener Entchristlichung parallel laufende, politische Revolution unmöglich machen wollen. Dieser Widerspruch hatte zu einer Stimmung der Erbitterung gegen Gott und Menschen, gegen Staat und Kirche, gegen Autorität und Ordnung geführt, von der Niemand einen Begriff hat, der die vormärzlichen Zustände nicht aus eigener Beobachtung kennt ...."

III.

So stünde es also in Oesterreich sehr trostlos? Gewiß, es steht sehr trostlos dort, aber nicht um die Kirche und das katholische Volk, sondern um jenes im Sumpfe des Josephi-

3) Zweifle man ja nicht daran, daß auch anderwärts eine ähnliche, wenn auch in weit eleganterem und wissenschaftlicherem Aufputze sich brüstende Erziehung zu gleichem Resultate führen wird.

nismus aufgewachsene, gebildete und officielle Oesterreich, das uns Jarke in einem Exemplare vor Augen führte, das jetzt an der Kirche die Scharte von Sadowa glaubt ausmerzen zu können. Dagegen um die Kirche in Oesterreich, um das seiner ungeheuren Mehrheit nach gläubige und kräftige Volk, das ganz gewiß noch weit bessere Kräfte in sich trägt, als jene Naivität, die Jarke ihm nachrühmt, steht es — das ist unsere innigste Ueberzeugung — ganz hoffnungsreich. Als Clemens August eingekerkert war, erhob sich die Kirche in Preußen aus einem fast nicht minder schlimmen Zustande, als ihn der Josephinismus in Oesterreich zurückgelassen: denn wenn wir auch die Unterschiede nicht verkennen, so glauben wir, daß Vorzüge und Mängel da und dort sich so ziemlich die Wage hielten. Der Episcopat Oesterreichs hat in den Kämpfen der neuesten Zeit eine so entschiedene und muthvolle, eine geistig so überlegene und christlich heldenmüthige Haltung eingenommen, daß wir nicht zweifeln, daß keiner unter den Bischöfen sich nicht freuen würde, auch wie Clemens August für die Kirche zu leiden. Als dieser sein Martyrium litt, wie durch die weltliche Gewalt, so durch die wüthende Verfolgung der „öffentlichen Meinung", fanden sich leider Manche im Clerus, die sich von der weltlichen Gewalt gegen ihren Erzbischof gebrauchen ließen. Der Clerus Oesterreichs hat, so viel uns bekannt ist, in den gegenwärtigen Kämpfen wie Ein Mann zur Kirche und zu den Bischöfen gestanden. Wenn es so bleibt, fürchten wir Nichts, und wäre die Macht und die Erbitterung der Gegner der Kirche dreimal größer, als sie wirklich ist. Der Hochwürdigste Cardinal-Erzbischof führt als ein Zeichen früherer Zustände an, daß, als die Frage der gemischten Ehen die ganze kirchliche Welt bewegte und auch in Oesterreich praktisch war, hier aber die Sache im Stillen geregelt wurde, es keinem österreichischen Bischof gestattet war, über diesen Gegenstand auch nur einen Hirtenbrief an seinen Clerus zu richten: man vergleiche nun damit, mit welchem Freimuth, mit welcher Kraft des Glaubens und

der Wahrheit heute der Episcopat Oesterreichs seine Stimme erhebt[4]) — und man wird zugeben müssen, daß der Fortschritt der kirchlichen Freiheit und des kirchlichen Lebens ein überaus großer ist, nicht kleiner, als der von einem Erzbischof Spiegel zu einem Clemens August gewesen ist. Die Früchte des Kampfes werden in Oesterreich nicht minder gute sein, als sie in Preußen waren. Auch in der Laienwelt sind die Erscheinungen erfreulich genug. Das Volk hat sich überall in seinen großen Massen als treu katholisch erwiesen; edle und hochbegabte Führer sind aufgetreten, und wir haben aus Oesterreich Stimmen und Laute vernommen, wie wir sie früher nie gehört hatten. So wird denn gewiß das männliche und christliche Wort sich bewähren, welches der Cardinal-Erzbischof von Wien am Schlusse seines oben erwähnten Hirtenbriefes ausspricht: „Die neueste Gestaltung der Dinge wird Vielen, sehr Vielen eine schwere Versuchung bereiten, die schwerste den Hunderttausenden in Wien und in den Ortschaften am Linienwall, die der Möglichkeit, dem Gottesdienste beizuwohnen, entbehren, weil sie auch jetzt noch in den Gotteshäusern keinen Raum finden, während täglich die Aufmahnung wider Gott und seine Kirche durch Wort und Bild unter ihnen verbreitet wird. Doch über uns und ihnen waltet der Herr. Wenn wir zu der Herbeiführung solcher Zustände auch nur durch feiges und kurzsichtiges Schweigen mitgewirkt hätten, so würden wir für die Seelen, welche die Prüfung nicht bestehen, verantwortlich sein; da sie aber durch Gottes Zulassung und ohne Schuld hereingebrochen, so dürfen wir mit Vertrauen zum Allmächtigen emporblicken. Es ist nicht unsere, es ist seine Sache, die wir zu führen haben, und wenn dieser Gedanke unser Innerstes durchdringt, so

---

4) Der strebsame und eifrige Buchhändler Sartori in Wien bringt in seinen „Katholischen Stimmen aus Oesterreich" die wichtigsten dieser Kundgebungen. Diese wahrhaft zeitgemäßen Brochüren sind aller Empfehlung würdig.

wird unsere Kraft mit der Größe der Pflichten und der Gefahren wachsen."

IV.

Zu derselben Zeit, wo der Papst in so ergreifender Weise constatirt, daß Oesterreich von den Principien des christlichen Rechts sich losgesagt, dessen kräftigste Stütze es in Mitte Europa's durch Jahrhunderte gewesen ist, beruft derselbe das allgemeine Concil. Als das erste ökumenische Concil nach Nicäa berufen wurde, hatte das Christenthum das heidnische Weltreich überwunden und das Römerreich war christlich, der römische Kaiser der Sohn und Schützer der Kirche geworden. Heute nach mehr als anderthalb tausend Jahren steht das neueste Concil uralten christlichen Völkern und Reichen gegenüber, von denen die einen dem Schisma oder der Häresie verfallen, die anderen katholisch gebliebenen Reiche und Fürsten aber den Principien des modernen rationalistisch-naturalistischen Staates huldigen und zum großen Theile von antichristlichen Parteien beherrscht werden.

Niemals, seit der Zeit der Apostel und Martyrer, war die Kirche so sehr aller weltlichen Stützen beraubt, aber eben darum vielleicht auch niemals innerlich so frei, so losgelöst von allem Irdischen und Weltlichen, wohl niemals so reich und stark an innerer übernatürlicher Kraft, als in diesem großen und furchtbaren Wendepunkte der Weltgeschichte. Das wird, so hoffen wir zuversichtlich, auf dem allgemeinen Concil vor der ganzen Welt offenbar werden — da wird es sich zeigen, zu welch wunderbarer Kraft und Einheit die Kirche Gottes in der Armuth, in den Stürmen und Verfolgungen unseres Jahrhunderts herangereift ist. Welch' eine Versammlung wird dieses werden! Der Oberhirt, der das Concil versammelt, ist Pius IX., dessen ganzes Pontificat eine große Passion, der aber selbst in dieser Schule des Kreuzes zu einem Wunder der Welt geworden ist durch die Kraft seines Glaubens und die Innigkeit seiner Liebe, womit

er die ganze Welt umfaßt, und durch das Vertrauen und die Liebe, womit die ganze Kirche an ihm hängt. Er versammelt um sich einen Episcopat, wie ihn keines der vergangenen Jahrhunderte gesehen, einen Senat von Männern, denen die Welt nichts Aehnliches zur Seite stellen kann. Wie auf dem Concil von Nicäa viele der Väter noch die Narben des Martyriums aus den Zeiten der Verfolgung an sich trugen, so kommen auch heute fast alle diese Bischöfe der alten und der neuen Welt aus den größten Kämpfen und Arbeiten; in Allem geprüft und versucht, kundig ihrer Zeit, ihrer Schäden wie ihrer Vorzüge, geläutert und gestählt durch alle Feuerproben der Prüfungen, gehoben und erleuchtet durch die gewaltigsten Lebenserfahrungen, festgestellt und bewährt im Glauben, daß nur in Christus und seiner Kirche Heil zu finden. Die höchste, reinste Blüthe des christlichen Geistes aus allen Völkern und Nationen der Erde wird sich um den heiligen Vater vereinigen, um unter dem Alles beherrschenden Einflusse des heiligen Geistes in diesem furchtbar großen Augenblicke der Geschichte der Menschheit zu berathen und auszusprechen, was der Welt zum Heile dient. Einfach, schlicht und klar wird die Kirche den Irrthümern der Welt die ewige Wahrheit Christi entgegensetzen, und mit der Weisheit und Liebe des guten Hirten wird sie die Kinder der Kirche belehren, wie sie in der neuen Zeit diese Wahrheiten in's Leben einzuführen haben. Inzwischen wird die ganze Christenheit ohne Unterlaß zu Gott flehen. Dieses ist offenbar das Erste und Nothwendigste. Da nun wirklich das allgemeine Concil berufen und erfüllt ist, was alle unsere Hoffnungen überstieg, ist es an der Zeit, dieses Jahr, das dem Concile vorhergeht, in der ganzen Christenheit zu den eifrigsten und inständigsten Gebeten zu benutzen und so alle Christenherzen, während die Väter der Kirche zu dem großen Werke der allgemeinen Kirchenversammlung sich vorbereiten, zu Einem ununterbrochenen Opfer des Gebetes zu vereinigen, um die höchste Fülle der Gnade und der Hilfe für diese

Versammlung herabzurufen, deren Aufgabe menschliche Kraft und Weisheit weit übersteigt und von deren Erfolg die Rettung Aller abhängt. Der heilige Geist, der die Väter des Concils erleuchten wird, daß sie die rettende, welterneuernde Wahrheit recht verkünden und aussprechen, er allein kann auch die Herzen der Völker dem Worte dieser Wahrheit eröffnen und durch seinen starken und milden Einfluß das, was unversöhnlich scheint, versöhnen, und was unlösbar und unentwirrbar scheint, lösen und entwirren, was unheilbar scheint, heilen.

IX.

Literatur.

Geschichte der Stadt Rom von Alfred v. Reumont. Erster Band: Von der Gründung der Stadt bis zum Ende des Westreichs. Zweiter Band: Von der Herrschaft germanischer Völker bis zum Ende des großen Schisma. Berlin 1867. Verlag der Königl. Geheim. Ober-Hofbuchdruckerei (R. von Decker.).

Die Geschichte Roms ist die Geschichte der Welt, die Geschichte der Kirche, die Geschichte der Cultur: denn Rom ist vor wie nach Christus das Centrum der Geschichte der Menschheit. Dem entsprechend ist auch die Stadt Rom das große auf Erden einzig dastehende Denkmal aller Geschichte, von der Geschichte selbst errichtet. Wenn es daher gelänge, klar, wahr und anschaulich zu erzählen, wie dieses Rom in der Geschichte geworden ist; wenn ein Buch die Geschichte dieser Stadt in ihrem Zusammenhange mit der Welt- und Kirchen-Geschichte erzählte und zugleich uns in den Ruinen, den Denkmäler, den Bauten, ja selbst in der Natur Roms

und seiner Umgegend die Spuren dieser Geschichte aufzeigte, die Denkmäler durch die Geschichte und die Geschichte durch die Denkmäler beleuchtete: so wäre dieses ganz gewiß das interessanteste und lehrreichste Buch, und müßte zumal in der Gegenwart die allgemeinste Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, wo Auge und Herz der Menschheit mehr als je nach Rom gerichtet ist. Nicht wenige Versuche wurden in neuerer Zeit gemacht, um dieser großen Aufgabe zu genügen; wenn wir aber Alles in Allem erwägen, so besitzt die Literatur bis jetzt wohl kein Werk, das im Großen und Ganzen seine Aufgabe in solchem Umfange gelöst hat, als das seit Jahren erwartete Werk Reumont's, das nun in seinen beiden ersten Bänden vorliegt und, wie wir zuverlässig vernehmen, seiner Vollendung rasch entgegengeht. Vieles vereinigte sich in dem Verfasser, was ihn zur Lösung seiner Aufgabe in ungewöhnlicher Weise befähigte. Er ist nicht nur ein hochbegabter und mit einer feinen und geschmackvollen Darstellungsgabe ausgerüsteter Schriftsteller, ein gründlicher Kenner und Erforscher der Geschichte, ein noch genauerer Kenner der Literatur und der Kunst und Italiens und Roms insbesondere, sondern er hat auch in der allergünstigsten Stellung einen großen Theil seines Lebens in Italien zugebracht, ist dort, wie kaum ein Anderer, zu Hause, hat seinen Gegenstand mit unermüdlichem Fleiße und seltener Liebe studirt, Alles, was zu sehen war, selbst gesehen, was zu lesen war, selbst gelesen, und was unmittelbar aus dem Leben und lebendiger und persönlicher Belehrung zu schöpfen war, reichlich geschöpft. Dazu kommt, daß der Verfasser, wie sein Buch beweist, ein gläubiger Christ, ein der Kirche mit Liebe ergebener Katholik ist. Dadurch wird seine historische Wahrheitsliebe und sein unbefangenes Urtheil nicht im mindesten beeinträchtigt, wohl aber ist in ihm gerade dadurch die unerläßlichste Voraussetzung erfüllt, ohne welche die Geschichte Roms nicht verstanden und deßhalb auch nicht geschrieben werden kann. Wahrlich nicht der Geschichtschreiber, der auf dem Boden des katholi-

schen Glaubens steht, ist in der Darstellung der Geschichte Roms durch irgend welche Hemmnisse richtiger historischer Auffassung beengt und befangen, wohl aber ist es unmöglich, daß nicht ein Geist, der außerhalb der Kirche und ihres Glaubens, oder gar auf einem ihr feindlichen Standpunkte steht, und wäre er auch sonst noch so begabt, in der Auffassung der Geschichte Roms manchfachen und wesentlichen Irrthümern und falschen Anschauungen verfalle.

Der Verfasser hat ein offenes Auge und ein großes Wohlwollen für alles menschlich Gute und Schöne, auch im heidnischen Rom; er hat einen nicht minder klaren Blick und ein freies und scharfes Urtheil für die Schattenseiten Roms und seiner Geschichte; ja weit entfernt, die Geschichte Roms und die Geschichte der Päpste zu glorificiren, hat er, wie uns scheint, da und dort manche Schatten schwärzer, als recht war, aufgetragen, und ein allzu ungünstiges Urtheil gefällt — allein in großen und entscheidenden Fragen, wie z. B. in den großen mittelalterlichen Kämpfen der Kirche, wird er dieser und dem Papstthume gerecht und widerlegt durch seine ruhige objective Darstellung die im Schwange gehenden Geschichtslügen und Vorurtheile. Das größte Gewicht aber legen wir auf die überall klar hervortretende Ueberzeugung, daß Christus der Sohn Gottes, die katholische Kirche die Kirche Christi, das Papstthum eine göttliche Institution ist. Seine Darstellungen über den Ursprung des Christenthums, die Urgeschichte der Kirche in Rom, die Begründung des Papstthums können darüber keinen Zweifel übrig lassen. Wenn daher Bd. II. S. 37 die allerdings sehr mißverständliche Phrase vorkommt, das Heidenthum (es ist von seinen Aeußerungen noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Rede) habe sich namentlich in Rom in Ansichten und Gebräuchen fortgepflanzt und nur zu lange schädlichsten Einfluß geübt mit seiner Entstellung des innersten Wesens der christlichen Lehre „— so kann dieß doch ganz gewiß im Munde des Verfassers nicht von einer Entstellung oder Verdunkelung

der wahren Lehre und Moral in der Kirche an sich, sondern nur von den gnostischen und anderen Häresien und von dem Leben Vieler auch in der Kirche verstanden werden. Eine andere Auffassung im Sinne gewisser protestantischer Schriftsteller, welche den Katholicismus einer Vermischung christlicher und heidnischer Elemente anklagen, würde, wie mit der Wahrheit, so mit der ganzen wissenschaftlichen und religiösen Ueberzeugung des Verfassers in schneidendem Widerspruch stehen.

Wir haben oben bereits angedeutet, daß wir den historischen Darstellungen und Urtheilen des Verfassers nicht überall vollkommen beipflichten können. Gewiß betrachtet der Verfasser mit Recht die Eintracht zwischen Papst und Kaiser, Kirche und Staat als das Heil der Christenheit, und gewiß war es eine der verhängnißvollsten Wendungen der Weltgeschichte, daß die großen Kämpfe zwischen Papstthum und Kaiserthum mit der Zerrüttung des Kaiserthums und der Erniedrigung des Papstthums endeten. Der Verfasser verkennt die überwiegende Schuld nicht, welche auf den Kaisern lastet, die in Verkennung des Wesens des christlichen Kaiserthums, vielfach nach der Gewalt der altrömischen Imperatoren strebten; allein der Schmerz über den Untergang der alten Ordnung und die Größe der damit verbundenen Uebel hat ihn wohl mehrfach zu allzu harten Urtheilen auch gegen große Päpste verleitet, ähnlich wie in jener Zeit den Dante, den er mit Vorliebe benutzt. Die Päpste konnten, wenn sie die Freiheit der Kirche und ihre unveräußerlichen Principien retten wollten, vielfach nicht anders handeln: wohl aber war es für unsere menschliche Auffassung überaus tragisch, daß es so kam, und die Päpste, indem sie die Freiheit der Kirche vertheidigten, mit zur Entwickelung jener politischen und socialen Zustände beitrugen, welche die zweite Hälfte des Mittelalters entstellen und endlich zu einer so heillosen Entwickelung in der neueren Zeit führten. Doch Gottes Gedanken sind nicht der Menschen Gedanken. Was die gesammte Auffassung des Verfassers be-

trifft, so werden wir sie überdieß erst vollkommen zu beurtheilen im Stande sein, wenn das Werk vollendet vor uns liegt. Auch auf das Bild, welches der Verfasser an mehreren Stellen des zweiten Bandes vom römischen Volke entwirft, scheinen uns hie und da traurige Eindrücke aus der neuesten Zeit eingewirkt zu haben. Der Verfasser hat es nicht unterlassen, mit Liebe und Verständniß an den hiezu geeigneten Punkten die Geschichte der Heiligen, dieser übernatürlichen Mächte in der Geschichte der Christenheit überhaupt und Roms insbesondere, in seine Darstellung zu verweben; wir erinnern nur an die Partien über den heil. Franziscus von Assisi, über Dominicus und die heil. Katharina von Siena. Er mußte es, sollte seine Geschichte des christlichen Roms nicht so zu sagen ihrer Seele entbehren. Rom ist allerdings die Stadt, in welcher die Weltgeschichte mit all' ihren Verirrungen und Schrecken spielt, aber es ist an diese Stadt auch, wie an keinen anderen Ort der Erde, die Geschichte der Heiligen geknüpft. Wir hoffen, daß der Verfasser in dem letzten Theile seines Werkes diese Seite der Geschichte Roms, die in dem letzten, in anderer Beziehung vielfach so traurigen Jahrhunderte glänzender, als je im Mittelalter, und nicht minder großartig als in den ersten Zeiten des Christenthums hervortritt, recht eingehend behandeln und dabei auch die merkwürdigen Manifestationen großer christlichen Tugenden, die uns im römischen Volke begegnen, seinen Lesern vorführen werde. Möge das vortreffliche Werk, das auch äußerlich glänzend ausgestattet ist, in den Kreisen, für welche es zunächst bestimmt ist, viele Leser finden.

Manuale Clericorum, in quo habentur instructiones asceticae liturgicaeque ac variorum precum formulae ad usum eorum, qui in seminariis clericorum ad presbyteratus ordinem instituuntur. Collegit, disposuit et edidit P. *Josephus Schneider* S. J. Ratisbonae, Pustet. 2 fl. 30 kr.

Von Pater Schneider, dessen unermüdlichem Sammlerfleiße, verständiger Dispositionsgabe und ungewöhnlicher Erudition wir schon so manche recht tüchtige Leistung verdanken, hat soeben ein neues Werk die Presse verlassen, gleichsam ein erster Theil zu seinem in der ganzen katholischen Welt bekannten Manuale Sacerdotum, nämlich das angeführte Manuale Clericorum, das wir mit nachstehendin Zeilen unseren Lesern auf's Beste empfehlen wollen.

Wie schon der Titel besagt, zerfällt das 762 Seiten in 16° umfassende Werk in zwei Theile, in einen ascetischen und liturgischen. — Der erste Theil enthält in seinem ersten Abschnitte 24 gründliche und begeisternde Instructionen über den geistlichen Stand, dessen Würde, über Beruf, Seminarsleben, über Gebet, Gewissenserforschung, Beicht, Communion, Besuchung des Allerheiligsten, geistliche Lesung, Studium, über die verschiedenen Ordines und deren Verpflichtungen und dergleichen — lauter Unterweisungen, deren Beherzigung während des Seminarcursus den Alumnen nicht oft genug empfohlen werden kann, die also gewiß in einem Manuale clericorum vollständig an ihrem Platze sind. Es sind diese Instructionen auch vortrefflich geeignet, bei Gelegenheiten, wo den Alumnen nicht ein eigener Vortrag für die Medition von Seite des Spiritualen gehalten wird, entsprechende Betrachtungspunkte zu liefern. Sie sind hiezu vorzüglich ausgewählt, sehr gut und praktisch disponirt. Es scheint geradezu, daß die vorliegenden Instructionen nur die Frucht wirklich gehaltener Meditationsvorträge sind, denn sie unterscheiden sich durch ihre praktische Auffassung wesentlich von ähnlichen Bearbeitungen. Unzweifelhaft ist, daß diese erste Partie zu den vorzüglichsten des ganzen Werkes zählt.

Der zweite Abschnitt des ersten Theiles enthält auf 287 Seiten preces et exercitia pietatis: Morgen-, Abend- und Tischgebete, Gebete vor und nach dem Studium, Besuchungen des allerheiligsten Altarssacramentes, Meßgebete, Beicht- und Communionandachten, Ablaßgebete, Andachtsübungen zur allerseligsten Jungfrau, kirchliche Hymnen, verschiedene Gebete, die der Priester in der Sacristei oder vor der Spendung der heiligen Sacramente u. s. w. auswendig zu verrichten hat, und schließlich noch eine bedeutende Anzahl preces variae. Ueber den Charakter dieser Gebete läßt sich nur das sagen, daß sie durchaus vorzüglich ausgewählt und keine Vielrednereien und Schönsprechereien vor Gott, keine Belehrungen für den Allwissenden sind; sie sind kurz, kräftig und gediegen. In einem bloßen Gebetbuche würden wir keines derselben gerne missen. Allein, wenn wir auch nicht verkennen, daß es zur Förderung der Andacht von Nutzen ist, für die verschiedenen Anliegen und Bedürfnisse eine Auswahl von Gebeten geboten zu erhalten, so sind wir doch der Ansicht, daß viele der 59 preces variae, vielleicht 2 oder 3 der preces ante et post confessionem und mehrere andere ganz und gar ausgelassen werden konnten, ohne daß dadurch die Brauchbarkeit des Buches verloren hätte.

Was denn schließlich die Orationes memoriter addiscendae betrifft, z. B. pro lotione manuum et assumptione paramentorum, pro administratione S. Sacramenti Poenitentiae etc., so könnten die ersteren wohl vielleicht besser, weil auf liturgischen Vorschriften beruhend und nicht eigentlich ascetischer Natur, in den zweiten, in den liturgischen Theil verlegt werden, während andere wohl gänzlich weggelassen werden durften.

Indessen die von uns gemachten Bemerkungen sind nicht im Stande, den Werth auch dieses ersten Theiles zu mindern; es ist dasselbe ein Gebetbuch, wie es paßt für einen Alumnus, für einen Cleriker, und ist es in eminentem Sinne. Was die Kirche, was die heiligen Väter und die besten As-

ceten uns bieten, davon ist das Gediegenste gewählt und gut verwendet worden. Dieß zu leisten, hat P. Schneider gemäß der Vorrede sich vorgenommen, und er hat diese Aufgabe vollkommen gelöst. Es wird aber dieser erste Theil nicht bloß vom Alumnus mit dem besten Nutzen gebraucht werden, — auch der Priester kann besonders die schönen Instructionen zu stets neuer Belebung des priesterlichen Geistes immer wieder betrachten.

Im zweiten Theile, dem liturgischen, hat sich P. Schneider mit gewohnter liturgischer Wissenschaft bethätigt, und wir sind der festen Ueberzeugung, daß gerade dieser Theil dem Buche jene allgemeine Verbreitung sichern wird, welche das Werk in so hohem Grade verdient.

Dieser liturgische Theil zerfällt in sechs Abschnitte: de disciplina in choro observanda; de modo addiscendi recitationem Breviarii; de variis officiis alumnorum in functionibus sacris; de ordinibus rite suscipiendis; de missa prima Neosacerdotis; quaedam de Missa rite celebranda. Dazu kömmt ein Appendix über die Defecte.

Alle diese Partien sind mit einer Gründlichkeit und Genauigkeit gearbeitet, daß sie in keinem anderen Buche besser gefunden werden können; im Gegentheile gerade diese zweite Abtheilung des Werkes von P. Schneider ersetzt mehrere andere Schriften, die sonst bei den Alumnen eingeführt werden müssen, um sie in den betreffenden Dingen richtig zu instruiren. Auch gar manches Dictat, das der Liturg des Seminars zur Ergänzung der Lehrbücher noch hinzuzufügen gezwungen ist, wird durch dieses Manuale überflüssig gemacht.

Referent hat besonders die varia officia alumnorum in functionibus sacris einer genauen Durchsicht unterzogen und dieselben nicht nur als dem römischen Pontificale und Caeremoniale episcoporum vollkommen entsprechend, sondern auch als besonders dadurch sich auszeichnend gefunden, daß

bei den verschiedenen Functionen in pontificalibus auch jedesmal die Stellung der ministri durch Tafeln veranschaulicht wurde. Wer nur einmal solche Uebungen zu machen oder zu leiten hatte, weiß, mit welchen Schwierigkeiten der Ceremoniar dabei zu kämpfen hat — sie sind fast gänzlich gehoben, wenn Ceremoniar und ministri dieses Buch bei ihren Uebungen zu Grunde legen. Man sieht darum bei diesem Werke auf den ersten Blick: es handelt sich bei dem Manuale nicht um eine Arbeit, die bloß die Frucht rubricistischer Studien ist, sondern dasselbe ist das Product einer lange fortgesetzten genauen Uebung, die unter Beobachtung aller im ritus romanus gebotenen Vorschriften sich gefestiget hat. Es ist Leben und Form im Ganzen.

Ueber Ausstattung und Druck läßt sich nur Vortheilhaftes berichten: es ist das Werk in dieser Hinsicht so ziemlich dem bei Bachem in Köln erschienenen Manuale Sacerdotum nahe gebracht.

Regensburg.

Prof. Dr. Janner.

Allgemeine Encyclopädie oder Conversationslexikon für alle Stände. Dritte, gänzlich umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. In 12 Bänden oder 144 Heften, jedes zu 18 kr. Regensburg bei G. J. Manz. Erschienen sind 54 Hefte.

Die letzten Jahre haben uns einige Werke gebracht, von welchen mit Recht behauptet werden kann, daß durch ihr Erscheinen eine gewisse Selbstständigkeit der katholischen Literatur thatsächlich constatirt ist. Vor dem Erscheinen der Kirchengeschichte Deutschlands von Prof. Friedrich waren wir auf die durch und durch auf negativer Grundlage aufgebaute Rettberg'sche Kirchengeschichte angewiesen; sie mußte von uns wiederholt citirt werden: jetzt ist sie ziemlich entbehrlich. In der Literaturgeschichte kannten wir nur Protestanten,

Vilmar war der beste; durch Lindemann jedoch sind wir auf eigene Füße gestellt. Der letztere verspricht auch eine von dem Gifte gereinigte Classikerausgabe, welche in Schule und Haus Eingang finden soll. Nun haben wir im Manz'schen Lexikon ein Werk erhalten, welches sich den Realencyclopädien von Brockhaus, Pierer und Meier zur Seite stellt und in vielfacher Beziehung sie übertrifft.

Als Vorzüge des Manz'schen Lexicons lassen sich folgende angeben. Der Hauptvorzug liegt in dem mit unserer religiösen Ueberzeugung und der kirchlichen Lehre in Uebereinstimmung befindliche Grundcharakter des Werkes. Dieses zeigt sich vor Allem bei den Artikeln theologischen Inhalts. Was mußten wir seither in den Realencyclopädien lesen über Abendmahl, Ablaß, Beicht, Buße, Fegefeuer u. s. w. Dieses zeigt sich ferner in den historischen Theilen des Werkes. Eine totale Verkennung der Vergangenheit mußten wir uns seit Jahrzehnten gefallen lassen. Artikel, wie die Bluthochzeit, dreißigjähriger Krieg, Huß, Wicleff u. s. w., bieten Mittel, in den protestantischen Lexika die Gesinnungen und Tendenzen der Verfasser zu erkennen. Alle Anerkennung verdient der von der Redaction angenommene Grundsatz, die Größen katholischen Lebens der Neuzeit, katholische Schriftsteller, Dichter, Geschichtsforscher, überhaupt Gelehrte und Künstler aller Art ausführlich biograpisch zu behandeln. In den anderen Encyclopädien finden wir unsere Männer ignorirt, aber jeden unbedeutenden Scribler, Dichter, Predigtmacher ausführlich bedacht.

Dieser dreifache hohe Werth des neuen Manz, abgesehen von den anderen Vorzügen, bestimmt uns dahin, denselben bestens zu empfehlen. Denn wenn auch der eine oder der andere Artikel bei den Anderen besser vertreten sein mag, so thut dieses dem gegebenen Lobe keinen Eintrag. Die Zahl der gewonnenen Mitarbeiter ist groß, und das Ansehen, das sich dieselben durch ihre seitherigen Leistungen errangen, nicht minder: beides bürgt für das Zustandekommen eines der

katholischen literarischen Thätigkeit zur Ehre gereichenden monumentalen Werkes. Möge die Aufnahme desselben, vorzüglich in der Laienwelt, den geistigen und materiellen Opfern, welche dafür gebracht wurden, entsprechen.

Grundriß zu Vorlesungen über das heutige katholische Kirchenrecht mit Rücksicht auf die Verhältnisse der Preußischen Monarchie im Allgemeinen und der Diöcese Culm im Besonderen, von Wilhelm Martens. Danzig in Commission bei F. A. Weber. 1868.

Der Verfasser bestimmte diesen Grundriß zunächst für seine jetzigen und früheren Zuhörer im Klerikal-Seminar der Diöcese Culm zu Pelplin behufs der Erleichterung und Anregung für die kirchenrechtlichen Vorlesungen.

Das System, welches dem Grundrisse unterliegt, geht von dem Begriffe und Wesen des Kirchenrechtes aus, schreitet dann zu dessen Quellen, der Literatur und den Hilfswissenschaften des canonischen Rechtes und darauf im ersten Buche zu dem kirchlichen Organismus und zwar zur Verfassungsform der Kirche und alsdann zu den Ständen — Laien und Kleriker — fort, in Bezug auf welch' letzteren die Aufnahme in den Klerus, die derselben entgegenstehenden Hindernisse, ihre Tilgung, die Ordination, die Pflichten der Geistlichen im Allgemeinen und Besonderen unterschieden werden. Hierauf folgen die „eigenthümlich rechtlichen Functionen der kirchlichen Organismen" und zwar in der Rechtsbildung, in dem Gewohnheitsrechte und der Gesetzgebung, darnach die Verwaltung mit dem gesammten kirchlichen Aemterwesen und dem Vermögensrechte, und sodann das Strafrecht und Strafverfahren. Im zweiten Buche finden ihre Stelle die „einzelnen klerikalen Organe und deren kirchenrechtliche Thätigkeit," also der Papst und die „ihm zugeordneten Factoren," das öcumenische

Concil, Patriarchen und Primate, Metropoliten, Provincialsynode, die Bischöfe und ihre Stellvertreter und Gehilfen mit ihren Rechten und Pflichten. Das dritte Buch führt als „besondere kirchliche Rechtsinstitute“ an den Patronat, die religiösen Genossenschaften, die Ehe. Im vierten Buche folgen schließlich die Beziehungen der Kirche nach Außen hin, nämlich: das Verhältniß derselben zu den Ungetauften, zu den akatholischen Christen und zum Staate.

Diese Bestimmungen sind wieder in ihre einzelnen Glieder zerlegt, welche durch scharf ausgeprägte, gut ausgewählte gesetzliche Aussprüche im Allgemeinen und im Besonderen mit Rücksicht auf Preußen und die Diöcese Culm hervorgehoben werden. Auch ist hierbei auf die dem Anfänger am Leichtesten zugängliche und von ihm am Geeignetsten zu benützende Literatur hingewiesen.

Da der Verfasser das System, auf welches er seinen Grundriß aufbaute, und welches manches Eigenthümliche enthält, in einer besonderen Abhandlung besprechen will, so kann hier einer Erörterung nicht vorgegriffen werden. Möchte man sich, das ist fast ein Bedürfniß, endlich doch einmal katholischer Seits über Ein bestimmtes System verständigen, damit der Verwirrung, welche daraus entsteht, daß jeder Autor und jeder Lehrer des Kirchenrechts so ziemlich sein eigenes System aufstellt, ein Ende gemacht werde. Man mag gegen die Anordnung der Decretalen sagen, was man will, so lange sie von den Canonisten durchweg befolgt wurde, war Einheit vorhanden, konnte Jeder mit Leichtigkeit in dem Stoffe sich zurechtfinden und prägte sich die Hauptquelle des kirchlichen Rechtes dem Geiste tiefer ein.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

X.

Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten.

Dritter Artikel.

Für Deutschland war die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts die Zeit des größten nationalen Unglücks und der furchtbarsten inneren Zerrüttung. Wie in England und Frankreich, so hatte auch in Deutschland die Reformation den Bürgerkrieg zur Folge. Dreißig Jahre zog sich derselbe hin; die blühendsten Gegenden verwandelten sich unter den Greueln dieses Krieges in Wüsteneien. Ein fremder Herrscher drang in die Gränzen des deutschen Reiches ein, unter dem Vorwande, das „reine Evangelium" zu schützen; in Wirklichkeit aber, um die Krone des alten deutschen Reiches auf sein eigenes Haupt zu setzen. Nur vollständige Entkräftung auf allen Seiten konnte endlich den ersehnten Frieden herbeiführen, nachdem alle Gauen Deutschlands durch Mord und Raub und Brand verheert waren. Erst nach diesem Friedensschlusse konnten wieder andere Bestrebungen sich regen, und konnte die unter den Trümmern allgemeiner Zerstörung begrabene Wissenschaft wieder ihr Haupt erheben.

Luther und seine Freunde hatten alle Auctorität in Glaubenssachen, also auch die Auctorität der Kirche verworfen. Aber desungeachtet waren die symbolischen Schriften, die doch nur von Menschen verfaßt waren, zur Glaubensnorm der von ihnen gestifteten Gemeinschaften erhoben worden, und harte Verfolgungen hatten durch zwei Jahrhunderte hindurch Diejenigen erdulden müssen, welche der Auctorität der symbolischen Bücher sich nicht unbedingt hatten unterwerfen wollen. Man denke nur an das Schicksal Georg Majors in den

synergistischen Streitigkeiten. Ueber den von ihm aufgestellten Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, entstand ein furchtbares Zelotengeschrei; Amsdorf, Flacius, und Gallus forderten alle Theologen der ganzen lutherischen Kirche und die Ministerien von Hamburg, Lübeck, Lüneburg und Magdeburg auf, diesen neuen Ketzer zu verdammen. Major mußte flüchten; und wie sehr er auch in seinen Vertheidigungsschriften nachgab, seine Sätze milderte und zuletzt ganz fahren ließ: er mußte doch von Amsdorf noch den Wunsch vernehmen, daß Christus zur Ehre seines Namens auch dieser Schlange (Majorn) den Kopf zertreten möge. Bekannt ist ferner das Schicksal des Nikolaus Crell, welcher als Melanchthonianer gegen die Concordienformel sich versündigte. Er wurde sammt den Hofpredigern Salmuth und Steinbach in Dresden und dem Superintendenten Pirius in Wittenberg verhaftet; letztere drei erhielten zwar um den Verlust ihrer Aemter, nachdem sie ein Bekenntniß ihrer calvinistischen Sünden unterschrieben hatten, ihre Freiheit wieder; Crell dagegen mußte über zehn Jahre im Gefängniß schmachten, und wurde endlich hingerichtet. Gegen Spener erließ die Universität Wittenberg eine Klagschrift, worin ihm zweihundert vier und sechzig Irrthümer vorgeworfen wurden. Die weltliche Gewalt ward aufgefordert, gegen seine gefährliche Sectirerei einzuschreiten. Es ward ihm vorgehalten, daß er die Schrift für keine Kraft Gottes halte, so lange sie nicht gehört noch gelesen würde, daß er behaupte, die Absolution fordere die Wahrheit und Redlichkeit der Buße u. s. w.[1]).

Was stand bei einem solch fanatischen Zelotismus und einem alle freie Regung unterdrückenden theologischen Terrorismus der Philosophie zu gewärtigen, nachdem sie nach Ablauf des dreißigjährigen Krieges in Deutschland wieder einigermaßen sich zu erheben suchte! Es war ein Dogma des Lutherischen Systems, daß die Vernunft nur dazu uns gegeben sei, um uns

1) Vgl. Ritter, Kirchengeschichte, Bd. II. S. 585 ff.

im unseren äußeren Angelegenheiten und Handlungen zu leiten, daß sie aber ganz und gar außer Stande sei, zur Erkenntniß des Idealen und Geistigen sich zu erheben. Was mußte es daher im Kreise der lutherischen Orthodoxie für ein Getöse hervorrufen, wenn die Vernunft es dennoch wagte, in das Gebiet des Idealen und Geistigen sich zu erheben, und so die Philosophie, die älter war, als der lutherische Orthodoxismus, in ihrer Berechtigung zu erhalten! In der That, schon Cartesius hatte die Bitterkeiten dieser „reformatorischen" Unduldsamkeit der Philosophie gegenüber überreich zu kosten bekommen. Der reformirte Theologe Vontius zu Utrecht hatte ihn des Atheismus angeklagt, und eine Fluth von Schmähungen auf ihn gehäuft. Aber auch in Deutschland brach der Sturm gegen die wiederaufkeimenden philosophischen Bestrebungen los. Als Christian Wolff mit seiner Philosophie in Halle auftrat, kam er sogleich in Conflict mit den pietistischen Theologen der Halle'schen Schule. Diese, ebenso unduldsam, wie ihre orthodoxen Gegner, suchten zuerst Wolff's Philosophie den Studirenden verdächtig zu machen. Da dieß aber Nichts half, die Studirenden vielmehr Wolff's Vorlesungen weit lieber und zahlreicher besuchten, so verklagten sie ihn bei der weltlichen Obrigkeit, und denuncirten seine Philosophie als fatalistisch und atheistisch, mithin als staats- und kirchengefährlich. In Folge dessen ward Wolff durch einen königlichen Cabinetsbefehl plötzlich seines Amtes entsetzt und aus den preußischen Staaten als ein Verbrecher verwiesen. Man bedrohte ihn sogar mit dem Strange, falls er nicht binnen zweimal vier und zwanzig Stunden das Land verließe. Selbst Franke, der so hoch gerühmte Stifter des Halle'schen Waisenhauses, zeigte bei dieser Gelegenheit einen so gehässigen Eifer, daß er in der Kirche auf den Knieen Gott für die Entfernung Wolff's dankte. Andere predigten in der Kirche öffentlich gegen ihn und seine Philosophie. Auch anderwärts eiferten die orthodoxen Theologen in derselben Weise gegen die Wolff'sche Philosophie. Die Theologen in Tübingen

suchten sogar ein förmliches Verbot derselben auszuwirken. Und doch war die Wolff'sche Philosophie kaum sehr gefährlich für die Grundprincipien des Christenthums. Aber darum konnte es sich auch hier in letzter Instanz nicht handeln. Die lutherische Orthodoxie schloß die Philosophie grundsätzlich aus; sie mußte also dieser feindlich gegenübertreten, mochte sie auch noch so unschuldig auftreten und noch so ungefährlich in ihrem Gebiete sich bewegen. Nur der weltlichen Obrigkeit gegenüber mußte man besondere Anklagegründe aufsuchen; und solche lassen sich ja überall leicht finden, wenn man sie finden will. Einer Theologie, welche auf der einen Seite die Freiheit der Forschung proclamirte und auf der anderen Seite den Geist rücksichtslos unter die Herrschaft todter Formeln beugte, war der Philosophie gegenüber Alles möglich.

Gegen solchen Terrorismus konnte aber die Reaction nicht ausbleiben. Die menschliche Vernunft, so schwer geschädigt in ihren Rechten, mußte sich endlich auf sich selbst besinnen, und jene Rechte wieder zurückfordern, welche man ihr entzogen hatte, und die man ihr für alle Zukunft vorzuenthalten suchte. Sie mußte sich empören gegen den Druck, welcher auf ihr lastete, und das Joch abschütteln, unter welches sie die orthodoxen Parteien gebeugt hatten. Dieß konnte aber nur durch eine tiefgreifende Revolution auf dem Gebiete des geistigen Lebens geschehen. Und diese Revolution trat denn auch im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland ein. Hatte man vorher die Vernunft aus ihrem Rechtsgebiete verdrängt, so begnügte diese sich jetzt nicht mehr damit, dieses ihr Rechtsgebiet wieder zurückzuerobern, sondern sie griff nun gleichfalls über ihr Rechtsgebiet hinaus, und griff die positive christliche Religion als solche an. Es trat ein Untersuchungsgeist zu Tage, welcher mit aller Entschiedenheit die Bahn des religiösen Rationalismus einschlug, und alle geoffenbarten Wahrheiten, ja die Offenbarung selbst in Frage stellte. Eine vollständige Zersetzung und rationalistische Verflachung der geoffenbarten christlichen Wahrheit trat an die Stelle jener star-

ren verknöcherten Theologie, wie sie bisher auf den orthodoxen Universitäten war gelehrt worden. Den äußeren Anstoß hiezu erhielt der deutsche Geist durch den englischen und französischen Deismus. Der Geist der „Aufklärung“ und „Freidenkerei“, welcher in England und Frankreich sich das Bürgerrecht errungen, drang auch nach Deutschland herüber, und indem er hier den Boden bereits geebnet fand, entfaltete er sich bald in voller Energie, und durchbrach den Bann der lutherischen Orthodoxie. Und dieß um so mehr, als der Geist der „Aufklärung“ in Deutschland nicht so fast mit den frivolen Spöttereien der französischen Aufklärer an die christliche Wahrheit herantrat, sondern, dem besonnenen Ernst und der gediegenen Gründlichkeit der deutschen Natur entsprechend, mehr mit den Waffen gelehrter Untersuchung und kritischer Prüfung gegen die Dogmen des positiven Christenthums ankämpfte. Zwar setzte sich die protestantische Orthodoxie Anfangs energisch zur Wehre gegen den eindringenden Geist der „Aufklärung.“ Allein da dieser Widerstand von Oben herab, von Seite der höchsten Landesbischöfe nicht mehr mit Gewaltmitteln unterstützt wurde, indem diese selbst sich jenem Geiste gefangen gegeben hatten, so erlahmte jener Widerstand gar bald, und in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war bereits die gesammte protestantische Theologie fast gänzlich im Rationalismus aufgegangen. Männer, wie Reimarus, Basedow, Bahrdt, Steinbart, Semler, Lessing, Herder u. s. w., setzten Alles daran, um das Christenthum seines positiven Gehaltes zu entleeren, und es in einer reinen „Naturreligion“ zu verflüchtigen. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, diesen rationalistischen Bewegungen hier im Detail nachzugehen; aber das ist sicher, daß diese Erscheinung nicht ohne tiefgreifende Rückwirkung auf die Philosophie bleiben konnte.

Christenthum und Philosophie sind auf's Innigste miteinander verschwistert. Denn wie das Christenthum uns das Gebiet des Idealen aufschließt, und unseren Blick von dem Irdischen auf das Himmlische zu ziehen sucht, damit wir über

der Sorge um das Irdische unsere himmlische Heimath nicht vergessen; so ist es auch das Streben der Philosophie, den denkenden Geist in das Gebiet des Idealen emporzuleiten, damit er nicht alle seine Kraft an die Erforschung der irdischen Dinge allein setze, und damit sich ausschließlich in die Materie versenke. Geschieht es daher, daß die menschliche Vernunft sich zum Kampfe gegen das Christenthum gürtet, um dasselbe aus seinen mysteriösen Höhen herabzuziehen und es in eine bloße „Naturreligion" aufzulösen, dann wird sie naturgemäß auch dazu fortschreiten, der Philosophie ein ähnliches Schicksal zu bereiten. Auch die Philosophie wird in diesem Falle den lichten Ausblick in das Gebiet des Idealen verlieren und in den Bereich des rein Irdischen herabsinken. Es werden ihr, um mit Plato zu sprechen, die Flügel erlahmen, mit denen sie sich zum Göttlichen emporschwingt, und sie wird kraftlos auf die Erde fallen. Und das geschah denn auch wirklich in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts. An die Stelle frischen und energischen philosophischen Ringens und Strebens trat eine sentimentale, kraft- und saftlose „Popularphilosophie", welche allerdings auf den Toilettentisch einer Dame passen mochte, aber für Geister, die an kräftigere Speise gewohnt sind, geradezu ungenießbar erschien. Aber bei dieser Elanguescenz der philosophischen Energie konnte es sein Bewenden nicht haben. Die Philosophie duldet in die Länge keinen halben Standpunkt. Stand es einmal fest, daß das Christenthum in seiner übernatürlichen Gestalt, in welcher es in die Welt eingetreten, nichtig sei, daß es also auch jene Brücke zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Erde und Himmel nicht geschlagen habe, welche geschlagen zu haben es sich rühmte: so trat naturgemäß an die Philosophie die categorische Frage heran, ob vielleicht sie das zu leisten im Stande sei, was das Christenthum nicht geleistet; ob sie die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Erde und Himmel, zwischen Welt und Gott zu überbrücken vermöge; ob sie den Zusammenhang zwischen Weltlichem und

Göttlichem, zwischen Empirischem und Idealem in der Erkenntniß sowohl, als auch im Leben, für sich allein zu knüpfen und aufrecht zu erhalten Kraft genug besitze. Die Philosophie mußte dieser Frage mit einem entschiedenen „Ja" oder „Nein" entgegenkommen; denn das Laviren in dem seichten Strombette der „Aufklärung" und der Popularphilosophie widerstrebte ihrer innersten Natur zu sehr, als daß sie sich nicht endlich zu einer entscheidenden That hätte aufraffen sollen. Sie hat die Frage mit „Nein" beantwortet. Wundern dürfen wir uns darüber nicht. Hat die Vernunft einmal die erhabenen Ideen des Christenthums von sich gewiesen und ihre Kraft in der feindlichen Bekämpfung derselben erschöpft, dann kann es nicht anders kommen, als daß sie dadurch dem Idealen, dem Göttlichen, der von oben herableuchtenden Wahrheit überhaupt abgeneigt wird, sich dagegen abschließt und auf sich allein sich zurückzieht. Und hat sie diesen Schritt einmal gethan, dann ist es nur der Ausdruck der Abneigung, des feindlichen Gegensatzes gegen jene höhere Wahrheit, wenn sie zu der Behauptung fortschreitet, daß sie, die menschliche Vernunft, von Natur aus untüchtig sei, Etwas über jene höhere Wahrheit mit Bestimmtheit zu behaupten oder zu lehren.

Indem aber die Philosophie jenes verhängnißvolle „Nein" aussprach, mußte sie auch zur Begründung dieser Verneinung fortgehen. Sie mußte das bisherige Verfahren in der philosophischen Forschung und Beweisführung der Critik unterziehen, um deren innere Unrichtigkeit nachzuweisen, so weit damit eine Eroberung auf dem Gebiete der höheren, idealen Wahrheit gemacht werden wollte. Sie mußte eine Sichtung und Läuterung der ganzen Theorie der menschlichen Erkenntniß, wie sie bisher war festgehalten worden, vornehmen, um nachzuweisen, wie die Tragweite der menschlichen Erkenntniß bisher viel zu weit ausgedehnt, die Kräfte der menschlichen Vernunft viel zu hoch hinaufgesetzt wurden, wie ein viel engeres und bescheideneres Maß der menschlichen Erkenntniß

gesetzt sei. Sie mußte überhaupt die ganze Erkenntnißtheorie einer radicalen und vollständigen Umbildung unterziehen, um das „Nein", welches sie ausgesprochen, in genügender Weise zu rechtfertigen. Und gerade darin mußte sie die Hauptaufgabe erblicken, welche sie zu lösen hatte. Mit Einem Worte: Die Philosophie mußte zum Criticismus werden.

Aber indem die Philosophie diesen Criticismus erzeugte, hatte sie auch ihrem Todfeinde das Leben gegeben. Denn dieser Criticismus stellte alle bisherigen Errungenschaften der Philosophie nicht etwa bloß in Frage, sondern unter dem kalten Hauche desselben fielen sie vielmehr sämmtlich geradezu in Staub zusammen. Alles, was die Philosophie bisher von Gott, von der Seele, vom Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf gelehrt hatte, ward als ein betrügerisch erschlichener Gewinn dargestellt, dem jeder giltige Rechtstitel fehlte. Der Criticismus schonte Nichts. Die großartige Arbeit, welche die genialsten Geister durch alle Jahrhunderte hindurch an die Erforschung der höchsten Wahrheiten gesetzt hatten, erschien unter der Lüge des Criticismus als ein Don-Quixote'scher Windmühlenkampf. Alles wird mit dem Einen Machtworte niedergeschlagen, daß die Philosophie ihre Resultate nur gewonnen habe und nur gewinnen konnte durch einen verkehrten Gebrauch der Vernunft, welcher eben in einer falschen Auffassungsweise der Erkenntnißart und der Tragweite derselben menschlichen Vernunft seinen Grund hatte. Und wie in dieser Richtung das Resultat des Criticismus ein rein negatives war, so verfiel unter seinen Händen auch die Philosophie an und für sich in die Leere der reinen Negation. Denn die ganze Philosophie sollte bloß beschränkt bleiben auf die Critik der menschlichen Erkenntnißkraft, und diese Critik selbst ergab im Ganzen und Großen nur ein negatives Resultat. Eine theoretische Erkenntniß von Gott, von der Seele, von den Wesenheiten der Dinge überhaupt ist nicht möglich: — so lautete das Endergebniß der ganzen Critik. Wenn also bisher die Philosophie gerade darin ihre Aufgabe und das

Ziel ihres Strebens gefunden hatte, die Kräfte der Vernunft aufzuwenden zur Erkenntniß Gottes, der Seele, der Weienheiten und wesentlichen Beziehungen der Dinge, und wenn sie gerade daraus ihren hauptsächlichsten positiven Inhalt geschöpft hatte: so war nun durch den Criticismus dieser ganze positive Inhalt über Bord geworfen, und die Philosophie erschien als ein leeres, ausgemergeltes Gerippe, aus welchem uns nur der Hauch des Todes anweht. Der ganze Criticismus ist nichts Anderes, als eine Selbstentmannung, welche die Vernunft mit sich vornimmt. Der ideale Gehalt unserer Erkenntniß verschwindet Stück für Stück unter der ätzenden Arbeit des Criticismus, und läßt eine trostlose Oede zurück, welche durch die schwachen Palliativmittel, die der Criticismus nachträglich, wo es sich um die Moral handelt, beizubringen sucht, keineswegs ausgefüllt wird. Die Philosophie hat dem Criticismus Nichts zu danken, als ihre Auflösung. Sie mußte unter dem Einflusse des Criticismus naturnothwendig dem Nihilismus verfallen. Und so geschah es auch. Die Saat des Criticismus ging im Nihilismus auf, und in diesem ging die Philosophie unter.

Wie also in England die Philosophie, nachdem sie dem Boden, auf welchem allein sie gedeihen kann, enthoben, und auf einen fremden Boden verpflanzt war, der Scepticismus in Frankreich den Materialismus erzeugte, so erzeugte sie in Deutschland den Criticismus; überall also einen anderen Gegner, von denen aber jeder den Vernichtungskampf gegen seine eigene Erzeugerin aufnahm und sie unter seinen Schlägen erwürgte.

Der Urheber des Criticismus war Kant. Ihm genügte die bisherige Theorie der Erkenntniß nicht. Er will einen ganz neuen Weg einschlagen. Bisher, sagt er, hat man angenommen, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber gerade das Umgekehrte ist wahr. Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Die Frage ist nur, wie und in wie fern solches stattfinde. Um

diese Frage zu beantworten, unterscheidet er zunächst zwischen aposterioristischen und aprioristischen Sätzen. Erstere sind aus der Erfahrung geschöpft und haben bloß Zufälliges zum Inhalt. Letztere dagegen stammen aus der Vernunft, und haben den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Ferner unterscheidet er zwischen analytischen und synthetischen Sätzen. In ersteren ergibt sich das Prädicat unmittelbar aus der Entwickelung des Subjectsbegriffes; in letzteren dagegen wird dem Subjecte ein Prädicat beigelegt, welches außer dem Begriffe des ersteren liegt. Erstere erläutern bloß unsere Erkenntniß; letztere erweitern sie. Die analytischen Sätze, fährt Kant fort, sind sämmtlich a priori; die synthetischen dagegen sind theils a posteriori, theils a priori; denn sie sind theils aus der Erfahrung geschöpft und haben Zufälliges zum Inhalt; theils stammen sie aus der Vernunft, und haben den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber nun frägt es sich: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?

Diese Frage beantwortet Kant also: In einer solchen synthetischen Erkenntniß kommt Etwas vom Objecte und Etwas vom Subjecte. Vom Objecte kommt der Stoff, vom Subjecte die Form, unter welcher der Stoff gedacht wird. Der Stoff ist das aposterioristische, die Form das aprioristische Element. Verhält es sich aber also, dann müssen im Subjecte, resp. im Erkenntnißvermögen gewisse subjective Formen vor aller Erfahrung bereit liegen, damit sie in der Erkenntniß auf den Erfahrungsstoff angewendet werden können. Und die synthetische Erkenntniß besteht dann eben in nichts Anderem, als darin, daß diese subjectiven Formen auf den Erfahrungsstoff angewendet, dieser unter jene Formen gebracht wird. Die gedachten Formen gehören theils dem Anschauungsvermögen (Raum und Zeit), theils dem Verstande (die Categorien), theils der Vernunft (die Ideen, theologische, psychologische und kosmologische Idee) an. In der Anschauung also bringt das Anschauungsvermögen den Erfahrungsstoff unter die Form von Raum und Zeit, und stellt so die Er-

fahrungsgegenstände als räumlich und zeitlich vor. Dann tritt der Verstand an die Anschauungen heran, und indem er ihnen die ihm immanenten Categorien im Urtheil ausdrückt, faßt er das Mannigfaltige der Anschauung in der Einheit des Begriffes zusammen. An die Begriffe tritt endlich wiederum die Vernunft heran, um nach der Regel der ihr immanenten Ideen durch das Schlußverfahren die mannigfaltigen Begriffe selbst wiederum zu einer wissenschaftlichen Einheit zu verknüpfen.

Daraus folgt, daß wir mit unserer Erkenntniß das Ansich oder das Wesen der Dinge durchaus nicht zu erreichen vermögen. Der Begriff repräsentirt ja in seinem Inhalte nicht das Wesen der Dinge, sondern er resultirt nur aus der Anwendung der rein subjectiven Verstandesformen auf den in der Anschauung sich darbietenden Erfahrungsstoff. Noch weniger ist unserer Erkenntniß Dasjenige zugänglich, was über alle Erfahrung hinausliegt, wie Gott und die Seele; denn die Idee von Gott und von der Seele sind ja nur subjective Formen unserer Vernunft, welche als solche zwar bewirken, daß wir die Dinge so denken müssen, als seien sie von einem göttlichen Wesen hervorgebracht, und die psychologischen Erscheinungen in uns so, als würde ihnen eine Seele als reales Subject zu Grunde liegen, von denen wir aber gar nicht wissen können, ob ihnen ein Object außer unserem Denken entspreche[2]).

Damit ist nun die Erkenntniß, wenigstens was die theoretische Vernunfterkenntniß betrifft, hermetisch abgeschlossen gegen alles Uebersinnliche und Ideale; dasselbe ist uns absolut unzugänglich, und jeder Versuch, aus der Subjectivität herauszukommen, den Bann derselben zu durchbrechen, ist reine vergebliche Mühe. Nur der empirische Erfahrungsstoff bleibt in seiner Objectivität stehen; wir wissen aber nicht, was er ist. Damit ist, wie man leicht sieht, der Philosophie, in

2) Kant's Kritik der reinen Vernunft.

so fern sie das Empirische zu durchdringen oder zu transcendiren, und zu den höchsten Gründen alles Seienden sich zu erheben sucht, der Lebensnerv abgeschnitten. Dieser ganze Criticismus faßt sich in dem Satze zusammen: Eine Philosophie in dem Sinne, in welchem sie von jeher genommen worden, ist nicht möglich. Die Philosophie in diesem Sinne ist todt. Will man von Philosophie sprechen, so kann selbe nur der Criticismus sein, welcher die Philosophie tödtet. Wie in Frankreich der Materialismus sich mit dem Namen der Philosophie geschmückt hatte, um im Namen der Philosophie die Philosophie zu tödten, so auch hier. Eine furchtbare Ironie!

Ein Palliativ für die trostlose Oede, die er geschaffen, wollte Kant in der Critik der praktischen Vernunft bieten. Damit nämlich, sagt er, ein sittliches Leben möglich sei, d. h. damit der Mensch das selbstgeschaffene sittliche Gesetz um seiner selbst willen erfüllen und so seine eigene Glückseligkeit schaffen könne, ist derselbe genöthigt, gewisse Wahrheiten, von denen er durch die theoretische Vernunft gar nichts wissen kann, als Postulate der praktischen Vernunft anzunehmen, nämlich die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. — Aber was soll das für eine Zumuthung an die menschliche Vernunft sein, Etwas im blinden Glauben anzunehmen, von dem sie gar nichts zu wissen, was sie in keiner Weise zu begründen vermag! Zeugt denn nicht gerade dieses von der Falschheit der vorausgesetzten Theorie, daß das sittliche Leben mit derselben nicht zusammen bestehen kann?

Ein solches Palliativmittel konnte die gewünschte Wirkung nicht haben. Die Dinge mußten ihren Gang gehen. Der Nihilismus war angebahnt; die bereits getödtete Philosophie mußte nothwendig in das Grab desselben hinabsinken. Es war Fichte, welcher das Amt des Todtengräbers übernahm. Kant hatte das Empirische in seiner objectiven Realität noch stehen lassen, der Vernunft aber alle Möglichkeit

abgesprochen, das Ansich desselben zu erkennen. Nur das, sagt er, wissen wir, daß es etwas Empirisches außer unserer Erkenntniß gibt, weil es eben auf unser Erkenntnißvermögen einen Eindruck macht, obgleich wir auch da nicht wissen, wie dieser Eindruck geschieht. Was aber die empirischen Dinge an sich etwa sein mögen, ist uns gänzlich unbekannt. Aber, mußte man mit Recht fragen, woher wissen wir denn so gewiß, daß der sinnliche Eindruck, der als Thatsache in unserem Anschauungsvermögen sich vorfindet, von objectiv gegebenen Gegenständen herkomme? Wenn unsere Erkenntniß in Bezug auf die höheren Elemente ihres Inhaltes, so fern sie dieselben als objectiv real auffaßt, in bloßem Scheine befangen ist: wer steht uns dann dafür, daß nicht auch im Gebiete der Anschauung derselbe Schein obwaltet? Durch Beweisführung können wir diesen Schein nicht beseitigen, weil die Tragweite der Beweisführung nicht über die Subjectivität hinausreicht, die ja gegen alle Objectivität hermetisch abgeschlossen ist. Man muß vielmehr der Consequenz freien Lauf lassen, und auch die objective Realität der anschaulichen Erkenntniß in bloßem Scheine aufgehen lassen. Erst wenn man bis zu diesem Punkte fortgeschritten ist, hat der Criticismus als System seine Vollendung erreicht. Das war der Gedanke Fichte's, und vom Standpunkte des Criticismus aus hatte er Recht. Demnach läßt Fichte alle und jede objective Realität fallen, und zieht Alles und Jedes in die Subjectivität des reinen Ichs zusammen. Dieses Ich ist an und für sich genommen absolut und unendlich; aber in dieser seiner Absolutheit und Unendlichkeit ist es ein reines Abstractum, ohne alle und jede wirkliche Existenz. Als dieses Abstractum hat es aber die wesentliche Tendenz, sich nach seiner ganzen Unendlichkeit zu poniren, zu verwirklichen. Dessen ist es jedoch nicht fähig; es findet in sich eine Schranke. Durch diese Schranke wird es auf sich selbst zurückgebeugt, zurückgeworfen, und wird sich so seiner bewußt als eines beschränkten Ichs, und zwar beschränkt durch jene Schranke, welche es sich

nun als Nichtich oder als Welt vorstellt. So ist dann in dem Ich selbst der Gegensatz zwischen Ich und Nichtich gesetzt; das Nichtich oder die Welt, in so fern sie als etwas vom Ich Verschiedenes, außer diesem Seiendes vorgestellt wird, ist nur Schein. In so fern das in dem Ich selbst gesetzte Nichtich zu dem Ich sich beschränkend oder bestimmend verhält: ist dieses das Erkennen; in so fern dagegen das Ich die Schranke des Nichtichs zu überwinden sucht, und also zu demselben gleichfalls beschränkend oder bestimmend sich verhält, ist dieses das Wollen und Handeln[3]).

Der absolute Nihilismus, welcher in diesem Systeme sich ausspricht, wird Niemanden entgehen. Hier ist alles und jedes in sich bestehende Sein als solches aufgehoben. Alles Seiende geht unter in der unendlichen Leere eines abstracten und darum unwirklichen Ichs. Selbst wenn das abstracte Ich aus seiner Abstractheit herauszutreten und sich zu poniren sucht, kommt es doch zu keinem eigentlich wirklichen Sein. Denn das beschränkte Ich und das beschränkte Nichtich beruhen ja in dieser ihrer Eigenschaft in letzter Instanz gleichfalls wiederum auf bloßem Schein; der in dem Augenblicke verschwindet, wo das Denken zur übergreifenden Einheit beider, zum abstracten Ich sich erhebt, und beide in dem Abgrunde desselben untergehen läßt. Die Negation alles wirklichen Seins aber ist gleichbedeutend mit dem Nichts. Mag man immerhin die trostlose Oede dieses Nichts mit dem Begriffe eines abstracten Ichs zu decken suchen: durch den dünnen Schleier dieses Begriffes grinst dennoch das wüste Nichts hervor, weil jenes abstracte Ich doch eingestandenermaßen nichts Wirkliches und darum Nichts ist. Niemand wird es daher bestreiten können, daß durch den Criticismus die Philosophie ganz folgerichtig in den Nihilismus hineingedrängt worden ist und in demselben ihr Grab gefunden hat. Der Feind, welchen die Philosophie in Deutschland aus sich heraus-

3) Fichte, Grundl. der gesammten Wissenschaftslehre.

geboren hat, hat mit derselben noch gründlicher aufgeräumt, als solches in Frankreich geschehen. Hier ist doch die Materie in ihrer Realität stehen geblieben; dort dagegen ist auch diese im reinen Nichts untergegangen.

Gegen diese Vernichtung aller Philosophie mußte sich denn nun allerdings naturgemäß eine energische Reaction erheben. Der deutsche Geist konnte sich denn doch eine solche Anweisung auf das pure Nichts in die Länge nicht gefallen lassen. Die Philosophie mußte aus dem Grabe des Nihilismus wieder zu erstehen suchen. Sollte aber dieses gelingen, dann mußte der menschliche Geist in ein ganz anderes Verhältniß zur christlichen Offenbarung sich setzen, als er selbes bisher eingenommen hatte. Er mußte dem religiösen Rationalismus den Absagebrief geben, dem Streben nach rationalistischer Verflachung der christlichen Wahrheit entsagen, und davon abstehen, die christlichen Mysterien unter die Lupe rein menschlicher Speculation zu bringen, um sie dadurch ihres eigenthümlichen mysteriösen oder übervernünftigen Inhaltes zu entleeren, und sie als Ergebnisse bloßer Vernunftspeculation hinzustellen. Kurz, der menschliche Geist mußte in jenes Verhältniß zur göttlichen Offenbarung treten, wie selbes die christliche Schule gemäß der Lehre der Kirche von jeher als das normale festgehalten hatte. Nur unter dieser Bedingung konnte auch die Philosophie eine glorreiche Auferstehung feiern. So wie aber jenes nicht geschah, konnten die Anstrengungen der Philosophie zu ihrer Wiedererhebung aus dem Grabe des Nihilismus nicht bloß nicht den gewünschten Erfolg haben, sondern die Philosophie mußte aus ihrem Schoße wieder einen neuen Feind gebären, der ihr ein ähnliches Schicksal zu bereiten bestimmt war, wie es ihr der Criticismus bereitet hatte. Es konnte Nichts nützen, wenn sich die Philosophie nur im Allgemeinen wieder an die christliche Offenbarung anzuklammern suchte: besaß der menschliche Geist nicht Selbstverläugnung genug, den religiösen Rationalismus gänzlich fallen zu lassen, und in der Philosophie mit dem Kreise der

Vernunftwahrheiten allein sich zu bescheiden, dann konnte jenes freundlichere Verhältniß, in welches der menschliche Geist zur Offenbarung trat, die Philosophie nicht vor einem neuen Vernichtungskampf, vor einer neuen Catastrophe sichern. Leider ist diese Bedingung nicht erfüllt worden, und so ist es denn gekommen, daß in den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts aus dem Innern der Philosophie ein neuer Gegner hervorging, und seine Erzeugerin neuerdings mit seinen wuchtigen Schlägen zermalmte. Es ist der Materialismus.

Dem Criticismus gegenüber, welcher der menschlichen Vernunft alle Fähigkeit abgesprochen hatte, sich zur Erkenntniß des Idealen zu erheben, suchte die Philosophie, als die soeben erwähnte Reaction eintrat, für die Vernunft das Reich des Idealen wieder zu erobern. Die Vernunft sollte aus dem lichtleeren Kerker des Subjectivismus, in welchen sie der Criticismus, an Händen und Füßen gefesselt, abgesperrt hatte, wieder befreit und in den belebenden Lichtkreis des Idealen wieder eingeführt werden. Das war eine dankenswerthe That. Aber die Philosophie ging in diesem Streben wieder über das rechte Maß hinaus, und verdarb damit wieder Alles. Sie dehnte nämlich den Kreis des Idealen weiter aus, als recht war, und verdrängte dadurch das Empirische aus dem ihm eigenthümlichen Rechtskreis. Hatte der Criticismus bloß den Rechtsbestand des Empirischen gewahrt und das Ideale durch das Empirische verdrängen lassen: so wollte jetzt die Philosophie bloß das Ideale als rechtsbeständig gelten lassen; das Empirische dagegen sollte als solches keine Geltung mehr haben, sondern im Idealen sich auflösen. Die Philosophie gestaltete sich zum vollkommenen Idealismus. Da wurde denn nun das Empirische zur bloßen an sich substanzlosen Erscheinung des Idealen herabgesetzt; es sollte keine für sich seiende Realität mehr haben, nicht mehr das reale Ektyp des idealen Prototyps sein; es sollte vielmehr nur noch als eine an sich leere, realitätslose Erscheinungsform des Idealen eine Geltung in Anspruch nehmen können. Aber indem auf solche

Weise das Empirische in dem Idealen verflüchtigt wurde, verlor auch das Ideale selbst seine Transcendenz über dem Empirischen. Das Ideale, das Göttliche, erschien nicht mehr als ein in sich bestehendes, alles Empirische überragendes Sein; es wurde vielmehr herabgezogen in den Bereich des Empirischen, und erschien nur mehr als das hinter dem Empirischen stehende und in demselben zur Erscheinung tretende Sein, das eben nur in diesem Empirischen als seiner Erscheinung seine Concretheit und Wirklichkeit besitzt. Die Transcendenz wich der Immanenz. Der reale, substantielle Unterschied zwischen dem Göttlichen und Weltlichen ging verloren, und an seine Stelle trat die Einheit des Seins, und zwar nicht etwa in realistischer, sondern in rein idealistischer Form. Allein in diesem Gedanken lag schon zugleich wiederum der Embryo, aus welchem der Todfeind der Philosophie hervorgehen sollte, um ihr die tödtliche Wunde zu schlagen. Ist nämlich das Ideale, das Göttliche, durchaus nicht transcendent über dem Empirischen, hat es nur in diesem und durch dieses seine Wirklichkeit, dann ist es auch nicht mehr von der Art, daß das Denken an der Erforschung desselben ein Interesse finden könnte. Gibt es gar kein Jenseits mehr, sondern nur ein Diesseits, dann kann das Denken keine Aufforderung mehr in sich finden, dieses Diesseits in einem höheren idealen Interesse zum Gegenstande seiner Forschung zu machen. Die Existenz des Menschen ist dann gleichfalls nur auf das Diesseits beschränkt; einen höheren unsterblichen Theil seines Wesens gibt es nicht; und wenn dieses, warum dann noch die mühselige Arbeit einer Forschung auf sich nehmen, deren Resultat doch keines ist, weil sie in eine transcendente Welt uns nicht hinüberführt und nicht hinüberführen kann? Ist alles und jedes Sein ein bloß diesseitiges, dann ist jede philosophische Forschung im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. i. jedes Streben nach idealen Gründen der Erscheinungen, eine nutzlose, unfruchtbare, für die Zwecke des diesseitigen Lebens ganz überflüssige, ja dieselben störende und durchkreuzende

Grübelei. Fort also mit solcher fruchtlosen Arbeit! Die Materie liegt uns zunächst. Die Erforschung der Naturkräfte und Naturgesetze allein leistet uns unberechenbare Dienste für das diesseitige Leben; und ein anderes gibt es ja nicht. Darauf allein also hat sich die Arbeit der menschlichen Forschung zu werfen. Alles Philosophiren, welches über diese Aufgabe hinausgehen will, ist vom Uebel. Aus der Materie allein suche man Alles zu erklären. Sie ist das einzig Reale. Kurz, die einzige Theorie, welche einen Boden hat in der Wirklichkeit und durch das Zeugniß der Erfahrung gewährleistet wird, ist der Materialismus. Ihm muß die Philosophie weichen. Das ist das Resultat, das aus einer solchen Entwickelung der Philosophie, wie sie oben gekennzeichnet worden, nothwendig hervorgehen muß; und es ist denn auch thatsächlich daraus hervorgegangen.

Der Fichte'schen Ichlehre gegenüber suchte Schelling vor Allem wieder ein reales Nichtich, eine Natur im Gegensatze zum Geiste, ein Reales im Gegensatze zum Idealen zu gewinnen. Aber er wollte dennoch die Identität zwischen Ich und Nichtich, zwischen Realem und Idealem, zwischen Geist und Natur nicht fallen lassen. Darum setzt er im Gegensatze zu Fichte's absolutem Ich eine absolute Indifferenz von Ich und Nichtich, von Idealem und Realem, von Geist und Natur voraus, und läßt beide Gegensätze in derselben untergehen. Jene absolute Indifferenz erscheint aber auch bei Schelling in ihrem Ansichsein als ein reines Abstractum, mit der wesentlichen Tendenz sich zu poniren, zu verwirklichen. Sie kann sich jedoch nur dadurch verwirklichen, daß sie sich differenziirt in zwei Welten, in eine reale und ideale Welt, in eine Welt der Natur und des Geistes, von denen jede, für sich genommen, endlich ist. Doch ist diese Differenziirung nicht von der Art, daß darin die absolute Indifferenz sich aufheben würde; vielmehr ist in beiden Welten die ganze absolute Indifferenz nur in der einen mit dem Uebergewicht des Realen, in der anderen mit dem Uebergewicht des Idea-

len. Daher unterscheiden sich Geist und Natur keineswegs dem Sein nach von einander; sie unterscheiden sich nur in der Form, in so fern nämlich die eine absolute Indifferenz in der Natur in der Form der Realität, im Geiste dagegen in der Form der Idealität auftritt[4]).

Man sieht leicht, daß in dieser Lehre bereits das Empirische (die Natur) in das Ideale verschlungen, und damit die substantielle Transcendenz Gottes über der Welt, sowie die substantielle Transcendenz des Menschengeistes über der Natur verloren gegangen ist. Ihre eigentliche Vollendung aber hat diese Theorie gefunden durch Hegel. Dieser ist bis zum Aeußersten in jener Richtung fortgeschritten. Im genügt es nicht, die sog. Gegensätze, die im Denken sich gegenüber stehen, das Ich und das Nichtich, den Geist und die Natur, in einer über beide übergreifenden Indifferenz zusammenzufassen und zu neutralisiren; er hebt vielmehr die beiden Gegensätze im Denken selbst auf. Der Gedanke in seiner reinen Abstractheit, — d. i. der logische Begriff — selbst ist ihm die Einheit des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Von ihm allein geht er aus, um aus ihm das System der Gedanken, das als solches zugleich System des Seins ist, heraus zu construiren. In seinem Ansichsein ist nämlich der logische Begriff zugleich Alles und Nichts, d. h. er ist der Widerspruch mit sich selbst. Indem also der logische Begriff als reines Denken sich entwickelt, in den dialectischen Proceß der Selbstentwickelung und Selbstbestimmung eingeht, ist das Vehikel dieser seiner Selbstentwickelung gerade der Widerspruch, weil ja dieser sein innerstes Wesen bildet. Der logische Begriff setzt als reines Denken zuerst eine Bestimmung in sich, hebt sie dann zugleich, indem er sie setzt, als widersprechend auf, und gewinnt dadurch wieder eine reichere Bestimmung. So schreitet er successiv zur vollständigen Bestimmtheit, zur absoluten Erfülltheit fort,

4) Schelling, „Philosophie der Natur."

d. h. er wird aus dem an sich leeren logischen Begriff zur erfüllten, concreten logischen Idee. In diesem Stadium seiner ansichseienden immanenten Selbstentwickelung ist der logische Begriff Gott, wie dieser in seinem Ansichsein gedacht wird. Ist aber der Begriff in seiner Selbstentwickelung auf dem Höhepunkte der concreten logischen Idee angelangt, dann entläßt er sich selbst frei aus sich, und tritt in die Form des Außersichseins, des Andersseins ein. So wird er zur Natur. Die Natur ist somit wesentlich nichts anderes, als der Begriff in der Form der Diremtion seiner Momente, = der Begriff in der Form des Außersichseins. Aus diesem Außersichsein kehrt endlich der Begriff in sich zurück, um zum Insichsein, zum Selbstbewußtsein zu kommen. So wird er zum Menschen. Der Mensch ist somit gleichfalls nichts anderes, als der logische Begriff; aber im Stadium des Insichseins, und das menschliche Denken ist nur das Sichdenken des Begriffes im Stadium des Selbstbewußtseins. Gott kommt erst im Menschen zum Selbstbewußtsein. Der Mensch ist daher nur ein Moment in dem Processe der Selbsterhebung des Begriffes zum Bewußtsein; ein selbstständiges Fürsichsein Gott und der Natur gegenüber hat er ebensowenig, wie Gott selbst außer der Natur und dem Menschen ein selbstständiges Fürsichsein hat[5]).

Es ist unglaublich, welche enthusiastische Aufnahme dieses System, das doch auf der äußersten Grenzlinie des Idealismus steht, in Deutschland gefunden hat. Kleine und große Geister eilten herbei unter den Schatten dieses Baumes, um hier an der Quelle, die am Fuße dieses Baumes hervorrieselte, ihren Durst nach Erkenntniß zu stillen. Die Schätze der Weisheit erschienen erschöpft; eine höhere Stufe philosophischer Erkenntniß, als diejenige, welche das Hegel'sche System repräsentirte, schien nicht mehr möglich. Alle Räthsel des Daseins schienen gelöst. So groß auch die Anstrengung

5) Hegel's Encyclopädie.

sein mochte, die es kostete, um in dieses System einzubringen; man ließ sich die Qual gerne gefallen, da der Preis derselben groß genug erschien. Aber der erste Rausch der Begeisterung war bald vorüber; die Ernüchterung ließ nicht lange auf sich warten. Die Geister wurden ruhiger, und in dem Augenblicke, wo sie dieses wurden, war es auch um das Prestige der Hegel'schen Philosophie geschehen. Man fragte sich: Wozu dieses intrikate Gewebe leerer Begriffe, wenn doch die Speculation über die Natur und den Menschen nicht hinauskommt? Wozu diese endlose Mühe, in das viel verschlungene Gewebe dieses Begriffsystems sich hineinzuarbeiten, wenn doch dabei zuletzt nichts anderes herauskommt, als daß es über der Welt keinen Gott und im Menschen über dem Leiblichen kein geistiges Sein gibt, die persönliche Unsterblichkeit also ein leerer Wahn ist? Diese Resultate kann man mit geringerer Mühe haben. Des philosophischen Aufputzes entkleidet sind sie jedoch nichts anderes, als die Grundlehren des Materialismus. Der Materialismus ist somit das Endergebniß der höchsten Entwickelung der Philosophie. Daher fort mit der Philosophie! Wir brauchen sie nicht mehr. Sie hat uns den Materialismus gegeben; an diesen wollen wir uns einfach halten, wir wollen ihn nehmen in seiner frischen Unmittelbarkeit, ohne ihn erst durch unnützes philosophisches Grübeln uns erobern zu wollen. Das wäre ein Unverstand, für den es keine Entschuldigung gäbe.

So hat sich aus der Hegel'schen Philosophie der Materialismus herausgebildet und ihr selbst ein Ende gemacht. Seit den letzten Jahrzehnten herrscht er fast unbeschränkt in Deutschland, und es ist unglaublich, mit welch' souveränem Hohne er auf die Hegel'sche Philosophie herablächelt, die ihn geboren hat. Der Sohn hat sich, wie immer, so auch hier gegen die eigene Mutter gewendet, hat sich zum Kampfe gegen sie gegürtet und ihr den tödtlichen Streich versetzt. Damit aber nicht zufrieden, ist er auch der abgesagteste Feind jeder anderweitigen philosophischen Regung, und sucht selbe mit den

Waffen des Spottes und Hohnes niederzuhalten. Selbst der Name der Philosophie sollte, falls es seinem Willen nachginge, aus dem Lexicon der Sprache getilgt werden. Und was das Traurigste an der Sache ist: der Materialismus hat sich der Naturwissenschaften bemächtigt, um mit deren Waffen den Kampf gegen die Philosophie zu führen. Die großartigen Fortschritte, welche der menschliche Geist in den Naturwissenschaften gemacht hat und noch täglich macht, sollen nicht mehr als Beweis für die Transcendenz des Geistes über der Materie gelten; nein, sie sollen umgekehrt dazu verwendet werden, um den Geist zu materialisiren und den Menschen auf die Stufe des Thieres zu stellen. Mit den naturwissenschaftlichen Resultaten sucht der Materialismus den Geistern zu imponiren, und sie dahin zu bringen, sich willig abschlachten und in das Grab der Materie versenken zu lassen. Ein größerer Mißbrauch ist wohl mit den Errungenschaften des Geistes zum Schaden des Geistes selbst noch nicht gemacht worden.

Für jetzt hat der Materialismus, gestehen wir es nur ein, in Deutschland über die Philosophie gesiegt. Sie liegt darnieder. Nur wenige Männer weihen sich noch der undankbaren Arbeit, das heilige Feuer der philosophischen Wissenschaft zu nähren. Denn abgesehen davon, daß sie den Materialismus zu ihrem Todfeinde haben, der ihre Bemühungen nur belächelt, erwarten sie sich auch wenig Dank bei Jenen, die in den materialistischen Anschauungen nicht befangen sind. Denn wo die materialistischen Verwüstungen nicht hinreichen, da hat sich vielfach wenigstens eine Elanguescenz und Flauheit in Bezug auf die philosophischen Bestrebungen festgesetzt, welche gleich einer trägen Masse jeder Aufrüttlung widersteht, und entweder mit dem mitleidigen und blasirten Lächeln des Philisters der Arbeit der Philosophie entgegenkommt, oder vom hohen Rosse herab mit dem Lächeln des Hohnes über die Vergeblichkeit der philosophischen Bestrebungen perorirt. Nur Eine Zuflucht ist der Philosophie ge-

blieben — die K i r c h e. Sie allein hat die allerwärts Verwiesene in Schutz genommen, und hegt und pflegt dieselbe. In dem Mutterschoße der Kirche wird denn auch die Philosophie, — dessen sind wir sicher, — wenn der Materialismus ausgetobt hat, eine glorreiche Auferstehung feiern, und der Schlange, die sich an ihre Ferse geheftet, den Kopf zertreten.

S t ö c k l.

XI.

Das Zeugniß des heiligen Ignatius von Antiochien
für den
Primat der römischen Kirche.

Der Primat der römischen Kirche ist eine weltgeschichtliche Thatsache. Petrus, das von Christus gesetzte Haupt der Apostel, hat in ihr seinen oberhirtlichen Stuhl niedergesetzt, und seit dieser Zeit ist Rom die Hauptstadt der Christenheit, und der römische Bischof als Nachfolger Petri das sichtbare Oberhaupt der ganzen Kirche. Diese welthistorische Thatsache wird durch die ganze Geschichte der Kirche und durch unumstößliche Zeugnisse aus allen Jahrhunderten verbürgt. Ein classisches Argument hierfür bietet die bekannte Stelle bei Irenäus [1]), dem berühmten Schüler des heiligen Polykarp und Bischof von Lyon, wo er den Vorrang der römischen Kirche bezeugt, der ihr vermöge ihres vorzüglichen Ursprungs zukommt, und wo er sie als Centrum der Christenheit und Norm des christlichen Bekenntnisses bezeichnet. Dieses Zeugniß hat um so größeres Gewicht, als Irenäus, der Schüler des Aposteljüngers Polykarp und Bischof von Lyon in demselben die apostolische Tradition und das Glaubensbewußtsein des christlichen Morgen- und Abendlandes niedergelegt und ausgesprochen hat.

Von nicht minderer Bedeutung ist das Zeugniß des heil. Ignatius von Antiochien, das er in seinem Briefe an die Römer abgelegt hat; ja es dürfte sogar an Gewicht jenes noch überwiegen; denn es ist dieß das erste und älteste, das wir überhaupt für den Primat der römischen Kirche besitzen; es ist abgelegt von einem unmittelbaren Schüler der Apostel, der h. Petrus und Paulus und Johannes, von dem zweiten Nach-

---

1) Adv. haeres. III. 3.

folger Petri auf dem Bischofssitz zu Antiochien, der angesehensten Metropole des christlichen Orients, also vom ersten, hervorragendsten Bischof der orientalischen Christengemeinden, und zwar nicht in einer Privatschrift, sondern in einem officiellen Hirtenschreiben an die Christengemeinde in Rom selbst.

Die Wichtigkeit dieses Zeugnisses rechtfertigt somit eine eingehende Erörterung, um so mehr, da darüber noch differirende Ansichten und Deutungen bestehen, und noch nicht alle Momente gehörig gewürdigt worden sind. Da dasselbe zunächst im Gruße enthalten ist, so möge dieser unsere Erörterung eröffnen. Er lautet [2]):

„Ignatius, auch der Theophorus genannt, an die Kirche, „die Barmherzigkeit erlangt hat in der Herrlichkeit des Va„ters des Allerhöchsten und Jesu Christi, seines einzigen „Sohnes; die geliebt ward und erleuchtet in dem Willen „desjenigen, der Alles das gewollt hat, was da ist gemäß „der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes, die daher auch am „Orte des Gebietes der Römer den Vorsitz führt, die würdig „Gottes, würdig der Ehrenauszeichnung, würdig der Selig„preisung, würdig des Lobes, würdig des erwünschten Glückes, „die würdig heilig ist und den Vorsitz führt in dem Liebes„Vereine, die mit dem Namen Christi und des Vaters geschmückt „ist, die auch ich grüße im Namen Jesu Christi, des Sohnes „des Vaters: ihnen Allen, die dem Leibe und dem Geiste nach „in jedem seiner Gebote eins geworden, die untrennbar er-

2) Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἃ ἐστιν κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιεπίτευκτος, ἀξίοαγνος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστώνυμος, πατρώνυμος, ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος Θεοῦ ἀδιακρίτως, καὶ ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ Θεῷ ἡμῶν ἀμώμως χαίρειν.

„füllt sind von der Gnade Gottes und geläutert von jeglicher „anderen Farbe, wünsche ich alles Heil und ungetrübte Freude „in Jesu Christo, unserem Gott!“

Machen wir hiezu zunächst eine allgemeine Bemerkung. Was bei diesem Gruß auf den ersten Blick auffällt, das sind die ganz außerordentlichen Lobsprüche, die Ignatius der Kirche in Rom spendet. Er findet fast nicht Lobeserhebungen genug, um sie würdig zu schildern und zu begrüßen. Aus diesem ausgezeichneten Lobe erhellt die hohe Meinung, die Ignatius von ihr hegte, die hohe Stellung und Würde, die ihr in seinen Augen eigen. Erinnern wir uns nun, daß diese Lobsprüche der erste Bischof des Orients ertheilt. Diese Auszeichnung wird dann noch um so auffallender und außerordentlicher, wenn man diesen Gruß mit jenen vergleicht, die Ignatius an die übrigen Kirchen gerichtet. Sie erscheint da ganz deutlich als die alle überragende und an Würde und Heiligkeit überstrahlende, als die Muster- und Hauptkirche aller anderen, als innehabend einen besonderen und allgemein anerkannten Vorrang von allen übrigen. Bemerken wir ferner, daß ihr diese Auszeichnung zukommt, nicht wegen ihrer Eigenschaft, die Kirche in der Hauptstadt des Römerreiches zu sein, sondern wegen ihrer anderweitiger Vorzüge, die ihr als Kirche Christi eigen sind und die theils auf einer außerordentlichen Liebes- und Gnadenwahl Gottes sowohl, theils aber auch in der entsprechenden Haltung und Würdigkeit der Gemeindeglieder selbst beruhen.

Jenes ist in den Worten ausgesprochen: „*Die geliebt ward und erleuchtet in dem Willen desjenigen, der Alles gewollt hat, was da ist gemäß der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes*[8]).“ Darin liegt das erste Moment des Zeugnisses für den Primat Roms. Wir beginnen daher mit der Erklärung dieser Worte unsere specielle Erör-

8) Ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἅ ἐστιν κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

terung. Was will Ignatius damit gesagt haben? Zunächst ist in diesen Worten die Auserwählung und Heiligung der römischen Christen kraft des Gnadenrathschlusses Gottes bezeichnet; allein Ignatius wollte damit offenbar noch mehr sagen; sie sollen eine besondere Gnadenauszeichnung der römischen Kirche von Seite des allerhöchsten Vaters anzeigen. Denn dieß nachzuweisen, brauchen sie nur richtig übersetzt und erklärt zu werden. Die alte lateinische Uebersetzung hat sie so gegeben: „Ecclesiae dilectae et illuminatae voluntate ejus, qui vult omnia, quae sunt secundum charitatem Jes. Chr.;" und in Folge hievon die deutschen Uebersetzer: „der Alles will, was der Liebe J. Chr. gemäß." Diese Auffassung und Uebersetzung ist aber schon deßhalb abzulehnen, weil sie diese Worte in gar keinen Zusammenhang mit der begrüßten Kirche bringt; ferner weil sich dieser Gedanke für die römischen Christen von selbst verstand, Ignatius aber bei seiner Prägnanz und Kürze eine so selbstverständliche und überflüssige Phrase kaum gebraucht haben wird; und endlich weil diese Uebersetzung von θελήσαντος mit qui vult auch grammatisch unrichtig ist. Denn es hat ja das Particip Aorist, wie bekannt, nicht wie der Indicativ, eine unbestimmte Zeitbedeutung, sondern zeigt stets eine Vergangenheit und abgeschlossene Vollendung an. Es muß also übersetzt werden: „Der Alles gewollt hat;" θελήσαντος zeigt somit einen göttlichen Willensact in der Vergangenheit an.

Damit sind wir dem richtigen Sinne um einen Schritt näher. Sehen wir uns um, welche Bedeutung Ignatius mit θελήσαντος verbunden. Aufschluß gibt uns sein Sendschreiben an die Magnesier c. 3., wo es abermals vorkommt in ähnlicher Verbindung: Εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου (sc. πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ) τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρεπόν ἐστιν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Die alte lateinische Uebersetzung mit qui nos amat ist auch hier fehlerhaft. Die richtige gab Holsten: Quodcirca ad honorem illius (sc. Patris) qui ita voluit, decet nos obedire sine ulla simulatione. Sinn: Man muß

dem Bischof mit wahrem, innern Gehorsam unterthan sein, in Rücksicht auf die Anordnung Gottes des Vaters (κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ (ἐπισκόπῳ) ἀπονέμειν, l. c.), *der es so gewollt hat*, daß der Bischof sein und Christi, seines Sohnes, sichtbarer Stellvertreter in seiner Kirche sei. Θελήσαντος will also hier sagen: Wie es Gottes Anordnung ist, daß der Bischof seine Stelle in seiner Kirche vertrete, so ist es auch Gottes Wille, daß ihm als dem sichtbaren Stellvertreter Gottes die ihm gebührende und zwar aufrichtige Verehrung und der schuldige Gehorsam bezeugt werden. Es bezeichnet also θελήσαντος eine *unmittelbare, factische Anordnung Gottes in der Kirche*.

Tragen wir diese Bedeutung auf die Stelle im Gruße an die Christengemeinde in Rom über, so hat es hier ebenfalls den Sinn, *daß Gott in Folge eines speciellen Willensactes in der römischen Gemeinde eine besondere kirchliche Anordnung und Einrichtung getroffen.*

Welcher Art diese sei, sagen die damit verbundenen Worte θελήσαντος τὰ πάντα, ἅ ἐστιν κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ. Den Schlüssel zum richtigen Verständnisse der Stelle bietet uns κατὰ ἀγάπην. Der Sinn ist nicht: Die Liebe Jesu Christi bildet die Norm, nach der die Liebe, der Wille des Vaters sich richtet. Diese Auffassung geht schon deßhalb nicht an, weil darnach das trinitarische Verhältniß umgekehrt wäre. Nicht der Vater richtet sich nach der Liebe Jesu Christi in seinen Willensacten, sondern dieser in Allem nach dem Willen des Vaters. Das hat er ja selbst wiederholt ausgesprochen.

Es liegt übrigens dieser Gedanke gar nicht in diesen Worten. Bei Ignatius hat κατὰ öfter die Bedeutung „kraft", „vermöge", „in Folge" u. dgl. So κατὰ δύναμιν θεοῦ (l. c.) „vermöge der Gewalt und Macht Gottes," deren Träger der Bischof; κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα (Proem. ep. ad Philad.), „die er kraft seines eigenen Willens im Amte bestätigt," so daß

also κατά auch die nothwendige Consequenz einer feststehenden Thatsache oder positiven Anordnung angibt. Demgemäß ist zu übersetzen: „Alles das, was ist, d. i. existirt, vermöge, in Folge der Liebe Jesu Christi.“ Unter der „Liebe“ Jesu Christi ist seine ganze Liebesthätigkeit, überhaupt sein Erlösungswerk und Opfertod (ep. ad Trall. c. 8,) zu verstehen; denn in diesem, in der Hingabe seines Blutes (ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. l. c.) hat er seine unendliche Liebe besonders bethätigt, es ist eigentlich sein Liebeswerk κατ' ἐξοχήν.

Was ist, was existirt aber in Folge der Liebe, des Erlösungstodes Jesu Christi? Alles, was Christus durch sein Leben und Wirken auf Erden und seinen Opfertod am Kreuze verdient und in seiner Kirche hinterlassen hat: seine göttliche Gnade und Wahrheit, seine Gewalten und Aemter, die sichtbare Stellvertretung seiner Person, der göttliche Geist.

Es lautet also die richtige Erklärung der Stelle: „Der Alles das (der Artikel τά steht nicht umsonst) gewollt hat, was da ist vermöge der Liebe, d. i. in Folge der Menschwerdung und des Opfertodes Jesu Christi.“ Nun haben wir bereits erkannt, daß in dem θελήσαντος eine positive Anordnung und kirchliche Einrichtung, die Gott getroffen, ausgesprochen sei, dieser göttliche Willensact also als ein ganz specieller gefaßt werden müsse, und zwar als ein solcher, der auf die Kirche, an welche der Gruß gerichtet, sich bezieht, und ferner als die nähere Erklärung, wie die römische Kirche von Gott geliebt und erleuchtet worden ist, nämlich so, daß der Vater bezüglich ihrer, in seiner besonderen Liebe zu ihr und in ihrer Erleuchtung, Alles das gewollt hat, was da ist, was in der Kirche Gottes auf Erden überhaupt an Gnaden und Heilsgaben existirt in Folge des Erlösungswerkes Jesu Christi. Sprechen wir den Sinn und Gedanken der Stelle mit anderen Worten aus: Kraft seines Gnadenrathschlusses hat Gott der Vater Alles in die römische Kirche niedergelegt, sie mit Allem

bedacht und ausgestattet, mit allen Auszeichnungen und Ehrenvorzügen, Gnaden und Vollmachten, die in der Kirche kraft der Verdienste und Anordnung Christi auf Erden überhaupt existiren: in ihr ruht also das ganze Erbe des Erlösers, der ganze Gnadenschatz der Erlösung (τὰ πάντα, ἅ ἐστιν κατὰ ἀγάπην I. Χρ.); sie ist daher deren Inhaberin und Trägerin.

Diese Deutung der Worte, obwohl, so viel ich weiß, neu, ist nichtsdestoweniger ganz natürlich und sicher die richtige, weil aus dem Sinne und Sprachgebrauche des Ignatius selbst.

Sie wird bestätigt durch die folgenden Worte: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. Diese Stelle wird in der Regel gegeben: „die auch den Vorsitz führt am Orte des Gebietes der Römer.“ Damit kommt aber das ἥτις nicht zu seinem Rechte; es steht nicht umsonst und ist keineswegs gleich ἥ. Es gibt nämlich die nähere Erklärung der eben besprochenen unmittelbar vorausgehenden Worte und bezeichnet die eminente, besondere Eigenthümlichkeit und Qualität der römischen Kirche, die ihr vermöge des erwähnten Gnadenrathschlusses Gottes eigen, d. i. als der Kirche, die Gott mit dem ganzen Reichthume an Gnaden und Prärogativen geschmückt und geziert hat, die in Folge der Erlösung in der Kirche Gottes existiren. Ἥτις καὶ προκάθηται heißt somit: „Sie ist daher auch diejenige, eine solche, die den Vorsitz führt.“ Ignatius zieht damit die Folgerung aus dem Gesagten. Er hat gesagt: Die römische Kirche ist mit allen Gnaden, Prärogativen und Ehren ausgestattet, die es in der Heils- und Erlösungsanstalt Christi auf Erden überhaupt gibt: folglich, fährt er sogleich fort, ist sie auch als eine solche, als diejenige anzusehen, welcher die Vorsteherschaft eigen, ist sie die Vorsteherkirche.

Die beiden besprochenen Sätze stehen also in genauester

Connexion miteinander, ganz entsprechend der seltenen Prägnanz, die dem heiligen Verfasser eigen ist.

Die römische Kirche führt also die kirchliche Vorstandschaft in Folge einer unmittelbaren Anordnung Gottes, somit kraft göttlichen Rechtes.

Die Richtigkeit dieser Auffassung und Erklärung ergibt sich auch aus der Bedeutung, welche προκαθῆσθαι bei Ignatius hat. Er gebraucht nämlich dieses Wort in dem engen und bestimmten Sinne, „in amtlicher Weise den Vorsitz inne zu haben." So Ep. ad Magnes. c. 6., wo vom Bischof gesagt ist, daß er in seiner Gemeinde an Gottes Statt den Vorsitz führe (προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον Θεοῦ). Wie also der Bischof als Haupt an der Spitze der einzelnen Gemeinde steht an Gottes Statt: ebenso hat die römische Christengemeinde, d. i. ihr Bischof, einen Vorsitz zu führen, kraft göttlicher Anordnung. Worüber? ist in diesen Worten noch nicht ausgesprochen.

Ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων hat man auf Rom und das suburbikarische Gebiet beschränken und dahin deuten wollen: sie führe die Vorsteherschaft über die Stadt Rom und nächst umliegenden Gebiete, wo später die suburbikarischen Bischofssitze Ostia, Tusculum, Albanum u. s. w. entstanden. Allein mit Unrecht. Es müßte dann jedenfalls heißen προκάθηται χωρίου Ῥωμαίων; denn in der Bedeutung über etwas die Vorsteherschaft inne haben, fordert προκαθῆσθαι den Genitiv, wie dieß schon aus dem unmittelbar folgenden προκαθημένη τῆς ἀγάπης genügend und überhaupt aus seiner Bedeutung und dem Sprachgebrauche erhellt. Hefele führt hiefür ein paar Beispiele an. So nennt Johannes, Patriarch von Antiochien, seine Kirche, um sie als Patriarchalkirche des Orients zu bezeichnen προκαθημένη τῆς ἀνατολῆς, und Gregor von Nazianz die Kirche von Constantinopel aus demselben Grunde προκαθημένη τῆς ἑῴας πόλις [4]). Chrysostomus

---

4) Patr. Apost. ad h. l. p. 197 n. 7. ed. 4.

nennt die Bischöfe und Presbyter die προκαθημένους τοῦ λαοῦ [5]).

Daß mit ἐν τόπῳ nicht die Vorsteherschaft über das Gebiet von Rom bezeichnet werden wollte, deutet überdieß gerade der Wechsel der Construction an, indem das eine Mal ἐν, das andere Mal der Genitiv gesetzt ist. Προκάθηται ἐν τόπῳ will somit nur die örtliche Lage der also begrüßten Kirche, aber durchaus keine Beschränkung des Primatialsitzes ausdrücken. Auch in den übrigen Grußformeln bezeichnet Ignatius mit ἐν die räumliche Lage der Kirche, z. B. ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ κ. τ. λ. ἐν Συρίᾳ (ep. ad Rom. c. 9.) ἐν Ἀντιοχείᾳ (ep. ad Polyc. c. 7.), nur daß er hier statt des einfachen οὔσῃ das Auszeichnungsprädicat προκάθηται gebraucht. Er will also mit dem einen Ausdrucke ἐν τόπῳ die locale Lage, mit dem anderen προκάθηται die Vorsteherwürde der begrüßten Kirche aussprechen, als würde er sagen: An die Kirche, die im Gebiete von Rom ist (ἐν Ῥωμῇ οὔσῃ) aber als προκαθημένη, als diejenige, die dort das Präsidium führt. Worüber sie präsidirt, verstand sich für die Römer von selbst, wird dann gleich darauf noch speciell hervorgehoben.

Das ἐν τόπῳ bezeichnet demnach keineswegs eine Beschränkung des Präsidiums der römischen Christengemeinde auf die Stadt Rom und die nächste Umgebung, sondern spricht die Vorsteherschaft derselben ganz allgemein und schlechthin aus, gleichwie wenn gesagt wird: die römische Kirche ist die Vorsteherin.

Vielleicht wollte Ignatius sogar durch seinen Ausdruck ἐν τόπῳ gerade einer Beschränkung der Präsidialrechte der römi-

5) Hom. XXX. ad ep. I. ad Corinth. Mehrere andere Beispiele s. im Glossarium med. et infim. Graecitatis a Du Cauge s. v. προκαθήμενος, das mit qui praeest alicui rei übersetzt ist und mit τῆς οἰκουμένης ἁπάσης, πολέων, κάστρου κ. τ. λ. verbunden ist. Cf. auch C. Suiceri thesaurus eccl. s. v. προκαθήμενος.

schen Kirche vorbeugen, da er doch sonst ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ κ. τ. λ. zu setzen pflegte. Denn gebrauchte er προκαθήται ἐν Ῥώμῃ, so lag möglicher Weise die Deutung noch näher, als bei ἐν τόπῳ: in Rom präsidire sie und nur in und über Rom, wiewohl auch da im natürlichen und sprachüblichen Verstande eine derartige Beschränkung gesucht und unstatthaft wäre.

Der Ausdruck ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων hat ohne Frage etwas Hartes und klingt sonderbar. Eine Textvariante liegt allerdings nicht vor. Doch, glaube ich, gibt derselbe einen ganz passenden natürlichen Sinn, wenn wir eine ganz kleine, sehr nahe liegende Correctur vornehmen und statt χωρίου lesen wollen χωρίων. Dann enthält die Stelle nichts anderes, als eine figürliche Bezeichnung Roms. Das auch in kirchlicher Beziehung in Regionen (χωρία) und zwar in sieben abgetheilt war und daher sehr gut der „Ort der römischen Regionen" genannt werden konnte. Papst Clemens I. nämlich (v. 89—102.) setzte über jede derselben einen Pronotar, der die Acten der Martyrer anzufertigen hatte. „Hic fecit septem regiones dividi notariis fidelibus ecclesiae, qui gesta martyrum sollicite et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquirerent[6])."

Diese kirchliche Eintheilung der Stadt, von P. Clemens jüngst getroffen, war ohne Zweifel allen anderen Kirchen bekannt geworden, und es konnte sich Ignatius sehr wohl darauf beziehen und Rom selbst als den Ort der sieben Regionen,

6) Anast. bib. De vitis rom. pont. N. IV. S. Clemens. Die Anordnung erweiterte P. Fabianus (v. 238—254): Hic regiones divisit diaconibus, et fecit septem subdiaconos, qui septem notariis imminerent, ut gesta martyrum in integro colligerent. Diese Diaconen hatten die Armenpflege ihrer Regio unter sich, weßhalb sie auch diaconi regionarii hießen (Baron. annal. ad ann. 112.). Diese neue Anordnung bestätigte und erneuerte dann P. Cajus: „Hic regiones divisit Diaconibus." L. c. N. XIX. Fabianus, et N. XXIX. Cajus.

als die „Regionenstadt" bezeichnen, wie wir sie auch nennen die „Siebenhügelstadt."

Für unsere Untersuchung selbst hat indeß die Correctur, obgleich sie sehr nahe liegt und sich empfehlen dürfte, nur nebensächliche Bedeutung.

Es spricht also, wie dargethan worden, προκάθηται ἐν τόπῳ die Präsidialeigenschaft der römischen Kirche schlechthin aus. Der fortschreitende Gedanken „worüber" folgt nach mehrmaliger Lobpreisung ihrer ausgezeichneten Würdigkeit, wie sie ihr als Präsidialkirche eigen sein muß und ist, in den Worten: προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Darin liegt ein neues Zeugniß für den Primat und eine nähere Bestimmung des Bisherigen.

Bemerken wir zunächst, daß auch hier gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauche und dem Ignatianischen insbesondere προκαθημένη die Bedeutung hat: „in amtlicher Weise über die Liebe den Vorsitz zu führen." Die Uebersetzung und Erklärung vorliegender Worte: „Sie überragt alle anderen Kirchen durch ihren eminenten Wohlthätigkeitssinn, durch ihre außerordentlichen Liebeswerke," ist somit dem Sinne nicht adäquat, widerspricht dem Sprachgebrauche und der constanten Bedeutung von προκαθημενος, das, wie aus den oben mitgetheilten Beispielen erhellt, mit dem Genitivus objectivus, der hier in τῆς ἀγαπης vorliegt, stets heißt: qui praeest alicui rei, praefectus, praeses von Etwas sein. Wollte Ignatius sagen, die römische Kirche übertreffe alle an Liebeswerken, dann hätte er nicht προκαθημένη, jedenfalls nicht τῆς ἀγάπης, sondern eher ἐν αγαπῃ gesetzt. Mit dem Genitiv wollte er aber offenbar das Object angeben, das sachliche Gebiet bezeichnen, worüber die römische Gemeinde die kirchliche Vorstandschaft zu führen hat.

Allerdings zeichnete sich die römische Kirche vom Anfange an durch ihre überaus reichen Liebesgaben auch an auswärtige Kirchen aus, weßhalb sie schon im zweiten Jahrhunderte von dem heil. Dionysius, dem hochberühmten Bischof von

Corinth, mit den höchsten Lobsprüchen geehrt wurde[7]); allein sollte nicht diese ihre eminente und universelle Liebesthätigkeit — nicht in ihrem Reichthum, darin stand ihr Alexandrien und Antiochien kaum oder nur wenig nach — sondern gerade in ihrer Eigenschaft als Haupt- und insofern als Mutterkirche Aller, deren Liebessorgfalt daher auch in gleicher Weise sich über alle zu erstrecken habe, ihren besonderen Grund haben?

Indem also Ignatius, abweichend vom vorhergehenden ἐν τόπῳ jetzt den Genitiv τῆς ἀγάπης wählt, wollte er offenbar das Object namhaft machen, worüber Rom die Vorsteherwürde zusteht. Es frägt sich somit nur noch, was Ignatius unter ἀγάπη verstehe. Darüber lassen uns seine Briefe nicht im mindesten im Zweifel.

Zunächst ist ihm ἀγάπη die aus dem christlichen Glauben als göttlicher Tugend entspringende christliche, übernatürliche Liebe und Liebesthätigkeit. In beiden, in Glauben und Liebe, besteht das übernatürliche Gottesleben des einzelnen Christen und der ganzen Christenheit. Der Glaube, schreibt er an die Ephesier, ist der Anfang, die Liebe die Vollendung des Lebens; beide, die stets vereint sind, stammen von Gott; alles Andere, was zum gottseligen Leben noch gehört, ist in ihrem Gefolge[8]). Die Liebe schließt somit den Glauben als dessen Vollendung in sich und umfaßt somit das gesammte Christenleben als solches. Wenden wir nun diese Bedeutung auf

7) Er schreibt an die Kirche in Rom: „Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶν τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὧδε μὲν τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχῆθεν ἐφοδίων, πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι φυλάττοντες, ὃ οὐ μόνον διατετήρηκεν ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ, ἀλλὰ καὶ ηὔξηκεν, ἐπιχορηγῶν μὲν τὴν δια πεμπομένην δαψίλειαν τὴν εἰς τοὺς ἁγίους, λόγοις δὲ μακαρίοις τοὺς ἀνιόντας ἀδελφοὺς ὡς τέκνα πατὴρ φιλόστοργος παρακαλῶν." Euseb. IV. 81. Ed. Laemm. p. 308.

8) C. 4. Cf. Ep. ad Eph. c. 1. u. 14. ad Magn. c. 1. 5. 7. 12. etc.

unsere Stelle an, so erstreckt sich die Vorstandschaft der römischen Kirche über das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe, des gesammten christlichen Lebens. Sie steht also als προκαθημένη τῆς ἀγάπης autoritativ leitend und ordnend an der Spitze der ganzen Liebesthätigkeit, des gesammten christlichen Lebens der Gläubigen. Das Gebiet ihrer Autorität ist demnach so weit, als der Glaube und die Liebe reicht, d. i. das Gebiet des Christenthums, der Christenheit.

Glaube und Liebe, πίστις καὶ ἀγάπη, nimmt Ignatius jedoch nicht bloß im subjectiven Sinne als die von Gott eingepflanzten Grundtugenden im Gottesleben des Christen, sondern öfter auch im objectiven Sinne, um damit ein Object des Glaubens und einen factischen Erweis der göttlichen Liebe in seiner Offenbarung zu bezeichnen. Einen eclatanten Beweis hiefür geben die schon erwähnten Worte: „Der Glaube ist das Fleisch des Herrn, die Liebe das Blut Jesu Christi[9]).“ „Fleisch“ bezeichnet hier die Incarnation, die Menschheit des Herrn, „Blut“ seinen Opfertod am Kreuze. Jene ist das erste Glaubensobject im Christenthum, das Fundamental-Geheimniß des Glaubens; der Kreuzestod der höchste Erweis der göttlichen Liebe, das wunderbarste Liebesdenkmal. In seiner concreten Denk- und Ausdrucksweise nennt sie Ignatius geradezu „Glaube und Liebe.“ Ebenso wenn er sagt: „Die Irrlehrer zerstören den Glauben Gottes in ihrer falschen Lehre, für den Jesus Christus ist gekreuzigt worden[10]).“ Auch hier bedeutet πίστις nicht bloß den übernatürlichen Glauben als

9) Ὑμεῖς οὖν τὴν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ep. ad Trall. c. 8.

10) Ep. ad Ephes. c. 16.:

Εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες (οἰκοφθόροι) ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐὰν τις πίστιν Θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη;

eingegossene subjective Christentugend, sondern überhaupt das ganze Christenthum, den ganzen Glaubens- und Gnadenschatz, das ganze *depositum fidei et gratiae*, wie dieses, verdient durch den Opfertod des Herrn, in seiner Kirche hinterlegt ist. Daß in der schon erläuterten Stelle, κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χρ. ἀγάπη im concreten und objectiven Sinne vom Opfertode des Herrn zu nehmen sei, braucht nicht weiter hier dargethan zu werden. In demselben objectiv-concreten Sinne ist ἀγάπη von Ignatius gebraucht in seinen gewöhnlichen Grußformeln: „Es grüßt euch die Liebe der Kirchen,“ „die Liebe der Brüder,“ „die Liebe der Smyrnäer und Ephesier“ u. s. w.[11]), d. i. es grüßen euch die Kirchen, die Brüder, die in Liebe mit euch geeinigt sind. Ja, es begegnet uns bei Ignatius sogar der bei den Vätern in Homilien und Briefen[12]) allgemein üblich gewordene Ausdruck „eure Liebe“ (charitas vestra, ἡ ὑμῶν ἀγάπη) für christliche Gemeinde. So im Briefe an die Trallier: „Ein Abbild eurer Liebe habe ich empfangen und habe es noch bei mir in eurem Bischof[13]).“ Aehnlich an die Römer (c. 9.), indem er ihnen die Leitung seiner verwaisten Gemeinde empfiehlt: „Jesus Christus allein wird sie nun leiten und eure Liebe“ (καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη), d. i. und ihr, die Gemeinde in Rom. Im gleichen Sinne an die Magnesier. „Ich weiß, daß eure Liebe Gott gemäß wohlgeordnet sei[14]), d. i. daß euer christlich-kirchliches Gemeinschaftsleben ein nach dem Willen Gottes

---

11) Ep. ad Trall. c. 13.; ad Rom. c. 9.; ad Philad. c. 11.; ad Smyrn. c. 12.

12) Cf. Du Cange, l. c. Suicer. l. c. s. v. ἀγάπη.

13) Τὸ γὰρ ἐξεμπλάριον τῆς ἀγάπης ὑμῶν ἔλαβον. C. 3.

14) Γνοὺς ὑμῶν τὸ πολυευτακτον τῆς κατὰ Θεὸν ἀγάπης, αγαλλιώμενος. C. 1. In der längeren Recension des Briefes des Ignatius an die Philadelphier c. 4. ebenfalls: Διὸ καὶ θαῤῥῶν γράφω τῇ ἀξιοθέῳ ἀγάπῃ ὑμῶν παρακαλῶ ὑμᾶς . . Ed. Dressel. l. c. p. 278. Auch im Martyrium s. Ign c. 5.: Μακαρίσας τὴν ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ τῶν ἀδελφῶν ἀγάπην, οὕτω παρέπλει.

geordnetes sei, daß ihr eine ganz Gott gemäß wohlgeordnete christliche Gemeinde bildet.

In diesem objectiv-concreten Sinne nun ist ἀγάπη auch in der vorliegenden Stelle zu nehmen.

Die Liebe, wie sie unserem Heiligen das Princip des einzelnen Christenlebens, ist ihm auch das eigentliche Element des christlichen Gemeinschaftslebens. Sie bildet das geheimnißvolle, lebendige Band, das die Seelen der Gläubigen mit Gott und miteinander vereinigt, und so die christliche Gemeinde zu einer aus dem Glauben und in der Liebe lebenden, in der Gnade geheiligten, aus der übrigen Menschheit dadurch innerlich ausgeschiedenen, und sofort auch äußerlich für sich bestehenden, in sich abgeschlossenen Einheit und Corporation gestaltet. Sie ist daher auch das Band, das hinwieder alle einzelnen Gemeinden als in sich beschlossene Liebesvereine zu einer großen Einheit, zu einer Kirche vereinigt, d. i. zu einem Vereine, dessen Mitglieder alle Ein Glaube und Eine Liebe beseelt, ein Liebesleben in und aus Gott vereinigt, zu einem Liebesvereine. Weil nun aber die Kirche auf die Liebe gegründet, die Liebe ihr Princip, Leben und Wirken ist, so kann sie selbst ἡ ἀγάπη, die Liebe im objectiv-concreten Sinne genannt werden, wie auch Gott die Liebe ist und heißt.

Die Uebersetzung: „Die Vorsteherin im Liebesbunde“ = der Christenheit, ist somit vollkommen in der prägnanten Sprachweise und concreten Denkweise des Ignatius begründet und seinem Sinne und Gedanken allein ganz adäquat.

Somit spricht auch dieser Satz die universelle Vorsteherwürde der römischen Kirche aus, indem sie als diejenige ausgezeichnet ist, die autoritativ leitend an der Spitze der ganzen kirchlichen Liebes- und Lebensthätigkeit steht, der eine von Gott angeordnete Autorität über das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens zusteht,

die das Präsidium inne hat in dem großen Liebesvereine der Christenheit.

Damit sind wir bei einem Abschnitte unserer Beweisführung angelangt. Blicken wir auf die entwickelten Gedanken, wie sie in den besprochenen Sätzen gelegen, zurück, so kann man nicht umhin, die schöne logische, in drei Stufen vor sich gehende Weiterbildung des Grundgedankens, „die römische Kirche ist die Präsidialkirche," in welcher Ignatius immer bestimmter sich selbst erklärt, zu bewundern. Zuerst bemerkte er: In die römische Kirche hat Gott Alles, alle Gnadenschätze, Rechte und Prärogativen, die in Folge der Erlösung gegeben sind, niedergelegt; denn, fügt er bei: sie, die römische Kirche ist daher auch diejenige, welcher das Vorsteheramt zukommt; endlich schließt er die Gedankenreihe mit dem Worte: Dieses Präsidium erstreckt sich über das ganze Gebiet der christlichen Liebe, über die ganze in Liebe geeinigte Christenheit.

Diese drei Sätze bilden offenbar den Kernpunkt des Grußes, um den sich die übrigen Ehrennamen mit dem sechsmal „würdig" wie ein Kranz von Perlen um den strahlenden Diamanten herumlegen. In den drei Sätzen strahlt der himmlische Ehren- und Gnadenglanz, mit dem Gott nach seinem Rathschlusse die römische Kirche geziert und erleuchtet hat, in den eingeflochtenen Ehrenprädicaten tritt sie dann als diejenige hervor, welche ihrerseits auch wirklich dieser Auszeichnung, die Hauptkirche zu sein, als würdig sich darstellt, indem sie in jeder Hinsicht als eine Musterkirche erscheint, die sich durch ihre ungetrübte vollkommne Einigkeit, durch ihren vollkommnen einmüthigen Gehorsam gegen jedes göttliche Gebot, durch ihre ungetheilte Hingebung an Gott in Christo, durch ihre Gnadenfülle sich auszeichnet, und ganz besonders dadurch, daß sie geläutert von jeglicher anderweitigen Farbe, d. i. ganz frei von jedem häretischen Irrthum und unreinen sündhaften Wesen, also makellosen christlichen Glaubens und Wandels ist, also auch hierin zur Norm und zum Muster allen übrigen Kirchen sein kann und ist.

Diesem Gruße gemäß steht somit die römische Kirche in den Augen des Ignatius ganz einzig da. Er zollt ihr eine Bewunderung, Hochachtung und Verehrung, die nur aus dem Bewußtsein entspringen konnte, sie sei die von Gott erkorne Hauptkirche der ganzen Christenheit.

Von denselben Gefühlen ist der ganze Brief durchweht. Er athmet ganz die Gefühle der Liebe und Zuneigung, wie sie eine Kirche ansprechen kann, der die Liebessorgfalt über alle anderen von Gott anvertraut ist. Um nur ein paar Punkte hervorzuheben, ist es gewiß sehr bezeichnend, daß in diesem Briefe an die römische Gemeinde keine einzige Ermahnung zum Festhalten an der kirchlichen Lehre, zum Gehorsam gegen den Bischof u. dgl., wie sie den Hauptinhalt der übrigen Briefe ausmachen, vorkommt, nur Lobsprüche und Bitten. Wir werden kaum irren, wenn wir annehmen, Ignatius habe sich in seiner Zartsinnigkeit hiebei auch von seinen eben erwähnten Gefühlen gegen Rom leiten lassen.

Höchst bemerkenswerth sind aber die ersten Worte, die er an die Römer richtet. Da sagt er: „Was ich von Gott erfleht habe, wird mir zu Theil, eure gotteswürdigen Antlitze zu schauen[15].“ Es war also schon lange seine Sehnsucht, die Mitglieder der römischen Gemeinde einmal von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Dieses Verlangen war sogar der Inhalt seiner heißen Gebete zu Gott, deren endliche Erhörung er als eine große Gnade ansieht. Er theilte also gleiche Gefühle mit dem Weltapostel, der an die Römer (1, 9—11.) schrieb: „Gott ist mein Zeuge, daß ich ohne Unterlaß euer gedenke. In meinen Gebeten bitte ich allezeit, daß ich doch einmal mit Gottes Willen das Glück haben möge, zu euch zu kommen; denn mich verlangt sehr, euch zu sehen.“ Warum mag Paulus, warum Ignatius, der Apostelschüler und Bischof der glänzenden Metropole des Orients, verlangt haben, die rö-

15) Ἐπευξάμενος Θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα, ὡς καὶ πλέον ᾐτούμην λαβεῖν.

mische Gemeinde zu sehen? Gewiß nicht, weil Rom die Hauptstadt der Welt war, er hatte ja kein irdisches Verlangen mehr[16]), sondern deßhalb, weil es die Haupt- und insoferne die Mutterkirche aller übrigen war, weil dort der Nachfolger der Apostelfürsten, der sichtbare Stellvertreter des Herrn, seinen Sitz hatte.

Es blickten also sehnsüchtigen Herzens die Apostel, wie wir es in Paulus sehen, es schauten ihre ersten Nachfolger, wie uns Ignatius einen lebendigen Beweis gibt, nach Rom, als dem Mittelpunkte der Christenheit; und so waren damals schon in der apostolischen und nächstapostolischen Zeit die Augen und Herzen der ganzen Christenheit, der Bischöfe und Gläubigen, wie heut zu Tage noch, nach Rom gerichtet: weil Rom von jeher als der Sitz des Petrus und somit als die Vorsteherkirche der ganzen Christenheit angesehen, geliebt und verehrt wurde.

Ferner schreibt Ignatius an die römische Gemeinde: „Nie habt ihr Jemanden beneidet" — um die Gnade und Ehre des Marterthums, — oder, wie mit Grund auch übersetzt werden kann: „Nie habt ihr Jemanden vom rechten Wege abgeführt; Andere habt ihr unterrichtet. Ich will nun, daß Dasjenige, was ihr Anderen gelehrt und als Gebot erklärt habt, wirklich auch Bestand habe[17])," d. i. auch bezüglich des Martertodes des Ignatius in Geltung bleibe. Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst nur auf die Lehren und Vorschriften der römischen Kirche über die Verdienstlichkeit und Nothwendigkeit des Martertodes für den Glauben an Christum; sie deuten aber doch auch eine hervorragende Lehrautorität der römischen Kirche wenigstens an.

Wir kommen nun zum Schlusse unserer Erörterung. Es erübrigt uns nämlich nur noch eins, und zwar eine der wich-

16) Ep. ad Rom. c. 2 u. 6.

17) Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα· ἄλλους ἐδιδάξατε. Ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε. C. 3. Cf. Hefele, h. l.

tigsten Aeußerungen des Ignatius in dieser Beziehung zu besprechen, eine Aeußerung, durch die er sein Zeugniß vervollständigt und auch die Richtigkeit unserer bisherigen Deutung seiner Worte bestätigt.

Wir haben bisher gefunden, daß er der römischen Kirche den Vorsitz in der Gesammtkirche vindicire, sie selbst als die Präsidialkirche besonders auszeichne und verehre. Dieses sein Zeugniß wird in jeder Beziehung vollständig, perfect, wenn er uns auch die wirkliche Ausübung dieses Vorsteheramtes bezeugt. Dieß thut Ignatius in der That und zwar in der besonders merkwürdigen Weise, daß er selbst die universelle oberhirtliche Liebessorgfalt der römischen Kirche für seine eigene, durch seine Wegführung verwaiste Gemeinde in Anspruch nimmt. Am Schlusse seines Sendschreibens richtet er nämlich an die römische Kirche die Worte: „Seid eingedenk in eurem Gebete der Kirche in Syrien, die nun statt meiner Gott zum Hirten hat. **Jesus Christus wird sie nun allein als ihr Bischof leiten und eure Liebe**[18]).“

Dem Gebete empfiehlt Ignatius seine Gemeinde auch den übrigen Kirchen, an die er schreibt; aber diese Empfehlung hat ihr Besonderes, das die römische Kirche allein angeht. Durch seine Wegführung ist die Kirche in Antiochien ihres sichtbaren Hirten beraubt, eine verwaiste Gemeinde geworden, die nur mehr unter dem unsichtbaren Hirten Gott, dem Hirten und Bischof Aller[19]), und Christo, dem Bischof der Seelen, steht. Allein auch die sichtbare Verwaisung ist keine vollständige; denn an die Stelle des entrissenen sichtbaren Hirten hat nun die allgemeine Liebes- und Hirtensorgfalt der römischen Kirche, des römischen Bischofs, als des sicht-

18) Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει, καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. C. 9.

19) Ep. ad Magn. c. 3.; 1 Petr. 2, 25.

baren Oberhauptes der ganzen Christenheit, zu treten: und dieser hat nun im Vereine mit Christo die Kirche in Antiochien als deren Bischof zu leiten.

Sehr bezeichnend ist hier das Wort ἐπισκοπεῖν gebraucht. Es kommt bei Ignatius noch einmal vor, nämlich im Gruße an Polykarp[20]), und heißt nichts Anderes, als „Bischof sein," „das bischöfliche Oberhirtenamt," „die geistliche Seelenleitung inne haben und üben." Demgemäß heißt ἐπισκοπήσει in unserer Stelle: Christus wird die Christengemeinde in Antiochien leiten als unsichtbarer Hirte, die römische Gemeinde aber in sichtbarer Weise. Mit dem Abgange des eigentlichen Bischofs Ignatius tritt die oberhirtliche Liebessorgfalt der römischen Kirche in besonderer Weise in Thätigkeit; sie hat nun unmittelbar die autoritative Obhut zu übernehmen und zu üben und mit Christo dem unsichtbaren Hirten als ihr sichtbares Haupt die hirtenlose Gemeinde zu leiten. Der Episcopat des römischen Bischofs und seine Wirksamkeit beschränkt sich also nicht auf Rom, sondern erstreckt sich auch auf die ferne antiochenische Gemeinde, also so weit das christliche Bekenntniß und die ganze christlich-kirchliche Liebesthätigkeit und Liebesvereinigung reicht; denn sie steht an der Spitze derselben, und es tritt daher auch ihre Liebessorgfalt als unmittelbare oberhirtliche Leitung ein, sobald der Bischof der Gemeinde sein Amt nicht mehr auszuüben im Stande ist.

Bemerken wir auch hier, daß Ignatius der erste Bischof des Orients es ist, der die römische Kirche mit Christo als seine Stellvertreterin im Hirtenamte in Anspruch nimmt; daß er nicht dem Bischof der Mutterkirche von Jerusalem, nicht dem ausgezeichneten Bischof Onesimus von Ephesus[21]), von wo aus noch bis vor wenigen Jahren der Apostel Johannes

20) Ἰγνάτιοσρ, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰης Χρ., πλεῖστα χαίρειν.

21) Ep. ad Ephes. c. 1.

die Kirchen von Asien, als letzter Apostel, geweidet, auch nicht dem Apostelјünger Polykarp, bei dem er in Smyrna gewohnt, einen Mann, der vom Geiste Gottes erfüllt war, wie er ihn selber nennt[22]), der wie ein Held in den Kämpfen und wie ein Leuchtthurm in den Stürmen jener Zeit dastand, der überdieß sein Mitschüler und geliebter Freund war aus der Zeit her, wo sie mitsammen zu den Füßen ihres Lehrmeisters, des Apostels Johannes, gesessen, der in kirchlicher Hinsicht als der princeps totius Asiae[23]) geehrt wurde, oder sonst einem nahen Bischof die Leitung und Obhut seiner Kirche anempfiehlt: sondern der weit entlegenen römischen Kirche, daß diese in ihrer universellen Liebessorgfalt statt seiner die oberhirtliche Leitung der antiochenischen Gemeinde versehe. Geht daraus nicht mit Evidenz hervor, daß er sie, und nur sie, als diejenige ansieht, der von Rechtswegen und kraft göttlicher Anordnung die antiochenische Gemeinde unterstellt sei, deren oberhirtliche Liebessorgfalt sich dann in einem besonderen Grade und in unmittelbarer Weise zu bethätigen habe, wenn eine Kirche ihres eigenen sichtbaren Hirten entbehrt?

In der That, würden wir nicht aus dem Zeugnisse, das er im Gruße hierüber niedergelegt hat, wissen, von welchen Gefühlen er gegen die römische Kirche durchdrungen gewesen, so würden wir aus diesen wenigen Worten, in denen er schließlich seine verwaiste Gemeinde als unter der bischöflichen Autorität der römischen Kirche stehend ihrer Liebessorgfalt empfiehlt, mit Recht schließen können, daß Ignatius die römische Kirche als diejenige ansah, der die Oberleitung der ganzen Kirche obliegt. So aber bilden sie gleichsam das Siegel, das er auf das im Gruße niedergelegte glänzende Zeugniß für den Primat der römischen Kirche gedrückt hat.

Fassen wir das Gesagte nun zusammen, so begreift dieses Zeugniß folgende vier Punkte in sich: In der römischen Kirche

22) Ep. ad Polyc. c. 8.

23) Hieronym. de viris illustr. c. 17.

hat Gott alle Schätze der Erlösung niedergelegt, sie mit allen Gnaden, kirchlichen Rechten und Prärogativen ausgestattet; sie besitzt darum auch die Würde der Vorsteherschaft kraft göttlicher Anordnung; diese ihre Vorsteherschaft erstreckt sich über das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens, über die ganze in der Liebe geeinigte Christenheit; sie übt und hat ihren Episcopat über die ganze Kirche auszuüben, über alle Kirchen nah und ferne, auch über die Metropole des Ostens, Antiochien. Angesichts dieser ein vollkommnes Zeugniß ausmachenden Gedankenreihe glaube ich, daß schöner und allseitiger der Primat der römischen Kirche nicht hätte hervorgehoben und ausgesprochen werden können, auch wenn wir von den herrlichen Lobsprüchen, in denen er sie als die Musterkirche hinstellt und die auch von seiner Ergebenheit gegen sie, in der er sie einmal zu sehen als eine Gnade Gottes betrachtet, absehen; als es in diesen vier Sätzen von Ignatius geschehen ist. Vor seinen Augen steht die römische Kirche als die ganz besonders von Gott begnadigte und erleuchtete, als die von Gott auserwählte Präsidialkirche, die durch die ihr zustehende Liebessorgfalt für alle die Mutter und durch ihren Gnaden- und Tugendglanz das Muster aller anderen Kirchen ist.

Dr. Nirschl.

XII.

Joh. Friedrich Böhmer[1]).

Der treffliche Gelehrte und edle deutsche Mann, dessen Briefe wir hier erhalten, legte auf Briefsammlungen einen besonderen Werth. Bei Erwähnung von Görres Briefen sagt er einmal: „Briefe sprechen durch ihre Kürze, durch die Persönlichkeit ihres Inhaltes unmittelbar und menschlich an, während größere Ausarbeitungen eine gewisse Vorbereitung zu ihrem Verständniß voraussetzen ... Solche Briefsammlungen sind wie Kirchhöfe, auf denen viele Befreundete begraben sind." (II, 242.) Aber nicht bloß in gemüthlicher, sondern auch nicht minder in literarischer und wissenschaftlicher Beziehung stellt er die Briefsammlungen in unserer deutschen Literatur sehr hoch. „Große Nationalschätze," schreibt er, „sind uns auch in dieser Form überliefert. Ihre erziehende Kraft würde wirksamer hervortreten, wenn wir eine charakterisirende Zusammenstellung der verschiedenen Sammlungen hätten. Göthe und Schiller, deren Briefe wohl jetzt die bekanntesten sind, erscheinen mir nicht gerade als die Hauptsammlungen. Diese beginne ich mit Johann von Müller." (III. 405.) Er gibt in einem Briefe an Maria Görres näher an, was bei der Herausgabe einer Briefsammlung zu beobachten sei. (III. 409.) Bei Erwähnung des Vorrathes von noch nicht gedruckten Briefen Johann von Müllers, im Besitze von Maurer de Constant, macht er den letzteren auf eine doppelte Verwendung dieser Briefe aufmerksam, nämlich 1) zu einer neuen ganz

1) Joh. Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften durch Johannes Janssen. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung 1868. 3 Bände. (Erster Band: Leben; zweiter und dritter: Briefe und kleinere Schriften.)

vollständigen Sammlung der Briefe; 2) zu einer aus den Briefen zusammengesetzten, aber alle Richtungen seines Lebens repräsentirenden Biographie. Was aber insbesondere die Briefsammlung Johann von Müller's betrifft, so bieten sich dem Leser von Böhmer's Briefen eine Reihe von Stellen dar, aus welchen hervorgeht, welchen großen Einfluß die Lectüre derselben auf seine ganze Bildung und Richtung hatte von seiner Studienzeit in Göttingen her (II. 21.); wie er sie als herrliche Quellen preist, die keinem Geschichtsjünger unbekannt bleiben sollten (III. 295.); wie er sie bis in seine späteste Lebenszeit wiederholt durchlas, und wie er für die Richtungen, welche auch die seinen waren, in keinem anderen Buche so viel Wärme, Anregung und Belehrung gefunden hat. (III. 316. S. überhaupt I. 38.)

Nun trifft es sich durch eine besonders glückliche Fügung, daß Böhmer's eigene Briefe einen Herausgeber gefunden haben, welcher sie gerade in der Weise und mit der Sorgfalt bekannt macht, wie sie Böhmer überhaupt für die Bekanntmachung solcher Briefsammlungen näher angibt und fordert. Und nicht bloß eine Sammlung von Böhmer's Briefen erhalten wir hier; sondern zugleich damit in Verbindung ein Leben Böhmer's, gerade wie dieser eine solche Biographie des Johannes von Müller in Verbindung mit dessen Briefen in Anregung gebracht hatte.

Was aber das Verhältniß der hier vorliegenden Briefsammlung zu den Briefen von Johannes von Müller betrifft: so kann man mit vollem Rechte sagen, daß die Briefe Böhmer's sich den Briefen Johannes von Müller vollkommen ebenbürtig anreihen. Was Böhmer von den zuletzt genannten Briefen sagt, um sie zur allgemeinen Lectüre und zum allgemeinen Studium zu empfehlen, alles das gilt von seinen eigenen Briefen. Es wird kein literarisches Werk genannt werden können, welches besser geeignet wäre, nicht bloß Studirende und jüngere Gelehrte in die geschichtlichen Studien, sondern überhaupt alle jüngere Männer von höherer Erzieh-

hung in die Kenntniß der vaterländischen Geschichte nicht bloß, sondern in einem viel weiteren Kreise in die Kenntniß unserer politischen, literarischen, künstlerischen und socialen Zustände der Gegenwart einzuführen und ihnen zu deren Auffassung und Beurtheilung einen sicheren sittlichen Maßstab zu geben. Aber auch der reifere Mann, jeder Zeitgenosse Böhmer's, wird hier einen reichen Schatz von Belehrung, Aufklärung, Erinnerung und Anregung finden, wovon er Vieles als ein Besitzthum für immer, Alles als Genuß einer höchst interessanten und werthvollen Lectüre sich aneignen wird. Wer frisch von der vollständigen und aufmerksamen Durchlesung dieser neuen Erwerbung unserer deutschen Nationalliteratur kommt, wie dieses bei dem Schreiber dieser Zeilen der Fall ist, muß sich bei dem Lobe desselben eher eine gewisse Selbstbeschränkung auflegen, um nicht überschwänglich zu scheinen, als daß er dem Ausdrucke seiner Empfindung und seines Urtheils einen ganz freien Lauf lassen dürfte.

Das vielseitige und reichhaltige Interesse, welches diese Briefsammlung bietet, läßt sich auf folgende Rubriken zurückführen: Die Person des Schreibers der Briefe; die Personen, an welche sie gerichtet sind; die Zeitgeschichte überhaupt; geschichtliche Studien der vaterländischen Geschichte und deutsche Geschichte überhaupt; Literatur; Kunst; Religiöses und Kirchliches.

Wir werden, was wir über das vorliegende Werk zu berichten haben, an diese Rubriken anreihen; dabei aber nach dem von uns einzuhaltenden Maße und nach dem Inhalt und Zweck dieser Zeitschrift nur die letzte Rubrik „Religiöses und Kirchliches" etwas genauer ausführen, die übrigen nur kurz berühren.

Die Person des Verfassers der Briefe, seinen Charakter, seinen Lebens- und Bildungsgang, seine Arbeiten und seine Verdienste in dem Gebiete der vaterländischen Geschichte, — alles Das stellt uns der erste Band in dem von Janssen verfaßten „Leben Joh. Friedr. Böhmer's" vor Augen. Man

kann dem edeln, dahingeschiedenen Manne nur Glück wünschen, daß er einen solchen Biographen gefunden hat. Es ist nicht bloß ein ausgezeichnetes Denkmal der Pietät, bei welchem treue Liebe und Verehrung für Böhmer, und ein klares, volles Verständniß seines Charakters und seiner Arbeiten zusammenwirkten, sondern es ist auch an und für sich ein höchst preiswürdiges Werk, eine musterhafte Biographie durch die Wahrheit und urkundliche Treue, welche dem Inhalte zu Grunde liegt, und durch die Form der Darstellung, welche einfach und schlicht, durch die Reinheit des Styls, Anschaulichkeit, anregende Lebendigkeit den Leser anzieht und festhält.

So sehen wir also in dieser Lebensbeschreibung und in Böhmer's Briefen einen Charakter von einer solchen Reinheit, Lauterkeit, Wahrheitsliebe, Bescheidenheit, so bieder, so treu in der Freundschaft, wohlthätig und großmüthig, wie man ähnliche Charaktere, namentlich heutigen Tages, nur höchst selten finden wird. Gerade die guten Eigenschaften, welche man unserem deutschen Volkscharakter beilegen kann, traten in ihm vorzugsweise hervor, und so war Böhmer nicht bloß ein sein deutsches Vaterland über Alles liebender Mann, sondern gewiß einer der edelsten Deutschen unserer Zeit. Nicht weniger wie die ethische Seite seines Wesens war auch die intellectuelle Seite mit großen Vorzügen ausgestattet. Von Jugend an geistig thätig und regelmäßig arbeitsam, widmet er sich anfangs der Jurisprudenz als seinem Berufsfach, womit er aber von Anfang an doch auch andere Studien verband. Er wendet sich dann zu der Betrachtung der Kunst und der Poesie, in welcher letzteren er sich, wie die in seinem Leben mitgetheilten Proben beweisen, auch als ausübender Freund derselben mit Glück versuchte, bis er zuletzt in dem Studium der Quellen der vaterländischen Geschichte die ständige Aufgabe und Befriedigung für sein Leben fand. Aber außer und neben diesen historischen Fachstudien umfaßte sein Blick auch das weitere Gebiet der deutschen und anderer außerdeutschen Nationalliteraturen. Immer aber war es vor-

zugsweise das historische und literarische Gebiet, das ihn anzog und beschäftigte; die Werke der Philosophen und philosophische Speculation scheinen ihn zu keiner Zeit angezogen oder beschäftigt zu haben. Vielmehr findet sich in einem seiner Briefe einmal die Aeußerung: „Man müsse zum Wohle des Volkes die gesammte Sippe der undeutschen und religionslosen Philosophen einsperren lassen.“ (I.—57.) Die äußere Unabhängigkeit, welche ihm seine Vermögensverhältnisse gewährten, ließ seinen geistigen Vermögen und Richtungen einen hinreichenden Spielraum zu ihrer freien Entwickelung und gab zugleich dem Besitzer, der für sich selbst so wenig Bedürfnisse hatte und so einfach lebte, die Gelegenheit, von seinen Mitteln den edelsten Gebrauch zu machen. Böhmer's Unvollkommenheiten und Schwächen (und wer ist frei davon?), bestehend in einer gewissen Unentschlossenheit, Verzagtheit und in Mangel an Festigkeit, welche ihn nicht selten mit manchen seiner übernommenen Arbeiten und sich selbst in manchen Fällen unzufrieden machten, beruhten theils auf der Weise seiner Erziehung, theils hingen sie mit guten Eigenschaften seines Charakters, mit seiner Bescheidenheit, Gefälligkeit gegen Andere, Gewissenhaftigkeit nahe zusammen.

Wenn auch die Person Böhmer's, als die Hauptperson, in erster Linie unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, so erregt der Kreis der Freunde und Bekannten, an welche Böhmer's Briefe gerichtet sind, gleichfalls unser Interesse. Wie viele bedeutende Zeitgenossen aus Deutschland und der deutschen Schweiz treten uns hier entgegen, besonders solche, welche in Literatur und Kunst sich einen Namen gemacht haben. Obgleich wir nicht ihre Briefe an Böhmer haben, so werden wir doch aus den Briefen Böhmer's an sie, mit ihrer Persönlichkeit, mit ihren Bestrebungen und Arbeiten bekannt. Wir fühlen uns bald heimisch in diesem Kreise, und wir finden uns veranlaßt, mit den Werken mancher derselben uns näher bekannt zu machen, was für uns neue Quellen der Belehrung und des Genusses eröffnet.

Indem wir uns nun anschicken, aus der Masse von interessanten Notizen, Gedanken und Urtheilen über den Zeitgeist der Gegenwart und die politischen Ereignisse, die Böhmer erlebte, eine Anzahl charakteristischer Stellen aus dessen Leben und Briefen auszuheben, ist zuerst darauf als etwas sehr Bemerkenswerthes aufmerksam zu machen, daß derselbe Mann, welcher so ganz in den vergangenen Jahrhunderten der deutschen Vorzeit lebte, und seinen ganzen gelehrten Fleiß und seine geistigen Gaben der Geschichte einer entfernten Vergangenheit widmete, dennoch dabei ein so lebendiges ununterbrochenes Interesse der Gegenwart zuwendete. Es erklärt sich dieses daher, weil beiderlei Bestrebungen eine gemeinschaftliche Wurzel, eine gemeinsame Quelle hatten: die Liebe zum deutschen Vaterland und das lebendige Gefühl für Wahrheit und Recht.

Wir beschränken uns hier nur auf Zustände und politische Ereignisse Deutschlands, obgleich in Böhmer's Briefen auch viele interessante Aeußerungen über europäische und außerdeutsche Politik vorkommen.

Daß einem Charakter von der Reinheit, Wahrhaftigkeit und Gediegenheit Böhmer's, der überdieß das lebendige Bild früherer Jahrhunderte vor seinen geistigen Augen gegenwärtig hatte, in welchen das gesammte Leben des Volkes auf einem gemeinsamen Boden des Glaubens, der Sitte und des Rechtes einen kräftigen Organismus bildete, — daß einem solchen Manne der Zeitgeist der Gegenwart nicht gefallen konnte, ist sehr begreiflich. „Die Nationen," sagt er einmal, „sind eben auch vergänglich, wie die Individuen, und wo die organische Triebkraft erloschen ist und sich nicht mehr die Form gestaltet, sinken die Menschen herab zur matiere administrative, financiere et conscriptible, und schwanken fortan in ihren Zuständen zwischen Anarchie und Despotismus." (III. 153.) Daß ein so trauriges Sinken auch nicht aufzuhalten sei durch eine Erneuerung des nationalen Geistes vermittelst des Studiums der Geschichte, wie er früher für

möglich hielt, muß er sich selbst eingestehen (III. 83.). Als Ende der Entwickelung dieser Zustände der Gegenwart sieht er die Herrschaft des immer mehr heranwachsenden, hungernden und zähnefletschenden Proletariates (III. 137.). Dennoch gibt er die Hoffnung auf das Volk nicht gerne auf (II. 477.), und sieht bei den noch kommenden Stürmen in der Kirche den Anker des Heils.

Den Geschicken des deutschen Vaterlandes, der deutschen Politik wendete er von seinen Universitätsjahren an die größte Aufmerksamkeit und wärmste Theilnahme zu. Die Wiederherstellung von Kaiser und Reich in zeitgemäßer Form war das Ziel seiner Wünsche. Aber mit Schmerz und Unmuth sah er, wie wenig der Wiener Congreß den Hoffnungen und Forderungen einer besseren politischen Organisation Deutschland entsprach (III. 301.). Mit denselben Gefühlen sah er die gewaltsame Unterdrückung jeder freieren Regung in Deutschland, sowie andererseits die Herrschaft des falschen Liberalismus und die revolutionären Bewegungen der Jahre 1830 und 1848; so zwar, daß er zuweilen ernstlich an eine Auswanderung aus seiner so sehr auf politische Irrwege gerathenen Vaterstadt, ja überhaupt aus Deutschland dachte. Nahe am Ende seiner Laufbahn schreibt er (October 1862): „Wie sich das deutsche Chaos lösen wird? Leider fürchte ich sehr, daß das so ominös gesprochene Wort von Blut und Eisen aber auch von fremder Einmischung sich erwähren könnte. Was bis dahin geschieht, ist nur interimistisch.“ Von dem letzten Versuch einer friedlichen Lösung der deutschen Frage sagt er in einem während seiner letzten Krankheit geschriebenen Brief an Frau Rath Schlosser (Septemb. 1863), der gleichsam Böhmer's politisches Testament ist: „Vom Fürstentag, den der Kaiser mit hochherziger Initiative und gewiß in preiswürdigster Absicht in's Leben rief, erwarte ich mir nichts, weil ich nichts von den deutschen Fürsten erwarte, die schöne Worte gegeben, aber zur Zeit, wo es auf Thaten ankommen wird, den Kaiser im Stiche lassen werden . . .

Kein Fürstentag, nur ein großer Feldherr könnte Hülfe bringen. Aber nirgends sind in Deutschland günstige Aspecten. Die Friedensjahre sind in kleinlichem Gezerre hingegangen, das Volk ist weichlich unkriegerisch geworden. Und dennoch rechne ich nur noch auf's Volk, auf einen großen Kriegshelden aus dem Volke." (III. 413.)

Böhmer's Herz hing von Jugend auf an Kaiser und Reich und darum an Oesterreich, wo der natürliche Schwerpunkt alles Dessen lag, was Böhmer vertrat. Auch lobte er bei seinen wiederholten Reisen nach Wien immer auf's Neue die Art und Weise der dortigen Bibliothekare und Archivare, und die freundliche Aufnahme, die er bei ihnen fand. Aber nicht minder spricht er jedes Mal mit Schmerz und Unmuth über die traurigen Wahrnehmungen der schlechten Verwaltung im Finanz- und Militärwesen, der geistlosen Büreaucratie, der Mängel in dem öffentlichen Unterricht, die er da machte. Die Hoffnungen auf das neue Oesterreich nach 1849, wobei er besonders die Verdienste des Grafen Leo Thun um den öffentlichen Unterricht hervorhob, gab er bald wieder gänzlich auf (III. 71. 202. 266. 310. 321.).

Gegen Preußen und die preußische Politik hatte Böhmer einen constanten Widerwillen, und er spricht bei jeder Gelegenheit die herbsten Urtheile gegen dasselbe aus, so daß der sonst so biedere, loyale Mann zuweilen darin zu weit zu gehen scheint. Wenn man aber die subjectiven und objectiven Gründe, die ihn dazu bestimmten, näher betrachtet, so kann man keine Schuld von seiner Seite, jedenfalls keine verwerflichen Motive darin finden: sein Gefühl und sein Verstand drängten ihn dazu. Als Rheinfranke, als Sohn eines ächten deutschen Stammes, fühlte Böhmer eine auf einer tiefgehenden Racenverschiedenheit beruhende Antipathie gegen das jenseits der Elbe vorherrschende slavische Blut und slavische Wesen (II. 476. III. 44.). Insbesondere auch fühlte er als ein Charakter von jener offenen, natürlichen rheinländischen Art und Form, die ihm bei Görres und in dessen Hause so

wohl gefiel, eine entschiedene Antipathie gegen den Ton der Berliner bureaux d'esprit (III. 367.), Berliner Gallimatthias (II. 311.) und den gemüthlosen Berliner (II. 382.). Als Reichsbürger aber, als treuer Anhänger der Idee von Kaiser und Reich, perhorrescirte er in Preußen den deutschen Staat, der durch seine Politik am meisten zum Untergange des Reiches beigetragen hatte und dessen Wiederherstellung stets vereitelte. Dennoch erkennt er auch andererseits nach seiner Wahrheitsliebe, wenn auch mit Widerstreben an, „daß er geistiges Uebergewicht und ernstere Richtung nur bei solchen antreffe, die aus dem Sande der Mark kommen, von deren Ansichten er sich aber, als alter Reichsbürger und Sohn eines kaiserlich gesinnten Vaters, nicht verführen lassen will." (I. 266.)

Hinsichtlich der anderen deutschen Staaten und Stämme, außer Oesterreich und Preußen, jenen beiden Marken im Nordost und Südost, die sich über Deutschland selbst erhoben, war Böhmer für eine Einigung derselben unter sich zum Gegengewicht gegen Oesterreich und Preußen; er war für die Trias, glaubte aber nicht an deren Ausführbarkeit (III. 300.). Wiederholt klagt er über die Kleinstaaterei und Kleinsouveränitäten in Deutschland (I. 342.).

Mit seiner nächsten politischen Umgebung in seiner Vaterstadt war Böhmer stets und gründlich unzufrieden. Im Jahr 1862 schreibt er einmal von seinen Frankfurter Mitbürgern: „Ob diese Leute, wenn sie einst tüchtig gepreßt worden sind, zu Besserem wieder fähig werden dürften? Ich lasse es dahingestellt." (III. 374.) Der Himmel bewahrte glücklicher Weise unseren Böhmer vor dem Erleben dieser Prüfung.

Für Kenntniß der richtigen Methode der geschichtlichen Studien und für die Geschichte Deutschlands enthalten Böhmer's Briefe einen reichen Schatz der fruchtbarsten Gedanken und Bemerkungen. Es ist dieß eine Hauptpartie des Werkes. Wenn wir nicht schon bisher etwas ausführlicher in unserer Berichterstattung geworden wären und nicht den Raum noch für die Rubrik „Religiöses und Kirchliches" aufzusparen hät-

ten: so wären wir versucht, Vieles aus diesem reichen Vorrathe hier mitzutheilen. So aber beschränken wir uns darauf, nur wenige Proben zu geben. Studirende, angehende Historiker von Fach, Freunde der vaterländischen Geschichte, Mitglieder historischer Vereine können hier die reichste und anziehendste Belehrung schöpfen, und sie werden, wenn sie diese drei Bände durchgearbeitet haben, finden, daß außer der inneren Anregung für dieses Studium ihnen über viele und die wichtigsten Punkte sowohl der Methode, als der deutschen Geschichte selbst ein neues Licht aufgegangen ist.

Wir rechnen unter Anderem dahin, was Böhmer sagt über den Werth und Reiz dieser geschichtlichen Studien (II. 140. 170.); über die Aufgabe derselben (III. 90.); über die Wichtigkeit, den Vorzug und Gebrauch der Urkunden, neben den Chronisten und Geschichtschreibern (I. 153—166.); „jener staubigen Pergamente, die voll Tropfen geweihten Thaues sind, in denen der Himmel sich spiegelt, und die um so klarer zu sein scheinen, je länger sich kein Mensch, sondern nur Gott im Himmel, der Alles weiß, daran erfreut hat" (II. 163.); ferner über die rechte Art der Bearbeitung und Herausgabe handschriftlicher Geschichtsquellen im Druck (II. 483. III. 461.); über den rechten Geist, in welchem die Geschichte des Mittelalters aufzufassen und darzustellen ist (III, 134.); in welcher Weise historische Vereine am zweckmäßigsten wirken (III. 211.). Ueberall war sein Streben gerichtet auf die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit in der Geschichte, gegründet auf die kritisch gesichteten, geordneten, bereit gelegten urkundlichen Quellen, mit lebendiger, klarer Auffassung derselben, ohne im einzelnen, unwesentlichen Detail hängen zu bleiben; sondern den Blick auf das Wesentliche und Ganze gerichtet, mit unbefangener, nicht durch Zeitideen und Parteisucht der Gegenwart getrübter Beurtheilung der Menschen und Thatsachen.

In diesem Geiste wirft er nicht selten einen erhellten und erhellenden Blick auf einzelne Perioden und historische Personen der deutschen Geschichte. So z. B. auf das Verderben

des Reiches durch die widerrechtlich wachsende Landeshoheit der Fürsten (II. 374.); über Kaiser Friedrich II. (I. 315.); über die Reformation (I. 131.); über die Periode nach der Reformation bis zum westphälischen Frieden (I. 255.) u. a.

Zugleich lernen wir in diesen Partien des Werkes kennen die Entstehung und den Fortgang des großen Unternehmens der Monumenta Germaniae, sowie von Böhmer's eigenen Werken, der Kaiserregesten unvergänglichen Ruhmes, seiner Fontes und so vieler von ihm zurückgelassenen Arbeiten; deren Herausgabe und Vollendung von der Pietät seiner Freunde und Verehrer zu erwarten sein wird.

Böhmer war nicht bloß Historiker. Ehe er die Geschichte des deutschen Vaterlands und insbesondere die Erforschung, Zusammenstellung und Bereitlegung eines Haupttheiles der urkundlichen Quellen dieser Geschichte zu seiner Lebensaufgabe machte, und auch nachher, neben seinen historischen Studien, beschäftigte er sich nicht bloß mit den alten classischen Schriftstellern, unter welchen Cäsar und Sallustius seine Lieblingsschriftsteller waren, sondern auch mit der Nationalliteratur der modernen Völker, insbesondere mit der deutschen. Er las Dante, Calderon, Shakespeare. Unter den deutschen Dichtern bewunderte er in seinen jüngeren Jahren Göthe vor allen anderen. Er war sein Ideal wegen der „Universalität und allseitigen Harmonie", die er in ihm fand. Aber er kam nach wenigen Jahren von dieser Bewunderung zurück. Er urtheilte dann auch von Schiller: „Wenn ich von Schiller's individuellen Verdiensten absehe, so ist es doch wahr, daß er unserer Literatur unendlichen Schaden zugefügt hat." (II. 41.) Es wäre der Mühe werth, diesen Ausspruch zum Gegenstand einer eigenen Abhandlung zu machen. Nachdem Böhmer aber einmal Bekanntschaft mit der Poesie des deutschen Mittelalters gemacht hatte, zuerst zu Rom (1819) und noch mehr nach seiner Rückkehr (von 1822 an): so setzte er die deutsche Nationalliteratur aus dem zwölften bis zum sechszehnten Jahrhundert entschieden über die Literatur des acht-

zehnten Jahrhunderts (II. 41. 38. 105. 109. 117. 123.). Unter den deutschen Dichtern der Gegenwart gab er vor allen übrigen den Vorzug den Dichtern Uhland, Rückert und ganz besonders Clemens Brentano. Es ist sehr bemerkenswerth, daß Böhmer, dessen ganze geistige Organisation auf Maß, Klarheit und Ordnung beruhte, durch das barocke Beiwerk unbeirrt, Brentano's Genie so unmittelbar und lebendig auffaßte. Dazu trug gewiß die persönliche Bekanntschaft Böhmer's mit Brentano nicht wenig bei, welche das Verständniß des originellen Mannes von dem größten Talente und dem edelsten Gemüthe erleichterte.

Wie hoch Böhmer Johannes von Müller schätzte (II. 22. 370.), davon war oben schon die Rede. Aber außer den hier genannten deutschen Schriftstellern kommen noch über eine Menge anderer interessante Notizen und Urtheile in Böhmer's Briefen vor. Daß Böhmer selbst ein schönes poetisches Talent in den Proben beweist, welche Janssen in dessen Leben mittheilt, muß seine Urtheile auf diesem Gebiete um so beachtenswerther machen.

In das Gebiet der Kunst wurde Böhmer schon in Göttingen eingeführt durch die Vorlesungen von Fiorillo. Bald nachher aber eröffnete sich für ihn ein ganz neuer Gesichtskreis, wie für so viele Andere, durch die Boisserée'sche Gemäldesammlung, damals (1818) zu Heidelberg, und durch seinen Aufenthalt zu Rom, welcher ihn mit den dort weilenden deutschen Künstlern, den Koryphäen der wiedererweckten christlichen Kunst, in Verkehr brachte. Von jetzt an stand bald bei ihm die christliche Kunst des Mittelalters ebenso hoch über den meisten Erzeugnissen der modernen Kunst, wie die schöne Literatur des elften und zwölften Jahrhunderts, über der Literatur des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Von diesem Standpunkte aus sind seine Urtheile und Bemerkungen über Kunst, Kunstwerke und Künstler gegeben, von denen wir folgende hervorheben:

„Das Schöne soll das Heilige bedeuten." (II. 145.) Die

Kunst ist nicht Schwester, sondern Dienerin der Religion und kann auch noch jetzt der Religion als treffliches Hilfsmittel dienen (II. 100.) Die mittelalterliche Kunst ist nicht bloß in der Architectur, sondern auch in Malerei und Sculptur groß (II. 93. 47.). Die inneren Bedingungen zu einer rechten Kunstblüthe fehlen bei uns jetzt (II. 86.). Mangel an Einheit, — das ist der Fluch unserer aus Nord und Süd, aus Ost und West gemischten Cultur; die Strafe für das Streben nach einer falschen Objectivität und der Beweis dafür, daß der Künstler volksthümlich und subjectiv sein müsse (II. 76.). Den altdeutschen Bildern ist eine besondere Art von Grazie eigen, die man als eine jungfräuliche bezeichnen muß. Die moderne Welt hat aber von allen Dingen für Jungfräulichkeit am wenigsten Sinn und Achtung (II. 60.).

Zu solchen und ähnlichen allgemeinen Urtheilen kommen eine Reihe von interessanten theoretischen und kunsthistorischen Bemerkungen über einzelne Gegenstände der Kunst; wie über die Kupferstechkunst (II. 116. 123.); über Siegel (II. 237.); über das erste Vorkommen von Porträts im Mittelalter (III. 209.); Rolandssäulen (II. 213.); woher der Maler seine Köpfe nehmen soll (II. 134.); Luther's Einfluß auf die Kunst (II. 175.) u. a.

Daß eine Fülle von Notizen und Urtheilen über Künstler und Kunstwerke hier vorkommen müssen, geht schon daraus hervor, weil eine so große Anzahl der Böhmer'schen Briefe an Künstler gerichtet ist, wie an J. D. Passavant, C. Barth, Mosler, Amsler, Hübsch, Ramboux, J. Schnorr.

Wir wenden uns nun zu Dem, was Böhmer's Leben und Briefe aus dem religiösen und kirchlichen Gebiete Bemerkenswerthes und Interessantes enthalten: von dieser Art ist dort Vieles und Wichtiges zu finden.

Wir wollen hier zuerst Böhmer's persönlichen Entwickelungsgang und Stellung auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete etwas genauer betrachten, und dann eine Auswahl seiner bemerkenswerthesten Aeußerungen und Urtheile über

Gegenstände und Fragen aus diesem Gebiete zusammenstellen.

Den ersten Theil dieser Aufgabe, die Darstellung der inneren religiösen und kirchlichen Gesinnung Böhmer's, hat die Biographie Janssen's schon in ausgezeichneter Weise gelöst, der auch diese Seite und Richtung Böhmer's uns schildert. Aber wir glauben, daß es schon für die Kenntniß des Gegenstandes von Vortheil ist, Dasjenige, was Janssen in den verschiedenen Lebensperioden Böhmer's getrennt darüber berichtet, hier unmittelbar aneinander gereiht zu überschauen. Außerdem gibt es Gelegenheit, noch einige charakteristische Züge aus den Briefen und einige erläuternde Bemerkungen beizufügen.

Obgleich der junge Böhmer unter den Augen eines Vaters aufwuchs, der nicht bloß ein Mann von Verstand und Wissen, sondern auch ein gläubiger, frommer Christ lutherischen Bekenntnisses war, und welchen der Sohn liebte und verehrte: so hatte dieses Verhältniß dennoch keinen entsprechenden Einfluß auf die Erregung und Unterhaltung eines inneren religiösen Lebens bei dem Sohne. Der Vater dachte wahrscheinlich, daß wie sich bei ihm in seiner Jugend der religiöse und kirchliche Sinn durch häusliche Eindrücke, Schul- und Kirchenbesuch von selbst entwickelte, dasselbe auch bei dem Sohne der Fall sein würde. Die Zeit hatte sich aber inzwischen sehr verändert. Böhmer selbst klagt über die Mangelhaftigkeit seines Religionsunterrichtes bei der Verschiedenheit der religiösen und kirchlichen Richtung seiner Lehrer. Das Resultat davon war bei dem jungen Zögling Abneigung gegen Religionsunterricht und Kirchenbesuch, und eine dem Glauben fernbleibende kalte rationalistische Richtung, wenn sich auch von Zeit zu Zeit ein weiter gehendes religiöses Bedürfniß in ihm regte, und er, wie einmal durch die Lesung von Claudius Schriften, in eine vorübergehende frommere Strömung kam (I. 21—26.). Diese „sanfte christliche Strömung“ wurde nach seinem Bezuge der Universität Heidelberg hier durch

einen seiner Studiengenossen, den protestantischen Candidaten der Theologie, Schulz, mit welchem ihn eine treue Freundschaft durch das ganze Leben verband, auf's Neue angeregt und unterhalten (I. 45.). Sehr bemerkenswerth ist das Urtheil, welches Böhmer schon als Student zu Heidelberg über des Theologen Daub Vorlesungen fällte, von welchen so viele Zuhörer begeistert waren. Böhmer konnte ihnen keinen Geschmack abgewinnen. Er meinte: entweder müsse man die Lehren des Christenthums alle als göttlich geoffenbarte annehmen oder alle verwerfen; er konnte sich nicht einreden, daß man sie durch philosophische Speculation verflüchtigen und einige davon wie zum Hausgebrauche zustutzen dürfe. „Es ist doch Schade," sagte er einmal zu seinen Freunden Schulz und Lichtenberger, „daß Christus nicht erst jetzt auf die Welt gekommen ist; denn von diesem Professor könnte er so Vieles lernen." (I. 28.)

Zu Heidelberg studirte Böhmer nur ein Jahr lang, bezog dann die Universität Göttingen, wo er drei Jahre lang verweilte. Hier warf er allen Glauben an eine geoffenbarte Religion über Bord, ließ den Protestantismus nur als ein Princip geistiger Freiheit gelten, wie er sich dieselbe in der Losgebundenheit von allen Dogmen vorstellte, und wurde zuletzt, ohne es selbst recht zu wissen, Spinozist (I. 45.).

Die christliche Kunst des Mittelalters brachte ihn wieder zu Religion und Christenthum zurück. Das bewirkten die altdeutschen Bilder in der Sammlung der Brüder Boisserée zu Heidelberg (1818). Sie machten einen tiefen Eindruck auf ihn; es öffnete sich ihm eine neue Welt; sie schlossen ihm das christliche deutsche Mittelalter auf (I. 50.).

In dem Kreise der deutschen Künstler zu Rom, in welchem er sich bewegte (1818), deren neue Richtung von christlichen, katholischen Ideen ausgegangen war, und von welchen selbst mehrere vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetreten waren, gab es vielfache und lebhafte Gespräche über religiöse Fragen. Hier wurde er (der doch schon seit

Jahresfrist Doctor auch des Kirchenrechtes war) wie in einen neuen Ideenkreis versetzt, als ihm einmal einer der Künstler den Begriff und das Wesen der Kirche nach katholischer Lehre erklärte und aus der Geschichte ihr Wirken nachzuweisen begann. Obgleich diese und andere Anregungen nicht ohne Wirkung waren, so blieb doch Böhmer für seine Person ein starrer Protestant, der sogar einmal in einer aufgeregten Stunde das Katholischwerden seiner Glaubensgenossen heftig verwünschte. Nach und nach jedoch wurde sein Urtheil über Convertiten milder (I. 201.).

Aus den nächstfolgenden Lebensjahren Böhmer's fehlt es nicht an manchfachen Beweisen seiner inneren Zuneigung zu der katholischen Kirche. So schreibt er an seinen Freund Mosler (1820): „Der Gang in die Klosterkirche erweckte ganz eigene Gefühle. Wie gern hätte ich mich zum Schlusse der Messe neben dich hingekniet, wenn ich solchem nicht durch die Erziehung fremd wäre, — fremder als durch die Gesinnung." (II. 66.) Und später an einen ungenannten Freund bei einem eingetretenen Zerwürfniß (1825): „Da ist das Uebel, daß wir uns nicht allesammt vor Gott demüthigen, daß die alte Kirche verfallen ist. Den Freund, neben dem ich vor dem Altare mit wahrer Reue meine Sünden bekannt hätte; den Freund, der neben mir dieß gethan hätte: den könnte ich nur mit der wahren Liebe in Christo lieben und keine Abgötterei mit ihm treiben." (II. 152.)

Inzwischen kam er im Verlauf der Zeit immer mehr zur Ueberzeugung, daß die ganze neuere Bildung im Christenthum wurzle und darum auf die christlichen Grundlagen zurückzuführen sei (I. 98.). Seine eindringenden fortgesetzten Studien des früheren Mittelalters und vorher schon besondere Studien des Reformations-Zeitalters hatten eine gewisse Antipathie gegen den Protestantismus und eine größere Sympathie für den Katholicismus zur Folge (I. 132.). „Gebe Gott," schreibt er schon 1828 an J. D. Passavant, „daß ich selbst vor der Reformation stehen bleibe" (II. 182.); und

Jahre lang nachher (1845) an den Buchhändler Hurter: „Als Clemens Brentano mich vor zwanzig Jahren kennen lernte, sagte er: „„Der ist katholischer als ich."" Aber ich hatte nichts davon gewußt." (II. 403.) An Pertz, der doch seine kirchliche Richtung nicht theilte, schreibt er (1845) ganz offen bei der Erwähnung der aufmerksamen Durchlesung der Kaiserregesten von Seiten Jacob Grimm's: „So hat er (Grimm) alle Fußangeln bemerkt, die ich von meinem katholisirenden Standpunkte dem arglosen Leser gelegt habe, und kennt nun meine ganze List — leider ohne gefangen zu sein." (II. 411.) So kam er am Ende zu dem Resultat; man könne in Bezug auf Religion consequenter Weise nur entweder Katholik oder Freidenker sein. „Entweder die Tradition" — schreibt er an Hurter 1847, „und dann die älteste, ächteste und reichste, also die katholische, in Ehren gehalten und sich bei ihr beruhigt, oder auch noch freier als der Protestantismus! Ich meine, geradezu eingestanden, daß wir nichts wissen und wissen können über Plan der Welt und Zukunft." (II. 466.) In ähnlichem Sinne schreibt er (1847) an Maurer de Constant: „Die Gesinnungen, die Sie mir als die Ihrigen bezeichnen, lieber Möhler als Bretschneider u. s. w. sind ganz auch die meinen; möchten sie nur auch in meinem Denken und Thun überall lebendig und leitend sein." (II. 473.)

Da Böhmer das Ungenügende der philosophischen Speculation wiederholt ausspricht, da er das Christenthum als die Grundlage unserer ganzen Civilisation nicht bloß historisch, sondern auch seinem inneren Werthe nach als nothwendig anerkennt (II. 157.), und da er nicht minder bei jeder Veranlassung Lob und Anerkennung für die katholische Kirche in allen Beziehungen des Lebens ausspricht: was bestimmte den sonst so wahren und edeln Mann, bei dieser Alternative stehen zu bleiben und nicht der Seite sich zuzuwenden, die er doch als die bessere erkannt hatte? Man kann sich um so mehr darüber wundern, weil theure Freunde, wie Clemens Brentano und Hübsch, von welchen letzterer in einer ähnlichen

Lage wie Böhmer ihm mit seinem Beispiele vorangegangen war, ihm angelegenst vorstellten, wie es bei seiner Ansicht und Ueberzeugung Pflicht für ihn sei, durch die That und förmlich zur katholischen Kirche zurückzukehren.

Theilweise gibt darüber Aufschluß, was er seinem Freunde Hübsch auf eine solche Mahnung erwiederte (1861): „Für deine theologische Mahnung sage ich dir freundlichsten Dank. Eine ähnliche ist mir noch von anderer Seite geworden. Ich bin auch bereit, ein dahin zielendes Buch zu lesen, etwa Gratry's Studien. Sonst weißt du ja wohl, was für ein unschuldiges Leben ich führe und weißt auch wohl, was das heißt, im neunzehnten Jahrhundert leben. Da ich in den beiden ersten Monaten meines Krankseins an ein Wiederaufkommen nicht glaubte, so darf ich wohl sagen, daß ich eine Probe bestanden habe, wobei mich Niemand zagen sah." (III. 352.)

Hierin sind zwei Momente der Sache angedeutet. Böhmer wurde nicht durch innere Erschütterungen der Reue und Buße zu den Heilsanstalten der Kirche hingetrieben, sondern war auf dem Wege ruhiger historischer Betrachtung zu ihrer Kenntniß gelangt. Sein „unschuldiges Leben", das Bewußtsein seines praktischen christlichen Lebenswandels trug durch die damit verbundene Beruhigung des Gewissens dazu bei, ihn in dieser unentschiedenen Schwebe zu erhalten. Als einer, „der im neunzehnten Jahrhundert lebte," war der Verstand, die Subjectivität, der Trieb nach Ungebundenheit vorherrschend vor dem Gefühl, vor der Hingabe seiner Person und der Unterordnung unter objective Schranken. Er sehnte sich nach der Ueberzeugung des Glaubens, ohne ihn erlangen zu können. „Freilich," schreibt er einmal, „gibt die Kirche noch ganz andere persönliche Tröstungen (als die aus ihrer Geschichte) Denen, die ihr innerlich mit Bekenntniß und einer Ueberzeugung des Glaubens, wie ich sie mir wünschen möchte, angehören. Aber was zu thun? Wie viel hängt doch beim

Menschen von seiner Erziehung ab! Ich will mich begnügen lernen, aber dauernde Mühe und Befriedigung gibt mir diese Genügsamkeit nicht."

Doch erklären diese beiden Momente nicht Alles. Es sind dabei noch folgende andere Gründe und Umstände in Erwägung zu ziehen. Eine gewisse Blödigkeit, Unentschlossenheit, ein gewisser Mangel an Thatkraft im äußern Handeln war überhaupt ein Charakterzug Böhmer's, den er selbst als eine Folge seiner Erziehung an sich wahrnahm. Etwas der Art klingt durch die Aeußerung, die er einmal einem Freunde gegenüber that: „Allein trete ich nicht über; wenn aber ein großer Theil der Lutheraner wieder darein zurückkehren, so schließe ich mich denselben an." (I. 200.) Gewissenhaftigkeit mag seinen Entschluß gleichfalls verzögert haben bei der Ueberlegung einzelner Verpflichtungen, die er bei seinem Eintritte in die katholische Kirche hätte übernehmen müssen. So sagt er an der eben angeführten Stelle: „Zu Manchem in der katholischen Kirche könnte ich mich kaum verstehen, z. B. zur Privatbeichte; zur allgemeinen dagegen wohl." Dazu denke man nun außer dem Drange der Geschäfte, an den ununterbrochenen gelehrten Fleiß und das lebhafte innere Interesse, die er der Geschichte der Vorzeit des deutschen Vaterlandes zuwendete und die er als seine Lebensaufgabe betrachtete: so wird man sich leicht erklären können, daß er, obgleich vielfach mit der Verfassung und dem äußeren für die Welt so wohlthätigen Wirken der katholischen Kirche beschäftigt und genau bekannt, doch nie recht dazu kam, die innere Lehre derselben, das Dogma mit Ruhe und Muße, mit Anwendung der dazu nöthigen Zeit zu studiren, was ihn nothwendig zu einem definitiven Entschlusse hätte nöthigen müssen. Daran dachte auch wohl Clemens Brentano, als er ihm einmal bei einem Abschiede (1842) zurief: „Gott mit Ihnen! Machen Sie doch nicht das Vaterland und die Wissenschaft allein zu Ihrem Gott; dann würde es übel enden." (I. 226.) Diesen Mangel an Studium und genauerer Kenntniß des katholischen Dogma

von Seiten Böhmer's bedauert auch sein Biograph an mehreren Stellen (I. 128. 133.).

Wenn Böhmer aber auch nicht zu dem äußeren Bekenntniß der katholischen Kirche und zu dem wirklichen Eintritt in dieselbe gelangte, so werden doch darum die Katholiken durch die christliche Liebe geleitet, den edeln Mann nicht zu verurtheilen vermögen. Sie haben vielmehr alle Ursache, sein Andenken in Ehren zu halten und ihm den größten Dank zu bewahren. Denn nicht leicht hat ein Katholik unserer Zeit die katholische Kirche, mit genauerer Kenntniß der Thatsachen, wärmer und wirksamer gegen Verkennung, falsche Urtheile, Verläumdung und ungerechte Anfeindung vertheidigt, als Joh. Friedr. Böhmer. Wir glauben, daß von dem vielfachen Nutzen und Segen, welche dieses Leben Böhmer's und seine Briefe stiften werden, ein nicht geringer Theil der katholischen Kirche zufließen wird. So werden darum gewiß auch die ihrer Kirche treu ergebene Katholiken dem trefflichen Manne ein frommes Andenken widmen und aus bewegtem Herzen mit uns in den Nachruf einstimmen: Lux aeterna luceat ei! Requiescat in pace!

Nachdem wir bisher einen Blick auf die innere Entwickelung der persönlichen religiösen und kirchlichen Haltung Böhmer's geworfen haben, so wollen wir einige seiner bemerkenswerthesten Urtheile und Ansichten über Gegenstände aus diesem Gebiete hier zusammenstellen.

Daß Böhmer die philosophische Speculation für sich allein für das religiöse Bedürfniß des Einzelnen und der Gesellschaft für unzureichend fand; daß er das geoffenbarte Christenthum für die beste Grundlage der wahren Civilisation hielt, und daß er die Festhaltung desselben und die Rückkehr zu demselben für nöthig hielt, — dieß wurde schon oben bemerkt. Ein anderer Punkt, der ihm sehr am Herzen lag, war die Erhaltung und Wiederherstellung der gebührenden Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche. „Das kann ich," schreibt er an Pertz, „den Reformatoren nicht verzeihen, daß

sie die freigeborne Kirche der weltlichen Gewalt als Magd hingaben." (II. 453.) Er sah in der Freiheit der Kirche eine Stütze und Förderung der politischen Freiheit, und glaubte, daß die Kirche sich noch als die beste Grundlage der Freiheit und Ordnung bewähren werde. Seine Ueberzeugung war: „Nur die Macht der Kirche allein kann in den uns drohenden Stürmen Recht und Freiheit sichern. Alle Diejenigen, die den religionslosen Staat anstreben und deßhalb alles Religiöse und Kirchliche mit Füßen treten, dabei aber immer von Freiheit und Fortschritt faseln, verdienen nichts Besseres, als daß die eiserne Hand einer Militärherrschaft die von ihnen zerbrochenen Stücke des Hirtenstabes in Gestalt einer Knute über ihrem Rücken schwinge. Und so wird's kommen.... Der Staat braucht die Kirche, und die Zeit wird schon kommen, wo er sich bettelnd um ihre Hilfe bemühen wird; dagegen kann die Kirche die Hilfe des Staates entbehren, wie er dermalen ist." (I. 278. 277. 491.)

Wie er in der Kirchentrennung die größte Wunde erkannte, die Deutschland in politischer Hinsicht geschlagen wurde, und darin eine Hauptquelle aller späteren inneren Zerrüttungen sah, so sah er in der Wiedervereinigung der confessionellen Trennung Heilung des Uebels. „Nur ein neuer Bonifacius, der uns die kirchliche Einheit wiederbrächte, könnte uns helfen." (I. 278.) Er macht daher wiederholt darauf aufmerksam, daß im westphälischen Frieden und in anderen öffentlichen Acten der Zustand der Trennung nicht als ein bleibender angenommen wurde und daß man die Aussicht auf eine Wiedervereinigung immer offen hielt (III. 100.). Er suchte daher stets im Sinne des confessionellen Friedens zu wirken. In diesem Sinne würde auch die unparteiische Geschichtschreibung wirken. Die Zeit des Niederganges der deutschen Nation zu erforschen und darzustellen von Kaiser Friedrich II. an, auf den er die eigentliche Wurzel des Kirchenstreites zurückführte, der Deutschland die Todeswunde gegeben, beschäftigte ihn zu einer gewissen Zeit sehr ernstlich.

„Das Endresultat einer solchen Arbeit," sagt er, „dürfte kein haßerfülltes sein. Erkenntniß der Wahrheit reinigt von Leidenschaften ... Aber Einsicht in Gut und Bös, schirmenden und erbauenden Entschluß für die Zukunft möchte ich erzeugen." (I. 247—249.)

Böhmer tadelt darum auch seine protestantischen Glaubensgenossen sehr oft und sehr strenge wegen ihrer ungerechten und lieblosen Behandlung der katholischen Kirche und der Katholiken. „Nichts Lustigeres zu sehen," schreibt er einmal, „als wie alle diese braven und gescheuten Leute ganz dumm und auch boshaft werden, wenn irgend etwas Katholisches berührt wird." (III. 145. vergl. II. 453.) „Sie wissen nicht," schreibt er einmal an Kopp, „wie weit die Parteiwuth unter uns (besonders den Norddeutschen) geht. Ein Werk jahrelangen Fleißes wird schließlich nur darauf angesehen, ob der Verfasser kryptokatholisch, ultramontan oder freisinnig denkt." (I. 287.) Er beklagt es, daß man bei der ersten Germanistenversammlung (1846) die katholischen Gelehrten bei den Einladungen so sehr vernachlässigt habe (I. 286.). Er meint einmal bei Erwähnung Stälins, welchen er in dieser Beziehung lobt, es sei für einen Protestanten schon viel, wenn er nicht mit Haß gegen die Katholiken erfüllt sei. Wie auch angesehene protestantische Gelehrten bei der Darstellung und Beurtheilung katholischer Vorgänge leichtfertig und ohne Kenntniß der Sache verfahren, davon gibt Böhmer ein auffallendes Beispiel aus den Kirchengeschichten von Neander und von Gieseler (II. 495. 501.). Andererseits bekennt Böhmer aber auch nach seiner Wahrheitsliebe, daß er es bei der oben angeführten Germanistenversammlung in confessioneller Beziehung besser gefunden hätte, als er erwartete (II. 473.). Ebenso erkennt er es lobend an, daß die Göttinger Academiker ihm, mit dessen Richtung sie sonst nicht harmonirten, unbeirrt dadurch den Wedekind'schen Preis zuerkannten (III. 174.).

Von Bemerkungen und Urtheilen Böhmer's über den kirchlichen Zustand seiner protestantischen Glaubensgenossen heben

wir als besonders bemerkenswerth folgende heraus. „Die jetzigen Protestanten stehen auf einem ganz anderen Grunde, als die Reformatoren; freie Forschung und Fortschritt, was man jetzt so nennt, würden Luthern ein Greuel gewesen sein." (II. 427.) Er gibt der von Anderen aufgestellten Behauptung der Selbstauflösung des Protestantismus Recht (II. 340.). Von einzelnen Vorgängen in dem Gebiete des Protestantismus tadelt er auf das Stärkste die Behandlung der Lutheraner, die man unter der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm von Preußen zur Union zwingen wollte (II, 258. 264. 270.). Auf die Pietisten ist Böhmer nirgends gut zu sprechen (II, 78. 86. 139.).

Wir lassen nun folgen eine Auswahl aus seinen bemerkenswerthesten Ansichten und Urtheilen über die katholische Religion und Kirche.

Böhmer zeigte der katholischen Kirche und den Katholiken gegenüber stets einen vorurtheilsfreien Sinn, Gerechtigkeit, Billigkeit und christliche Liebe. Zum Theil war dieß ein väterliches Erbstück: denn sein Vater, obgleich ein entschiedener, gläubiger Lutheraner, war dennoch als Mann des Rechtes und als treuer Anhänger von Kaiser und Reich stets dafür, daß die Freiheiten und Rechte des katholischen Religionstheiles gewissenhaft aufrecht erhalten würden. Zum größten Theil aber war das eine Folge der Wahrheits- und Gerechtigkeits-Liebe in Böhmer's Charakter und dann aber auch seiner historischen Studien.

Von dieser Gesinnung Böhmer's gegenüber von dem Katholicismus sind schon oben bei der Darstellung seiner persönlichen religiösen Ansichten und Ueberzeugungen mehrfältige Beweise gegeben worden. Hier mag noch ferner Folgendes bemerkt werden. Wer hat das großartige und wohlthätige Wirken des Papstthums klarer und nachdrücklicher geschildert als er? So in der Vorrede zu seinen Regesten Ludwig's des Bayern, wo er zum ersten Male öffentlich den Standpunkt, den er in der Beurtheilung der Streitigkeiten zwischen

Kirche und Reich einnahm, andeutete und wo er am Schlusse sagt: „Dabei bleibe ich, der militärische Despotismus, dieser größte Krebsschaden unserer Zeit, konnte nicht entstehen, so lange das Papstthum oberhirtlich waltete und in die weltlichen Dinge eingriff; und er wird bei uns in demselben Grade steigen, in welchem die kirchlichen Gewalten und Ordnungen an Einfluß verlieren." (I. 215.) Dieselbe hohe und von ihm wohl begründete Vorstellung von der segensreichen Wirksamkeit der Kirche und des Papstthumes führt er auf's Neue aus, geknüpft an die Beurtheilung des Kaiser Friedrich's II., in der Vorrede seines Hauptwerkes, der zweiten Ausgabe seiner Kaiserregesten von 1198—1254 (Stuttgart, 1849); dort, wo er unter Anderem sagt: „Nicht vom Staate ist die Kirche ausgegangen, vielmehr hat der Staat sie gleich Anfangs verfolgt. Die durch diese Entstehung begründete Unabhängigkeit hat die Kirche, gedrängt von den Heiden, mit dem Blute der Martyrer erstritten und besiegelt. In dieser Selbstständigkeit hat sie jene Kraft gewonnen und bewahrt, mit der sie die Germanen erfüllt, die Romanen erneut, die Slaven bekehrt; womit sie die europäischen Völker unter sich verbunden und zu jener Höhe in Sittigung, in Wissenschaft und Kunst über alle anderen Erdbewohner emporgehoben hat, von der sie jetzt vielleicht herabsteigen werden." (I. 317—320.)

Mit demselben gerechtigkeitsliebenden und für die katholische Kirche wohlwollenden Sinne bespricht Böhmer die in seine Zeit fallenden, gegen dieselbe gerichtete Angriffe und innerhalb derselben vorkommenden Ereignisse, wie z. B. das Verfahren der preußischen Regierung gegen den Erzbischof Clemens August bei den Cölner Wirren, mit deren Juste-milieu Ausgang er keineswegs zufrieden war (II. 328. 340.); den Ronge-Scandal (II. 413. 432. und sonst); den Zustand der katholischen Kirche in Preußen, den er zwar als vergleichungsweise besser als anderwärts anerkennt, aber doch mit der Warnung, ihn nicht „zu rosig" anzusehen (III. 120.); den badischen Kirchenconflict (III. 155.) und Anderes, was wir

der Kürze wegen übergehen. Hinsichtlich dieses Conflictes äußert er sich dahin, „daß nach seiner seit lange begründeten Ueberzeugung auf dem Gebiete Badens und der deutschen Kleinstaaten überhaupt die katholische Kirche, bei dem weit verbreiteten Indifferentismus der mittleren und höheren Stände, bei dem Uebergewichte der Büreaucraten, welche die Gewalt besitzen, nicht aufkommen, sondern nur Marter erleiden kann, durch die sich aber ihre Träger, wie in Zeiten (größer als die unserigen!), kräftigen und stählen; und daß die Katholiken unbeengt durch die Grenzen und Länder der Bisthümer sich inniger aneinander anschließen müssen; das sei bisher noch nicht genug geschehen." Gewiß sehr wahr!

Bei aller dieser freundlichen und wohlwollenden Gesinnung gegen die katholische Kirche und ihre Bekenner hält Böhmer aber dennoch, wo er Schattenseiten wahrnimmt, den Tadel nicht zurück, sondern spricht ihn sehr freimüthig aus. Er kommt wiederholt zu sprechen auf die Nothwendigkeit der besseren Betreibung und Förderung historischer Studien von Seiten des katholischen Clerus und der Katholiken überhaupt, „damit die anderen, ich meine Ranke und Consorten, deren Einwirkung bedeutend ist, das Wort nicht allein behalten." (II. 286.) Er hält die Errichtung und Sicherstellung kirchlicher, vom Staate unabhängiger Lehranstalten der Katholiken für nothwendig (III. 98.). Was würde Böhmer sagen, wenn er die Gleichgültigkeit der Katholiken in Deutschland sähe bei der beabsichtigten Gründung einer freien katholischen Universität? „Wenn nur die Geistlichkeit, besonders die höhere, für das Salz der Wissenschaft zur Würze des kirchlichen Lebens mehr Sorge tragen wollte!" So äußert er sich einmal in einem Briefe und in ähnlichem Sinne außerdem an mehreren Stellen; er beklagt, daß die Katholiken gelehrte Arbeiten, wozu sie doch vorzugsweise sich berufen fühlen sollten, Andersgläubigen überlassen, wie das Beispiel von Jaffe's Papstregesten zeigt (III. 120. 215. 263.). Es wäre zur Erörterung dieses wichtigen Punktes, in welche wir hier nicht eingehen

wollen, Vieles zu sagen. Wir beschränken uns darauf, zu bemerken, daß Böhmer selbst auf die entgegenstehenden Schwierigkeiten aufmerksam macht, nachdem man die Kirche durch die Säcularisation des größten Theiles ihrer Mittel beraubt hat; daß er andererseits auch Leistungen, welche ungeachtet entgegenstehender Hindernisse auf dem wissenschaftlichen Gebiete von katholischer Seite vorkommen, nennt und anerkennt, sowie er namentlich einmal von der katholischen, theologischen Facultät zu Tübingen rühmend hervorhebt, daß sie es verstehe, einen Nachwuchs von jüngeren Gelehrten sich heranzuziehen (I. 452.). Ganz besonders aber ist zu bemerken, daß jetzt, 20—30 Jahre, nachdem Böhmer jene Klagen und Anklagen ausgesprochen hat, es denn doch mit der katholischen Literatur und Gelehrsamkeit beträchtlich anders und besser aussieht, wie damals. Ueberhören wir übrigens die Stimme eines so wohlmeinenden Mahners nicht. Wenn auch das gelehrte Wissen und Lernen in einem anderen Verhältnisse zu dem Katholicismus als zu dem Protestantismus steht, in welchem letzteren nach der jedem auferlegten Nothwendigkeit der persönlichen Forschung und Prüfung eigentlich consequenter Weise jeder Bürger, Bauer und Taglöhner ein Gelehrter sein sollte: so ist es dennoch zu allen Zeiten anerkannt worden, daß in der katholischen Kirche die Wissenschaft und Gelehrsamkeit zu erhalten, zu pflegen und zu fördern ist. Nicht minder ist es gewiß, daß hierin von uns Katholiken der Gegenwart Vieles nachzuholen und besser zu machen ist, und daß die kirchliche Autorität dafür zu sorgen und thätig zu sein die Pflicht hat.

Zu den Klagen Böhmer's über einzelne Zustände und Vorkommnisse auf katholischer Seite gehört besonders auch noch die bittere Klage über den erschwerten Gebrauch der vaticanischen Bibliothek und des vaticanischen Archivs, worüber er ein eigenes Memorandum einmal verfaßte, ohne jedoch davon, wie es scheint, an einem geeigneten Orte Gebrauch gemacht zu haben (I. 329—335.). Ein mehr erleichterter Gebrauch dieser Schätze wäre um so mehr zu wünschen, da

die Erkenntniß der historischen Wahrheit, wie Böhmer wiederholt daran erinnert, nur überall zum Vortheile der Kirche und des Papstthumes gereicht. Da eine solche Erleichterung der Benützung in früheren Perioden schon stattfand, warum sollte sie nicht wiederum auch jetzt und bleibend stattfinden können?

Ganz besonders aber wollen wir Katholiken uns den folgenden Rath Böhmer's bemerken und ihn befolgen: „Möchten die Katholiken die Kraft in sich finden, bloß auf sich zu stehen und sich von keinen fremden Tendenzen mehr als Stütze, als Popanz, als Sündenbock gebrauchen lassen." (II. 492.)

Was wir bisher in dieser Anzeige gegeben haben, sind nur einzelne Proben aus dem reichen Schatze des gediegensten Wissens, der gereiftesten Weisheit und der edelsten Gefühle, welche dieses Leben und die Briefe Böhmer's enthalten.

Die zweckmäßige, sorgfältige Einrichtung, Ausführung und äußere Ausstattung des Werkes ist in Böhmer's Geist und nach den von ihm selbst für solche Briefsammlungen ausgesprochenen Forderungen.

Wir können nach allem Diesem nur mit dem Zurufe an alle Leser dieser Anzeige des Werkes schließen: Tolle, lege! Tolle, lege!

K. Zell.

XIII.

Praktische Winke über Kirchengesang und Kirchenmusik.

I.

Kein Theil der Liturgie war seit etwa hundert Jahren so sehr subjectiver Willkür verfallen, als die Kirchenmusik. Nirgends wurden die kirchlichen Vorschriften rücksichtsloser umgangen als hier. Unkirchlicher Sinn, gänzliche Verweltlichung und zum Theil lächerliche Geschmacklosigkeit hatten sich dieses Gebietes bemächtigt und beherrschten dasselbe, fast ohne daß Widersprüche von competenter Seite dagegen erhoben worden wären.

Die Zustände, die auf diese Weise in's Leben traten, bestehen großentheils auch jetzt noch fort. In manchen Diöcesen Mitteldeutschlands ist der Volksgesang, der, wenn ihm seine rechte Stellung angewiesen wird, gewiß seine große Berechtigung und hohe Bedeutung hat, an die Stelle des officiellen Kirchengesanges getreten und hat diesen fast gänzlich verdrängt. In anderen Diöcesen ist eine durchaus weltliche Figuralmusik in die Kirche eingedrungen, eine Musik, die mit dem Gregorianischen Choral, dem Typus aller ächten Kirchenmusik, nichts, mit der Profanmusik dagegen, den Text abgerechnet, Alles gemein hat. Vor nicht langer Zeit hat man angefangen, Kirchencompositionen Beethovens als Klaviersachen arrangirt herauszugeben. Ein solches Unternehmen charakterisirt treffender als alles Andere jene Tonstücke selbst großer Meister, welche sich bisher für Kirchenmusik ausgaben und dafür angesehen wurden.

Indeß jene Zustände bestehen heute nicht mehr unangefochten. Allerwärts werden Stimmen laut nach einer Rege-

neration der Kirchenmusik im Sinne und Geiste der kirchlichen Vorschriften[1]). Von Seiten der Liturgie wie der Kunst wird die Berechtigung der bisherigen Praxis bestritten, und an nicht wenigen Orten hat man bereits Hand angelegt und die entartete Kunst aus dem Heiligthume verwiesen. Freilich begegnet diese Wendung zum kirchlich Ernsten Widersprüchen und Anfeindungen aller Art, und vollzieht sich die Einführung des Gregorianischen Chorales, der, wie ein süddeutsches Musikblatt[2]) sich neulich ausdrückte, als die wahre und eigentliche Kirchenmusik an erster Stelle zu betrachten ist, nur sehr langsam und nicht, ohne auch bei Solchen, die guten Willens sind, auf Schwierigkeiten zu stoßen. Hat doch selbst in der Cäcilia sich unlängst eine Stimme aus Süddeutschland vernehmen lassen: „Es besteht in vielen Diöcesen, und wahrlich nicht mit Unrecht, der Gebrauch, daß man nicht im ganzen Kirchenjahre Choral singt; man gebraucht ihn in der Advent- und Fastenzeit und beim officium defunctorum. In der übrigen Zeit gönnt man auch dem Figuralgesange mit oder ohne Begleitung seine wohlberechtigte Existenz." Daß eine Praxis, die nach diesem Ausspruche sich gestaltet, dem Figuralgesange nicht bloß seine Existenz gönnt, sondern ihn dem Choralgesange weitaus voranstellt, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Und doch hatte derselbe Verfasser kurz vorher den Gregorianischen Choral als jene Gattung der Tonkunst bezeichnet, welche eigentlich die einzig liturgische, die einzig officielle sei. Es ist nur zu wahr, wenn in der kleinen, aber bedeutungsvollen Schrift „Choral und

---

1) In diesem Sinne wirken auch die beiden Zeitschriften: „Cäcilia, Organ für katholische Kirchenmusik," herausgegeben von Oberhoffer in Luxemburg, und „Fliegende Blätter für katholische Kirchenmusik," herausgegeben von Witt in Regensburg, — welche wir hiermit beide bestens empfehlen.

2) Fliegende Blätter für katholische Kirchenmusik. Zweiter Jahrgang. Nr 3.

Liturgie[3])" gesagt wird, daß zwar in der neuesten Zeit das Interesse in reger Weise sich dem Chorale zugewandt habe, daß aber der Erfolg bis jetzt ein auffallend geringer zu nennen sei.

Obwohl der Gregorianische Choral der Gesang ist, den die Kirche in der Regel bei dem liturgischen Gottesdienste ausgeführt wissen will, der an Würde und kirchlichem Ernste alle anderen Gesangesarten weit übertrifft und der in guter Weise ausgeführt so viel zur Hebung der Andacht, zur Erbauung und zur Erweckung religiöser Gefühle beiträgt — und obwohl auf der anderen Seite der moderne Figural- und Volksgesang nur allzu oft in unwürdiger, die Andacht störender und darum verderblicher Weise in unseren Kirchen auftreten, so ist doch für Einführung des ersteren und Beseitigung beziehungsweise Beschränkung und Veredelung der letzteren in der neueren Zeit verhältnißmäßig nur Wenig geschehen, und sind die durchaus nicht vereinzelt zu Tage tretenden Reformbestrebungen auf diesem Gebiete kirchlicher Kunst bisher ohne bedeutenden Erfolg geblieben.

Die nachstehenden Winke und Bemerkungen möchten einige Andeutungen geben, wie hier etwa geholfen werden könnte. Wenn wir dabei Behauptungen aufstellen, die befremden könnten, und bestehende Einrichtungen bekämpfen, die Manchem theuer sind, so beanspruchen wir natürlich für unsere Meinung kein anderes Ansehen, als die Gründe verdienen, worauf dieselbe sich stützet.

Wir werden, um die Punkte kurz anzudeuten, die wir zu besprechen gedenken, zuerst reden von der Pflicht des Clerus, die Kirchenmusik zunächst als sein Arbeitsfeld zu betrachten und mit Eifer auf demselben thätig zu sein; sodann davon, was als wahre Kirchenmusik zu betrachten sei. Hier wird

---

3) Choral und Liturgie, von einem Benedictinermönche des Klosters St. Martin zu Beuron im Donauthal. Schaffhausen, F. Hurter'sche Buchhandlung 1865.

die Rede sein von Gregorianischem Choral, von Figural- und deutschem Volksgesange und zwar, in wie weit sie etwa anzuwenden, resp. zuzulassen, wie sie auszuführen seien; wie man bei ihrer Einführung oder Beseitigung vorgehen möge rc. Einige Bemerkungen über kirchliches Orgelspiel werden das Ganze beschließen.

Wenn es mit der Kirchenmusik besser werden soll, so ist vor Allem nothwendig, daß Diejenigen, welche berufen sind als Hüter und Vollzieher des ganzen Cultus, über die Kirchenmusik, als einen Theil des Cultus, zu wachen und dieselbe zu leiten, sich derselben mit mehr Liebe und Eifer annehmen, als dieß im Allgemeinen bisher geschehen ist. Die Sorge um einen schönen und würdigen, dem Geiste und den Vorschriften der Kirche entsprechenden Kirchengesang ist in erster Linie Aufgabe des Clerus. So lange sich die Kirchenmusik ausschließlich oder doch fast ausschließlich in den Händen der Laien befindet, werden die Stimmen, die sich für eine Reform derselben erheben, meist überhört werden und wird sich eine Besserung der bisherigen Zustände nicht leicht erzielen lassen. Wir wollen hiermit den Laien durchaus nicht die Befähigung absprechen, in rechter Weise Kirchenmusik zu betreiben, wollen auch nicht behaupten, daß der Priester, eben weil er Priester ist, vor Fehltritten auf diesem Gebiete sicher sei, — die Erfahrung lehrt ja leider oftmals das Gegentheil, — unsere Ansicht geht nur dahin, daß die Kirchenmusik als Theil der Liturgie zunächst Sache des Priesters sei, daß ihre Pflege zunächst zu seinen Pflichten und Rechten gehöre, und daß darum eine Praxis, welche dieses Verhältniß aufhebt oder umkehrt, eine verkehrte sei und darum schon keine gedeihliche sein könne.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, wie nothwendig musikalische Kenntnisse für den Priester sind. Die Kirche hat darum auch bei verschiedenen Gelegenheiten und selbst auf dem Concil von Trient dem Clerus die Erlernung des kirchlichen Gesanges zur Pflicht gemacht.

Ohne diese Kenntnisse wird auch beim besten Wollen und Streben in der Regel nichts erreicht werden. Darum ist es denn auch von so großer Wichtigkeit, in den Seminarien die kirchliche Musik mit Eifer zu pflegen und darin gründlichen Unterricht zu ertheilen. Es hat freilich seine großen Schwierigkeiten, in dem Alter, wo der Eintritt in das Priesterseminar zu erfolgen pflegt, die musikalische Bildung eines jungen Mannes zu beginnen und in der kurzen Dauer der Seminarszeit zu einer gewissen Vollendung zu führen. Darum dürfte es sich sehr emfehlen, von Allen, die sich zum Eintritte in die Priesterseminarien melden, ein gewisses Maß musikalischer Kenntnisse zu fordern. Bei dem Unterrichtssysteme unserer Gymnasien freilich, wonach die jungen Leute mit Unterrichtsstunden, Unterrichtsfächern und Aufgaben dermaßen überladen werden, daß ihnen, sofern sie allen an sie gestellten Forderungen genügen wollen, kaum die Zeit und noch weniger die nothwendige Frische bleibet, um sich mit Liebe und Erfolg dem gründlichen Erlernen eines musikalischen Instrumentes zu widmen, bei solchen Verhältnissen freilich ließ sich auch von der oben genannten Maßregel nicht viel erwarten; — auch ein Grund, warum man es nur beklagen muß, daß wir in Deutschland fast keine vollständigen, nach dem Willen der Kirche eingerichteten Knabenseminarien besitzen.

Wer sich indeß mit Eifer und Liebe auch selbst in späteren Lebensjahren unserem Gegenstande zuwendet, wer sich namentlich mit den betreffenden kirchlichen Grundsätzen und Vorschriften vertraut zu machen und danach Geschmack und Urtheil zu bilden sucht, der wird es immerhin so weit bringen, daß er dem Gesange in seiner Kirche in würdiger Weise vorzustehen, Unpassendes und Profanes zu entfernen und wahrhaft Kirchliches und Erbauliches an dessen Stelle zu setzen wisse.

Das also ist das erste und nothwendigste Erforderniß zur Herstellung einer würdigen Kirchenmusik: Kenntniß des Clerus auf diesem Gebiete, und Eifer, dieser Kenntniß gemäß zu

wirken. Daß es sich hier nicht um eine unwichtige Sache handle, der etwa keine oder nur sehr geringe Bedeutung beizulegen sei, kann Jeder daraus entnehmen, daß der heil. Gregor, jener große und vielbeschäftigte Papst, es für wichtig genug hielt, zuweilen selbst die Chorknaben im kirchlichen Gesange zu unterrichten. Möge jeder Priester bedenken, daß sich die Versicherung, die er dem Herrn täglich in der heiligen Messe gibt: „Herr, ich liebe die Zierde deines Hauses" in einem höchst wichtigen Punkte durch die That als unwahr erweiset, wenn er nicht nach Kräften bemüht ist, seinen Pflichten hinsichtlich des Kirchengesanges nachzukommen. Ein schöner Gesang gehört vor Allem zur Zierde des Hauses Gottes. Cardinal Bona hat über unseren Gegenstand ein hartes, aber auch für unsere Zeit nicht unpassendes Wort gesprochen: „Ut fatear quod res est, pudet me plerosque ecclesiasticos viros totius vitae cursu in cantu versari, ipsum vero cantum, quod turpe est, ignorare." De divina psalmodia cap. XVII. §. 3. 1.

Wir können diesen Punkt nicht abschließen, ohne auf das „Schlußwort an den katholischen Clerus" in der höchst empfehlenswerthen Schrift: „Die katholische Kirchenmusik nach ihrer Bestimmung und ihrer dermaligen Beschaffenheit, dargestellt von A. G. Stein; Köln 1864" aufmerksam zu machen und dessen Beherzigung dringend zu empfehlen.

II.

Als zweite Bedingung für die Herstellung einer würdigen Kirchenmusik stellen wir auf, daß man mehr, als es bisher der Fall war, zu dem Gesange sich wende, den die Kirche in der Regel bei ihrem Gottesdienste ausgeführt wissen will, zu dem Gregorianischen Chorale nämlich. Der Gregorianische Choral ist liturgisches Gesetz. Dieses Gesetz ist, wie Witt in seinem Schriftchen „Der Zustand der katholischen Kirchenmusik in Altbayern" p. 15 bemerkt, gegeben in

allen liturgischen Büchern, hat bestanden und besteht noch. So oft die Rubriken den Beginn des Gesanges fordern, ist immer und allein der Choral gemeint. Wo das caeremoniale episcoporum anderen Gesang wünscht, nennt es denselben ausdrücklich.

Wer übrigens an der Richtigkeit unserer Behauptung, daß der Gregorianische Choral liturgisches Gesetz sei, zweifeln wollte, der findet dieselbe in der eben genannten Schrft loc. cit. mit schlagenden Gründen bewiesen.

Daß jedoch die Hinwendung oder vielmehr die Rückkehr zum Gregorianischen Chorale nicht plötzlich, sondern nur allmälig geschehen könne, und daß sie nicht ausnahmslos zu geschehen brauche, ist klar.

Auch der mehrstimmige Gesang ist gestattet, vorausgesetzt, daß er sich an den liturgischen Text binde und den Forderungen entspreche, welche an jeden Kirchengesang von Seiten der kirchlichen Gesetzgebung gestellt werden; ja, er ist nicht bloß erlaubt oder geduldet, sondern, wie das caeremoniale episcoporum sich ausdrückt, für die Sonn- und Festtage auch geziemend.

Eine Praxis, die sich demnach etwa so gestaltete, den einfachen Choral an gewöhnlichen Sonntagen, den mehrstimmigen Gesang aber an höheren Festen zu gebrauchen, hätte den großen Vorzug, diese Feste dadurch auszuzeichnen und damit zugleich unserem natürlichen Gefühle zu entsprechen, das bei besonderen Gelegenheiten etwas von dem Gewöhnlichen und Alltäglichen Verschiedenes verlanget. Jedenfalls ist es nach kirchlicher Anschauung das Richtigere, den Gregorianischen Choral die Regel, den mehrstimmigen Gesang dagegen das Außergewöhnliche bilden zu lassen, weil eben, wie schon oben bemerkt, der Gregorianische Choral als die wahre und eigentliche Kirchenmusik an erster Stelle zu betrachten ist.

Der deutsche Volksgesang ist nach den kirchlichen Gesetzen bei dem Hochamte verboten und hat seine großen Nachtheile. Ersteres bedarf keines Beweises. In allen hier-

auf bezüglichen Vorschriften verlangt die Kirche so nachdrücklich, daß Alles so gesungen werde, wie es im missale steht und wie es der Priester am Altare betet, daß über diesen Punkt durchaus kein Zweifel obwalten kann[4]). Für Letzteres ist der Beweis unschwer zu erbringen.

Die Absicht, welche dem deutschen Volksgesange in so ausgedehnter Weise Eingang verschaffte, war vielfach eine gute. Man wollte dadurch alle Anwesenden zu einer lebendigen Theilnahme am Gottesdienste veranlassen und damit der Interesselosigkeit steuern, womit so Manche in der Kirche erscheinen und verweilen. Ob man dieß aber auch wirklich erreichte?

Wir glauben mit einem entschiedenen Nein darauf antworten zu sollen. Dadurch, daß man Jemanden Lieder singen läßt, die oftmals mit der heiligen Handlung am Altare in gar keiner Beziehung stehen, ja die zuweilen nicht einmal einen streng katholischen Gedanken, sondern höchstens eine leere moralische Erwägung enthalten[5]), kann man ihn allerdings beschäftigen und etwa vor Langweile und gänzlicher Unthätigkeit bewahren, aber durchaus nicht zu einer lebendigen, fruchtbringenden Theilnahme am Gottesdienste vermögen.

Dazu kommt, daß über diesem allgemeinen Gesange das Gebet vergessen und durch denselben dem Einzelnen vielfach unmöglich gemacht wird. Man denke sich eine kleinere Landkirche, die an Sonn- und Feiertagen regelmäßig überfüllt ist,

4) Ob und in wie weit etwa die in einzelnen Diöcesen entgegenstehende Gewohnheit als zu Recht bestehend angesehen werden könnte, soll hier nicht erörtert werden.

5) Einen Beweis für die Charakteristik des deutschen Volksgesanges beizubringen, möge man uns erlassen. Man braucht nur irgend ein deutsches sich katholisch nennendes Gesangbuch aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts aufzuschlagen, um das Gesagte in unwiderlegbarer Weise bestätigt zu finden. — Auch selbst in neueren und vom Geiste ächt katholischer Frömmigkeit durchdrungenen Gesangbüchern bilden die sogenannten Meßgesänge bei Weitem den schwächsten Theil.

und worin Groß und Klein seine deutschen Lieder singt — man könnte, ohne zu übertreiben, anstatt „singt" in vielen Fällen besser sagen „schreit" — und frage sich, ob unter solchen Umständen ein andächtiges Gebet möglich sei. Gewiß, man wird gestehen müssen, daß die zur Andacht und Sammlung so nothwendige Ruhe hier durchaus fehle, und daß ein derartiger Gesang der Andacht nur schaden könne.

Hiermit soll nun durchaus nicht gesagt sein, es müsse in dieser Beziehung eine gewaltsame Aenderung vorgenommen und der allgemeine Volksgesang plötzlich und gänzlich beseitigt werden. Bei den Verhältnissen, wie sie in manchen deutschen Diöcesen bestehen, wäre dies auch rein unmöglich. Es kann sich hier zunächst nur um eine Beschränkung des deutschen Gesanges und eine theilweise und allmälige Einführung des Gregorianischen Chorales handeln. In welcher Ausdehnung dieß etwa geschehen könnte, darüber werden wir uns später des Weiteren aussprechen.

Wo nun der Volksgesang beschränkt oder profane Figuralmusik beseitigt werden soll, ist es nothwendig, daß man zuerst das Volk belehre, ihm Liebe zu den kirchlich ernsten und würdevollen Gesängen einzuflößen und ihm namentlich zum Verständniß zu bringen suche, wie Musik und Gesang im Hause Gottes der Natur der Sache nach durchaus andere sein müssen, als in der Welt. Dabei hüte man sich vor jedem schroffen und verletzenden Vorgehen und beseitige nie etwas Bestehendes, ohne etwas Besseres an dessen Stelle zu setzen.

Das Erste nun, um den Gregorianischen Choral wieder zu Ehren zu bringen, ihm Freunde zu gewinnen und seiner Wiedereinführung gleichsam den Weg zu bahnen, wäre unserer Ansicht nach das, was von demselben noch allgemein übrig ist, den Priester- und den damit enge zusammenhängenden Responsoriengesang nämlich einer gründlichen Reform zu unterwerfen: nicht als ob

wir meinten, diese alt ehrwürdigen und trotz ihrer Einfachheit so wunderbar erhabenen Gesangesweisen sollten an sich geändert werden; — unsere Ansicht geht vielmehr dahin, daß die Vortragsweise jener Gesänge eine durchaus andere werden müsse, als sie jetzt vielfach in Uebung ist.

Was zuerst die Responsorien betrifft, so werden wir nicht zu viel behaupten, wenn wir sagen, daß diese mit der heiligen Opferhandlung am Altare in so innigem Zusammenhange stehenden Gesänge an vielen Orten nach Text und Melodie in jammervoller Weise verunstaltet werden. Wie viele Singende mögen oft in einer dicht angefüllten Kirche zu finden sein, welche die Worte fehlerfrei aussprechen? Der ganze Responsoriengesang besteht mitunter nur in einem wilden, unverständlichen Gemurmel, wobei dann hie und da auch ein lateinisches Wort zum Vorschein kommt. In den Melodien herrscht ebenso große Verwirrung. Diese Melodien sind im Missale und anderen liturgischen Büchern ebenso wie die für den Priestergesang genau vorgeschrieben und damit der Willkür durchaus entzogen. Allein trotzdem erlaubt man sich in den einzelnen Diöcesen, ja manchmal fast in jeder Gemeinde die verschiedenartigsten Abweichungen. Der Vortrag dieser Gesänge ist sodann meistens so schleppend, daß die davon beanspruchte Zeit mindestens zweimal ausreichen würde, um dieselben zu ganz würdigem Ausdrucke zu bringen. Viele Organisten, in ihrer beliebten und ebenso unrichtigen wie geschmackwidrigen Weise, wo nur immer möglich, ein sogenanntes Vor- oder Zwischenspiel anzubringen, tragen dazu das Ihrige redlich bei[6]). Daß bei dem Responsoriengesang, da,

6) Der Priester hat sein sursum corda beendigt. Anstatt daß nun die Orgel sogleich den ersten Melodienton des Responsoriums präcis und bestimmt angäbe, erfolgt zuerst ein einleitendes nichtssagendes Vorspiel. Ist dann das Eine Wort „habemus“ unter großer Mühe glücklich hervorgebracht, so folgt, um den Sängern die nöthige Zeit zur Erholung von der vorhergehenden Anstrengung und zur Sammlung neuer Kräfte für das Folgende zu lassen, ein sinnstörendes Zwi-

wo die ganze Gemeinde singt und der deutsche Gesang die Stelle des lateinischen Chorales vertritt, fast nirgends von einer schönen Aussprache, einem richtigen Betonen der einzelnen Silben und Worte auch nicht einmal die Rede ist, ist bekannt. Was mögen wohl Andersgläubige denken, wenn sie einem katholischen Gottesdienste beiwohnen und dabei Gottes so durchaus Unwürdiges zu hören bekommen. Welchen Eindruck mögen sie von einer solchen Art von Gesang, der ihnen ohnedieß höchst fremdartig erscheint, mitnehmen?

Woran liegt nun die Schuld eines so beklagenswerthen Uebelstandes? Hauptsächlich daran, daß die ganze versammelte Gemeinde die Responsorien singt. Würde man dieselben einem Chore zutheilen, sei es nun ein Chor von Kindern oder von Erwachsenen, so wäre leicht Abhilfe zu schaffen. Will man das aber nicht, so ist Sorge zu tragen, daß alle Anwesenden die Texteswortе in Händen haben, dieselben richtig und schön aussprechen und ziemlich rasch absingen. Das wird freilich nicht in einer Woche, vielleicht nicht einmal in einem Jahre erreicht werden. Ein fortgesetztes Bemühen aber wird schließlich doch zu gutem Erfolge führen; und wo es sich darum handelt, Unwürdiges aus dem Hause Gottes zu entfernen, darf ja keine Mühe als zu groß erscheinen.

Wenn wir hinsichtlich des Responsoriengesanges manche harte Bemerkung machen zu sollen glaubten, so wird dieß bei Besprechung des Priestergesanges nicht weniger geschehen müssen.

„Die im römischen Ritus übliche Art, Orationen, Lectionen, Evangelien u. s. w. gesangartig vorzutragen," schreibt Habert in seinem *magister choralis* p. 177., „muß zu den sinnvollsten, des reichsten Ausdruckes und der mannigfaltigsten Abwechslung fähigen Einrichtungen des Gregorianischen Chorales gezählt werden."

Das richtige Treffen der Töne bei diesen Gesängen bietet

---

schenspiel, um sodann es mit den zwei Worten: „ad Dominum" aufzunehmen und sie ohne Absatz zu Ende zu führen.

keine Schwierigkeit. Der ganze so erhabene Präfationsgesang bewegt sich, den Anfangston abgerechnet, innerhalb vier Töne in keinen anderen Intervallen als Secunden und Terzen. Der Orationen- und Evangeliengesang ist noch einfacher. Weder bedeutende Stimmmittel noch große Gewandtheit im Treffen schwieriger Intervalle werden hier erfordert, dagegen um so mehr Aufmerksamkeit auf reine, deutliche Aussprache, richtige Betonung und überhaupt schönen Vortrag: Eigenschaften, welche einem recitativartigen Gesange unbedingt zukommen müssen, und welche von dem Sänger ernstliche Mühe und vielfältige Uebung fordern.

Wenn es in dem eben genannten Buche weiter heißt: „Schleppender oder verschnörkelter Gesang, polterndes Stoßen und Hinwerfen der Worte, Vermengung des Sprachtons mit dem Gesangston, weinerlicher, übertriebener und affectirter Ausdruck der Stimme, Betonen oder Verschlucken der letzten Silbe, Vorschläge oder Schleifer bei den kurzen Melismen ꝛc. sind große Fehler des recitativen Gesanges" — und ferner: „Das Aergste ist, wenn der Sänger nicht zu verstehen scheint, was er liest, undeutlich und schlecht spricht, ja vielleicht einen Ruhm darein setzt, möglichst schnell zu Ende zu kommen, und wenn er in Folge davon die musikalischen, klangvollen Laute der lateinischen Sprache zu einem wüsten, unverständlichen Gemurmel herabwürdigt," — so können wir dem nur vollständig beipflichten, müssen aber zufügen, daß die Fehler, welche hier gerügt werden, in Wirklichkeit nicht selten vorkommen, und daß dadurch die so herrlichen Priestergesänge oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden.

Welche Zeit und Mühe verwenden nicht Sänger und Sängerinen, die öffentlich aufzutreten gedenken? Mit welcher Ausdauer beharren sie nicht oftmals Jahre lang bei ihren lästigen Uebungen, um dann den Erwartungen ihrer Zuhörer zu entsprechen und deren Beifall zu erndten! Sollte der Priester, der an geheiligter Stätte zum Lobe des Allerhöchsten und als Stellvertreter aller Anwesenden zu singen hat, sollte

er weniger bemüht sein, seinen Gesang in wahrhaft schöner und würdevollen Weise zur Ausführung zu bringen? Hat nicht Gott im alten Bunde die besten Früchte und fehlerlosesten Thiere als Opfer verlangt; und ist es zu viel gefordert, wenn wir sagen, wie in allen Dingen, so gehöre auch in der Gesangeskunst dem Herrn das Beste und Schönste? Das ist freilich das Ideal, hinter dem man in Wirklichkeit immer zurückbleiben wird; aber man sollte doch wenigstens das ernstliche Bestreben haben, demselben möglichst nahe zu kommen: man schuldet dieß der Ehre Gottes, der Zierde des Hauses des Herrn, der Würde des Gottesdienstes, der Andacht und Erbauung der Gläubigen.

Wenn wir aber dem Gesagten die factischen Zustände gegenüberstellen, so muß leider bekannt werden, daß das soeben geforderte Verhältniß in vielen Fällen nicht bloß nicht besteht, sondern oftmals geradezu umgekehrt wird: der Priestergesang, der seiner Idee nach das Schönste und Erhabenste sein sollte, ist mitunter so beschaffen, daß er bei keiner Gelegenheit, bei keiner gebildeten Gesellschaft, an keinem Orte außerhalb der Kirche sich hören lassen könnte, ohne zum Gegenstande des allgemeinen Spottes und Hohngelächters zu werden.

Wie kann man dem Volke Achtung vor dem Gregorianischen Chorale und Liebe zu demselben einflößen, wenn ihm die in der Praxis erhaltenen Theile dieses heiligen Gesanges in so kläglicher Weise verunstaltet dargeboten werden? Das Urtheil, das wir aussprechen, ist hart, aber wir fürchten nicht, daß man es, als der thatsächlichen Begründung entbehrend, als ungerecht bezeichnen werde.

Es kann nun hier begreiflicher Weise nicht der Art sein, eine Anweisung über die Vortragsweise dieser Gesangesstücke zu geben. Wir begnügen uns, auf Einen Punkt hinzuweisen. Die erste und wichtigste Regel für Ausführung der Priestergesänge oder wie die Alten dieselben bezeichneten, der Chorallesung, ist die, beim Singen genau so zu sprechen und

zu betonen, wie man es bei einem einfachen, schönen und affectvollen Lesen dieser Worte thun würde. Sollen wir die Regel kurz fassen, so lautet dieselbe einfach: „Singe, wie du sprichst.“

Was zu einem richtigen und schönen Sprechen erfordert wird, das darf dem recitativen Gesange nicht bloß nicht abgehen, sondern muß bei demselben in noch höherem Grade vorhanden sein, weil eben diese Gesangesart, wenn wir so sagen dürfen, nichts anderes als ein gesteigertes, ein potenzirtes Sprechen sein soll. Man darf also nicht, um auf Einiges aufmerksam zu machen, singen[7]): ŏremus, sondern ôremus; nicht adveniat regnŭm tuum, sondern rêgnŭm tŭum; nicht da nobis hodie, sondern da nôbis hôdie; nicht per omniâ saeculâ saeculorum, sondern per ômniă saeculă saeculorum.

Fast alle Missalien und Breviere geben bei den mehrsilbigen Wörtern die Accente und damit die zu betonenden Silben an. Bei den zweisilbigen geschieht es nicht, weil hier die allgemeine Regel gilt, daß stets die erste Sibe den Ton hat.

Wird diese Eine Regel ihrem ganzen Umfange nach bei der Choral-lesung befolgt, so fallen die meisten Fehler, die gegen einen guten Vortrag verstoßen, von selbst weg.

Hat man in einer Gemeinde einen schönen Priester- und Responsoriengesang hergestellt, so darf man versichert sein, damit manches Vorurtheil gegen den Gregorianischen Choral beseitigt und diesem manchen Freund gewonnen zu haben.

Hiernach kann man einen weiteren Schritt thun und hie und da an hohen Festen einzelne Stücke aus dem ordinarium missae choraliter singen lassen. Gerade diese Theile des Chorales gehören zu den schönsten; ihre Ausführung aber bietet nur geringe Schwierigkeiten.

Es ist hier der Ort, unsere Ansicht darüber zu äußern,

---

7) Die leichten, tonlosen Silben bezeichnen wir mit ˘, die schweren zu betonenden mit ^.

inwieweit wir wünschen, daß der allgemeine Volksgesang beschränkt und der lateinische Choral an dessen Stelle gesetzt würde. Diese Frage und ihre Lösung geht natürlich zunächst die Bischöfe an, in deren Diöcesen der Volksgesang besteht. Wir wollen mit dem, was wir hier aussprechen, durchaus keine Regel aufstellen noch irgendwie Autorität für uns in Anspruch nehmen. Es ist eben nur die persönliche Ansicht, die wir uns gebildet und für die wir unsere Gründe haben.

So sehr wir den Gregorianischen Choral lieben und dessen allgemeine Einführung wünschten, können wir uns doch nicht verhehlen, daß letzteres bei den Verhältnissen, wie sie thatsächlich in manchen Diöcesen bestehen, fast unmöglich ist und vielleicht schlimme Folgen haben könnte. Dagegen glauben wir, daß eine allmälige theilweise Einführung desselben namentlich bei dem feierlichen Hochamte weder zu große Schwierigkeiten bieten, noch auch schlimme Folgen nach sich ziehen würde: im Gegentheile versprächen wir uns davon für den Geist des Gebetes und der Andacht, sowie für die Hebung der kirchlichen Feier und selbstverständlich für die Besserung unserer kirchenmusikalischen Zustände nur Gutes.

Man könnte, um unseren Gedanken näher zu bezeichnen, neben dem lateinischen Chorale das Volk einzelne deutsche Lieder singen lassen, etwa zum Introitus, vor der Predigt, eine sacramentalische Strophe nach der Wandlung, von der Communion des Priesters an bis zum Schlusse. Andere mögen über die rechte Art dieser Vertheilung anders urtheilen.

Auf diese Weise würde den Anwesenden Zeit zum Gebete gelassen, würde den kirchlichen Vorschriften hinsichtlich des Gesanges wenigstens theilweise entsprochen, würde der Gottesdienst an Ruhe und Würde und damit die Andacht und fromme Sammlung außerordentlich gewinnen.

Auch glauben wir, daß sich zuweilen an hohen Festen vollständige lateinische Vespern ausführen ließen, woran alle Anwesenden Theil nehmen könnten und mit Freude theilnehmen würden. Es liegt in unserem Volke bei aller Vorliebe für

den deutschen Gesang noch eine merkwürdige Hinneigung zu dem lateinischen Chorale. Beweis dafür ist die Liebe, womit einzelne lateinische Versikel und Responsorien, z. B. bei der Frohnleichnamsprocession, bei dem Wettersegen und anderen Gelegenheiten, womit ferner lateinische Segenstrophen 2c. gesungen werden.

Würde man in der angegebenen Weise verfahren, so ließe sich durchaus nicht die Einsprache erheben, es solle dem Volke sein so schöner deutscher Gesang genommen werden. Neben dieser Beschränkung bei dem Hochamte blieben ihm ja so viele Gelegenheiten, sich zu entfalten und zur Geltung zu kommen, daß von einer Beseitigung desselben wahrhaftig keine Rede sein könnte. Es ist wahr, der Volksgesang, in guter Weise ausgeführt, ist etwas überaus Schönes und Erhebendes. Wir selbst lieben ihn und sind oftmals schon, wenn wir einem deutschen Te Deum oder einer anderen beliebten deutschen Andacht, wie z. B. das sog. ewige Gebet ist, beiwohnten, wahrhaft entzückt gewesen über das Majestätische, Erbauliche und Würdevolle eines solchen von Tausenden von Stimmen hervorgebrachten Gesanges. Diese ergreifende Wirkung übt er in der Regel aber nur dann, wenn die ganze versammelte Gemeinde aus vollem Herzen daran Theil nimmt. Das kann und mag nun geschehen bei dieser und jener Gelegenheit; bei der Feier des heiligen Meßopfers aber halten wir es aus den bereits näher dargelegten Gründen für unzulässig und mit dem innigen Anschluß an die Feier der heiligen Geheimnisse für unverträglich.

Auch hier gilt die allgemeine Regel: „Alles zu seiner Zeit."

Es wird zwar auch bei bloßer Beschränkung des deutschen Volksgesanges trotz aller Belehrungen, trotz der klarsten Darlegung der wahren ächt kirchlichen Grundsätze an Unzufriedenen nicht fehlen: aber wo gibt es denn etwas Gutes, dem sich nicht allerlei Hindernisse in den Weg stellen, wo eine Besserung mangelhafter Zustände, die nicht mit Schwierigkeiten zu kämpfen hätte?

Ein nothwendiges Erforderniß nun, um Gregorianische Gesänge in der oben bezeichneten Weise und Ausdehnung einzuführen, ist ein zu diesem Zwecke gut eingerichtetes, mit den nothwendigsten Belehrungen über Choralgesang versehenes Buch: Melodien- und Orgelbuch[8]). Ein solches Buch müßte unserer Idee nach etwa folgende Choralstücke enthalten: Das ordinarium missae in seinen gewöhnlichen Singweisen, einzelne leichtere und besonders schöne Introitus, z. B. den für Weihnachten, Ostern, Allerheiligen; die meisten Sequenzen und Vesperhymnen, das Te Deum, das Requiem, die Psalmodie und einige vollständige Vespern.

Ein weiteres Erforderniß zur Einführung des Gregorianischen Choralgesanges ist ein besonderer Sängerchor. Ohne einen solchen lassen sich schon ältere, im Geiste des Chorales gehaltene, deutsche Kirchenlieder nicht wohl einüben und gut ausführen, um wie viel weniger also dieser selbst. Die meisten Choralstücke müssen durch einen Chor vorgetragen werden, das sagt schon der Name Choral; nur einzelne einfachere Theile desselben, wie die Psalmen, das Te Deum und Aehnliches können von der ganzen Gemeinde gesungen werden.

Bei der Bildung eines solchen Chores hat man unserer Ansicht nach hauptsächlich auf folgende Punkte zu achten.

Der Pfarrer selbst oder einer seiner Hilfspriester muß erster Vorsteher des Chores sein. In den meisten Fällen wird er zwar nicht selbst den ganzen Unterricht ertheilen können, sondern hierzu eines Lehrers oder eines sonstigen erfahrenen Mannes bedürfen, allein das hindert durchaus nicht, daß er der eigentliche Vorsteher des Sängerchores sei. Auf diese Weise werden manche unangenehme Begegnisse vermieden werden, die in anderen Gesangvereinen nur zu häufig und in der Regel deshalb einzutreten pflegen, weil der Director nicht die nothwendige Autorität besitzt; — wird ferner der Eifer

8) Derartige Bücher existiren zwar in großer Anzahl. Doch ist uns keines bekannt, das unseren Absichten vollkommen entspräche.

am besten rege erhalten und der Chor in das wahre Verständniß des kirchlichen Gesanges und den Geist der Liturgie eingeführt werden können. Dazu wird freilich mehr erfordert, als daß der Pfarrer den bloßen Namen eines Vorstehers führe: er muß in den Unterricht thätig mit eingreifen, muß die lateinischen Texte nach Sinn und Anwendung auf die betreffende Tagesfeierlichkeit erklären, muß überhaupt öfters den Uebungsstunden beiwohnen und so durch die That sein Interesse an der Sache beweisen.

Sodann glauben wir behaupten zu müssen, daß der zu bildende Chor ein rein kirchlicher Verein sei. Jeder andere Zweck und damit jeder weltliche Gesang soll für immer ausgeschlossen bleiben. Nur so wird es gelingen, den Sängern Liebe und Begeisterung für ächt kirchlichen Gesang einzuflößen und den Chor auf die Dauer der Kirche zu erhalten. Ein einfacher Hinweis auf die Erfahrung genügt, unsere Behauptung zu rechtfertigen.

Endlich halten wir es für nothwendig, den Sängern ein gewisses, wenn auch an sich vielleicht unbedeutendes Honorar zu ertheilen, damit Eifer und Beharrlichkeit nicht vom guten Willen allein abhängen. Das Bewußtsein einer rechtlichen Verpflichtung, das auf diese Weise entsteht, bildet auf die Dauer eine ganz andere Triebfeder, als der bloße Entschluß des guten Willens.

Daß bei Auswahl der Personen mit Sorgfalt zu verfahren ist, daß Niemand Mitglied eines Kirchenchores werden kann, der öffentliches Aergerniß gibt oder sonstwie in schlechtem Rufe steht, braucht kaum bemerkt zu werden.

Der Chor, den wir für Ausführung Gregorianischer Choralgesänge als nothwendiges Erforderniß betrachten, wird in der Regel bloßer Männerchor sein. Hiermit beabsichtigen wir durchaus nicht, dem bloßen in der neueren Zeit in so bevorzugter Weise cultivirten Männergesange das Wort zu reden. Bloßer Männergesang bleibt wegen der beschränkten Stimmmittel, worüber er verfügt, sowie wegen des Mangels an

verschiedener Klangfarbe immer etwas Unvollkommenes. Dagegen bietet die Bildung eines Männerchores die wenigsten Schwierigkeiten, und ist ein solcher fast in jeder nicht allzu kleinen Gemeinde zu Stande zu bringen.

Wo es aber möglich gemacht werden kann, wünschten wir nicht bloßen Männerchor, sondern einen gemischten Chor, einen Chor, der aus Männern und Knaben besteht. Frauenspersonen sollen zur Bildung kirchlicher Gesangchöre nicht herangezogen werden: einmal weil es durch kirchliche Vorschriften, die noch jüngst auf der Kölner Provinzialsynode für die betreffenden Bisthümer erneuert wurden, geradezu untersagt ist; sodann aber weil es nur zu leicht zu den verschiedenartigsten Uebelständen führen kann. Auch ist nicht zu läugnen, daß Knabenstimmen sich für kirchlichen Gesang besser eignen als Frauenstimmen. In dem Gesange des Knaben ist, wenn wir so sagen sollen, Alles objectiv, während Sentimentalität und subjectiver Gefühlsausdruck von Frauengesang fast unzertrennlich sind.

Von jeher hat die Kirche großes Gewicht darauf gelegt, daß Knaben zum kirchlichen Gesange verwendet wurden. Daher die vielen Gesang- und Domschulen, die hauptsächlich diesem Zwecke dienten. Der einfachste Choralgesang gewinnt außerordentlich an Frische, Schönheit und Tonfülle, wenn Knaben dabei mitwirken. Dazu kommt, daß vermittelst eines gemischten Chores die Möglichkeit geboten ist, in der wohlthuendsten Weise Mannigfaltigkeit im Gesange zu erzielen, indem man bald Knaben und Männer chorweise abwechseln, bald Sopran und Tenor, Alt und Baß, bald alle Stimmen zusammengehen läßt, wodurch die schönsten Wirkungen hervorgebracht werden. Freilich erfordert die musikalische Ausbildung von Knaben Zeit, Fleiß und Geduld. Jedoch darf man sich die Sache nicht allzu schwierig denken. Hat man es durch freundliche Behandlung der Kinder dahin gebracht, sie zu gewinnen und ihnen Liebe für den kirchlichen Gesang einzuflößen, dann lassen sich bei ihrer großen Auffassungsgabe

und ihrem in der Regel so ungemein guten Gedächtnisse ohne allzu große Mühe schöne Resultate erzielen. Liebe zur Sache und beharrlicher Eifer müssen selbstverständlich wie bei Erwachsenen, so namentlich auch bei Kindern durch mancherlei Hilfsmittel von Zeit zu Zeit neu belebt und rege erhalten werden.

Bei Ausführung des lateinischen Chorales hat man, wie von selbst klar ist, wohl auf richtiges Treffen der Töne, fast noch mehr aber auf einen guten Vortrag zu achten. Der Choral ist seiner ganzen Beschaffenheit nach recitativer Natur. Je mehr das Princip der Recitation beim Vortrage desselben zur Geltung kommt, je mehr dieser Vortrag sich einer schönen affectvollen Declamation des heiligen Textes nähert, desto besser wird der Choral gesungen. Es gab eine Zeit, und dieselbe liegt noch nicht weit hinter uns, wo man den Choral am besten zu definiren meinte, wenn man sagte, er sei „ein in langsamen lauter gleich langen Tönen sich bewegender Gesang." Wie natur- und kunstwidrig eine solche Ansicht sei, erhellt aus dem Gesagten, und wird auf den ersten Blick klar, sobald man ein beliebiges Choralstück auch nur ansieht. Da finden sich einzelne Worte, die besonders hervorgehoben werden sollen und auf denen zu diesem Zwecke mehrere, zuweilen sehr viele Noten angehäuft sind. Wie ist es nun möglich, diese zahlreichen Noten als lauter der Zeitdauer nach gleiche Töne aufzufassen? Es widerspricht dieß jedem natürlichen Schönheitssinne sowohl, wie den einfachsten Gesetzen der Kunst, und kann nur dahin führen, den Choral in einer Weise zu entstellen, daß es unmöglich wird, ihm irgendwie Sinn oder Geschmack abzugewinnen. Ueberdieß lehrt die Geschichte, daß von den frühesten Zeiten an der Choral in Tönen von ungleicher Dauer vorgetragen wurde (cf. Sängerschule von St. Gallen von P. Schubiger p. 17.). Man streitet in unseren Tagen viel um die richtige Fassung der Melodien einzelner Choralstücke, um die Herstellung der zwölf, resp. vierzehn Tonarten und Aehnliches. Es unterliegt

keinem Zweifel, daß dieß seine Berechtigung habe. Dagegen stehen wir nicht an zu behaupten, daß es weit fruchtbringender wäre, Zeit und Mühe auf die richtige Vortragsweise des Chorales zu verwenden.

Auch hier können wir uns nicht zu sehr in Einzelnheiten einlassen, müssen uns vielmehr begnügen, einige der Beachtung besonders würdige Punkte hervorzuheben.

Man bringe beim Choralgesange auf reine Aussprache der Vocale, überhaupt auf schönes richtiges Sprechen, auf gute Betonung, auf einen leicht fließenden zusammenhängenden Vortrag. Crescendo und Decrescendo, je nach dem Sinne des Textes oder dem Charakter der Festfeier langsameres oder rascheres Tempo, leichtes Hinweggehen über die letzten Sylben, kurz Alles, was überhaupt zu jedem schönen Gesange erfordert wird, findet selbstverständlich auch auf den Choralgesang seine Anwendung.

Hieran schließen wir einige Bemerkungen über mehrstimmigen Gesang.

Der mehrstimmige Gesang ist, wie wir bereits früher gezeigt, von der Kirche nicht bloß geduldet, sondern wird für Erhöhung der Feierlichkeit an Sonn- und Festtagen von ihr auch empfohlen.

Wie sehr auch der Gregorianische Choralgesang, in guter Weise ausgeführt, der Würde und dem Ernste des katholischen Cultus entspreche, wie geeignet er auch sei, andächtige Stimmung hervorzurufen und zu erbauen, so glauben wir doch auch der Empfehlung des mehrstimmigen Gesanges von Seiten der Kirche aus voller Ueberzeugung beistimmen zu sollen. Die Kunst in all' ihren Zweigen und in ihrer höchsten Vollendung soll der Verherrlichung Gottes dienstbar gemacht werden und Mittel sein, Herz und Sinn des Menschen zu ergreifen und auf das Urbild aller Schönheit, auf Gott hinzulenken. Ein schöner mehrstimmiger Gesang ist wie kaum etwas Anderes geeignet, die Feier des Gottesdienstes zu er-

heben und auf das menschliche Herz eine mächtige Anziehungskraft auszuüben.

Wenn wir nun unsere Ansicht darüber äußern sollen, welche Art von mehrstimmigem Gesange uns für die Kirche als die passendste und würdigste erscheine, so tragen wir kein Bedenken, die Compositionen der Meister des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts, also die sogenannte klassische Kirchenmusik hiefür zu erklären. Diese Werke nähern sich dem Typus aller ächten Kirchenmusik, dem Gregorianischen Chorale am meisten. Sie sind in ihrem Rythmus sehr einfach und gemessen, in der Melodienbildung dem Chorale fast gleichförmig und meistens in den Tonarten geschrieben, die auch jenem zu Grunde liegen. Die Kirche hat dieselben in einzelnen Arbeiten Paläſtrina's, des Hauptrepräsentanten der ganzen Richtung, gleichsam approbirt und für den gottesdienstlichen Gebrauch gutgeheißen. Dazu kommt, daß diese Compositionen im Großen und Ganzen den liturgischen Forderungen genügen, was bekanntlich bei der sog. modernen Kirchenmusik fast durchgängig nicht der Fall ist, sowie daß dieselben als reine Gesangescompositionen bis jetzt unbestreitbar den ersten Platz einnahmen. Daß indeß auch neuere Compositionen, die würdig gehalten sind und den kirchlichen Anforderungen entsprechen, zur Anwendung kommen können, versteht sich von selbst.

Wenn wir schon für den einstimmigen Choralgesang gemischten Chor und nicht bloßen Männerchor wünschten, so möchten wir diesem Wunsche bezüglich des mehrstimmigen Gesanges noch stärkeren Ausdruck geben. Erst dann, wenn ein gemischter Chor nicht zu Stande zu bringen ist, greife man nach Gesangstücken für Männerchor.

Es erübrigt uns noch, ehe wir diesen Punkt abschließen, einige Worte über das deutsche Kirchenlied beizufügen. Der religiöse Volksgesang steht heut zu Tage, so viel auch gesungen werden mag, auf einer ziemlich tiefen Stufe. Das gilt sowohl von den Liedern, oder besser den Melodien, die

gesungen, wie von der Art und Weise, wie sie gesungen werden. Das ächte, alte katholische Kirchenlied ist ein treues Abbild des Gregorianischen Chorales. Nicht bloß dessen Geist weht uns aus demselben entgegen, auch seine Formen, seine Melodienbildungen finden sich hier wieder. Man braucht nur die älteren Gesangbücher von Vehe, Leisentritt, Corner, das Mainzer Cantual 2c. aufzuschlagen, um sich hier sofort zu überzeugen.

Hier findet sich eine Kraft, eine Wahrheit des Ausdruckes, ein religiöser Ernst, eine kirchliche Weihe, daß man sich unwillkürlich sagen muß, ja, so beschaffen muß das katholische Kirchenlied sein. Wir erinnern hier z. B. an „Gelobet seist, du Jesu Christ;" „Ach Jesu, ach unschuldig Blut;" „Da Jesus an dem Kreuze stund."

Wie ist nun aber das religiöse Volkslied der Gegenwart vielfach beschaffen?

B. Kothe, dem man gewiß nicht den Vorwurf machen wird, einer allzu strengen Richtung zu folgen, gibt darauf — in seiner Schrift „Die Musik in der katholischen Kirche" folgende Antwort: „Die Melodien der meisten Lieder sind so saft- und kraftlos, daß sie nur erträglich werden durch Gewohnheit von Jugend an und dadurch, daß die übrige Kirchenmusik ihnen meist ebenbürtig zur Seite steht. Man trifft Lieder mit vollständigen Walzer-Rythmen und andere, die so durch und durch sentimental, weltlich und inhaltsleer sind, daß selbst profane Lieder von Franz Schubert einen ernsteren und würdigeren Ton anschlagen."

Wir haben uns mit dem jetzigen religiösen Volksgesange viel beschäftigt, können aber das Urtheil, das Kothe über denselben ausspricht, nur bestätigen.

Und merkwürdig, während auf dem Gebiete der anderen Künste der Grundsatz, daß ihre Gebilde, wofern sie für den Cultus verwendet werden sollen, wesentlich andere sein müssen, als wenn sie weltlichen Zwecken dienen, mehr und mehr anerkannt wird, bleibt derselbe in der kirchlichen Musik fast

gänzlich unbeachtet; und während in den übrigen religiösen Künsten längst ein Umschwung und eine Rückkehr zu würdigeren und dem kirchlichen Ernste entsprechenderen Formen eingetreten ist, fährt man fort, daß Haus Gottes durch die profansten Gesänge zu entweihen. Noch dieser Tage kam uns die neue Auflage eines Diöcesan-Melodienbuches zu Gesicht, welches das alte katholische Kirchenlied fast gar nicht berücksichtigt, dafür aber reich ist an ordinären modern-profanen Weisen. Würden derartige Lieder etwa bei Processionen und Wallfahrten oder auch bei Nachmittags- und Abendandachten gebraucht, so ließe sich dieß vielleicht noch entschuldigen; daß sie aber bei der Feier des heiligen Meßopfers zur Anwendung kommen und so gleichsam die Stelle des Gregorianischen Chorales vertreten sollen, widerstreitet doch allzu sehr der Würde und dem Ernste dieser schönen Feier.

Aber, sagt man, das Volk liebt diese Lieder und singt sie zu seiner Freude und Erbauung. Man kann sie ihm nicht nehmen, ohne Aergerniß zu geben und der Religion und Frömmigkeit zu schaden.

Hierauf ist zu erwiedern, daß wenn auch das Volk im Allgemeinen derartige Lieder gerne singt, doch auch nicht Wenige gefunden werden, denen dieselben zum Anstoße gereichen, daß ferner solche Lieder ihrer inneren Gehaltlosigkeit und ihres profanen Charakters wegen durchaus nicht geeignet sind, in Wahrheit zu erbauen und zur Andacht zu stimmen, und endlich, daß die Furcht vor schlimmen Folgen, die das Beseitigen derselben nach sich ziehen könnte — vorausgesetzt, daß letzteres nur in der rechten Weise geschehe — ziemlich grundlos sein dürfte. Man versuche es nur, das Volk zu belehren, ihm wahrhaft würdige und kirchliche Lieder in die Hand zu geben und es dieselben in der rechten Weise singen zu lassen, und man wird bald erfahren, wie die Macht der Wahrheit auch hier den Sieg davon tragen wird über Unächtes, über Vorurtheil und Gewohnheit.

Da sich unsere „Gedanken“ schon über Gebühr weit aus-

gesponnen haben, so werden wir uns bei unserem letzten Punkte, der das kirchliche Orgelspiel betrifft, auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

III.

Die Orgel hat zunächst die Aufgabe, den Gesang zu unterstützen und zu verschönern; sie soll also Mittel sein zur Herstellung eines würdigen Gesanges. Daraus folgt, daß dieselbe letzteren nur begleiten, nicht aber übertönen und beherrschen darf. Das Orgelspiel muß stets so beschaffen sein, daß der Gesang als Hauptsache erscheine und gehörig hervortrete. Scharf tönende Register sind darum für die Begleitung des Gesanges in der Regel nicht zulässig.

Auch wenn die Orgel selbstständig auftritt, sollte sie unserer Ansicht nach besonders während der ganzen Dauer des heiligen Meßopfers gemäßigt und sanft erklingen. Ein derartiges Spiel erscheint der Würde der heiligen Handlung angemessener und ist weit mehr geeignet zu erbauen und zur Andacht zu stimmen, als ein volles, gewaltiges Ertönen aller Orgelstimmen. Den Gebrauch des vollen Werkes möchten wir nur für Beginn und Schluß des Gottesdienstes bei besonders feierlichen Gelegenheiten empfehlen.

Wenn wir den Gebrauch der Orgel hinsichtlich ihrer Stimmmittel beschränkt wissen möchten, so wünschten wir dieß nicht weniger hinsichtlich ihres Gebrauches überhaupt. Wir glauben entschieden behaupten zu sollen, daß in vielen Diöcesen und hauptsächlich in jenen, wo deutscher Volksgesang herrscht, die Anwendung der Orgel eine allzu ausgedehnte sei. Abgesehen davon, daß die kirchlichen Vorschriften, welche den Gebrauch der Orgel für die Advents- und Fastenzeit, einzelne besondere Fälle ausgenommen, verbieten, vielfach umgangen werden, hat man der Orgel eine Stellung eingeräumt, die ihr nicht zukommen sollte. Der Organist erscheint fast als die Hauptperson bei der Feier des ganzen Gottesdienstes, so

daß man es beinahe für unmöglich ansieht, ohne ihn etwa ein Hochamt abzuhalten. Wir halten es, um unseren Gedanken etwas näher darzulegen, ganz und gar nicht für nothwendig, ja nicht einmal für zweckmäßig, alle von Gesang freie Zeit während eines Hochamtes mit der Orgel auszufüllen. Dasselbe gilt von stillen heiligen Messen. Wozu denn — man verzeihe uns den Ausdruck — das endlose Gedudel zwischen den einzelnen Gesangesstrophen? Ist es denn nicht, als ob es darauf abgesehen wäre, die Seele nicht zur Ruhe und zur Sammlung kommen zu lassen, ihr ein andächtiges Gebet unmöglich zu machen?

Das Orgelspiel ist, so viel als möglich, stets so einzurichten, daß der celebrirende Priester nicht aufgehalten und der Gottesdienst nicht in unnöthiger Weise verlängert werde, eine Forderung, die sich durchaus von selbst versteht, gegen die aber nur allzuhäufig gefehlt wird. Es geschieht nicht selten, daß man mit Rücksicht auf eine wünschenswerthe Kürze einzelne Theile der vorgeschriebenen Gesänge wegzulassen sich erlaubt, und doch wie wäre es oft so leicht, die dazu erforderliche Zeit durch zweckmäßige Einrichtung und Beschränkung des Orgelspieles zu gewinnen!

Was nun die mehr künstlerische Seite des Orgelspieles betrifft, so steht es in dieser Hinsicht vielfach recht schlecht. Kenntnisse in der Harmonielehre, richtige Behandlung der Orgel im Registriren, hinlängliche technische Fertigkeit, guter Geschmack und feines Gefühl für das kirchlich Ernste und Würdevolle, diese unerläßlichen Erfordernisse für einen guten Organisten werden nur zu selten gefunden. Einen eigentlichen regelrechten Orgelsatz im gebundenen Style bekommt man nur ausnahmsweise zu hören: es sei denn, daß ein solcher nach einer Vorlage gespielt wird.

Freilich, und darin liegt wohl ein Hauptgrund dieser traurigen Erscheinung, die Gehaltsverhältnisse vieler Organisten sind der Art, daß man billiger Weise große Leistungen von ihnen nicht fordern kann.

Da die meisten Kirchen heut zu Tage nur über geringe Mittel verfügen, so ist es allerdings schwer, hier Abhilfe zu schaffen. Doch diese Abhilfe muß werden, wenn das Orgelspiel sich heben und bessern soll. Die Liebe zu seiner so schönen und erhabenen Kunst sollte nun freilich jeden Organisten antreiben, nach Erweiterung seiner Kenntnisse und Vervollkommnung in seinem Spiele zu streben: doch auch hier übt die menschliche Schwäche ihren Einfluß.

Hiermit wollen wir „unseren Gedanken" Halt gebieten. Möchten dieselbe einige Beherzigung finden und sich der Verwirklichung würdig erweisen.

XIV.

Die ewige Anbetung im Mittelalter.

Die Idee, Gott ununterbrochen zu verherrlichen und unausgesetzt zu versöhnen, weil Gott eine unaufhörliche Verherrlichung und Sühne seitens der Geschöpfe gebührt, diese Idee, welche in unseren Tagen geschlossene Convente der ewigen Anbetung hervorrief oder in der Welt Lebende zu einer ähnlichen fortdauernden Anbetung vereinigte, ist zu natürlich, als daß ihre Verwirklichung nur erst unserem oder den letzten Jahrhunderten hätte vorbehalten bleiben können. Die erste und mittlere Zeit der christlichen Kirchengeschichte bezeugt es hinlänglich, daß die Idee der ewigen Anbetung frühe begriffen und ausgeführt worden.

Wie weit die ersten Spuren in die Vergangenheit reichen, soll hier nicht zur Erörterung kommen; wir beschränken die Untersuchung auf die ältesten Spuren im Abendlande diesseits der Alpen. Das Morgenland kannte die ewige Anbetung (hymnodia assidua). Die Hinneigung des Orients zur klösterlichen Einsamkeit und die Blüthe des Klosterlebens seit dem vierten Jahrhunderte mußte den Gedanken der ewigen Anbetung frühzeitig wecken, und die Geschichte nennt uns den zu Constantinopel um's Jahr 430 verstorbenen heil. Alexander, den Stifter der Akoimeten (Nichtschlafenden), welcher die dreihundert Mönche seines Klosters in sechs Chöre theilte, auf daß sie abwechselnd und unaufhörlich Gott ein ewiges Lob sängen, ut assiduam obirent hymnodiam [1]).

Vielleicht gelingt es weiteren Nachforschungen, den Namen zu finden, an welchen sich die Uebertragung dieser herrlichen

1) Vita ejus in Acta SS. Boll. 15. Jan.

Einrichtung in's Abendland knüpft. Im Leben des heil. Amatus, geboren ungefähr im Jahre 625, finden wir Anhaltspunkte über die Klöster, in welchen die jugis psalmodia schon seit dem siebenten Jahrhunderte geübt wurde. Amatus verdankt nämlich seine Erziehung den Mönchen im Mauritiuskloster zu Agaunum im Walliser Thale, jenem heiligen Orte, wo im vierten Jahrhunderte der Krieger Mauritius mit seinen Genossen war gemartert worden, und wo schon im fünften Jahrhunderte ein Kloster stand. Chlodwig hatte sich im Jahre 506 an den Abt von Agaunum gewandt, um durch ihn von seiner Krankheit befreit zu werden. Eine dauerhafte Begründung und Neugestaltung erfuhr das agaunensische Kloster, als der Burgundenkönig Sigismund 515 die Gräber der Martyrer herrichtete, das Kloster reichlich dotirte und einen immerwährenden Psalmengesang anordnete[2]). Ibi psallentium quotidianum chorum instituit, sagt Gregor von Tours Mirac. lib. I. de glor. mart. c. 75, genauer aber in der Historia Francorum lib. 3. cap. 5: Sigismundus ad sanctos Agaunenses abiens per multos dies in fletu et jejuniis durans, veniam precabatur, psallentium ibi assiduum chorum instituens. Sigismund hatte nämlich, angeblich aufgereizt durch die Stiefmutter des Sohns, seinen (wirklich?) auf Meuterei sinnenden eigenwilligen Sohn Sigerich hinrichten lassen; doch bald bereut er auf's Schmerzlichste die That, begibt sich nach Wallis in das genannte Kloster, weinet, fastet, übt strenge Kasteiungen und stiftet die genannte Anbetung.

Man hat allerdings die Frage erhoben, ob in den Worten Gregor's die Idee einer ewigen Anbetung liege; die Zweifel werden sich aus Folgendem von selbst heben[3]). Bezog sich

---

2) Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. S. 116. Damberger, Synchronistische Gesch. I, 103.

3) Le Cointe glaubte die Stellen über die Anbetung im Agaunum anders deuten zu sollen. Annal. tom. I. ad. a. 536. Schon Ma-

die Anbetung jenes Klosters auch nicht gerade auf das Sanctissimum, so war immerhin eine ewige Anbetung vorhanden.

Amatus hatte, wie gesagt, in Agaunum seine Jugend verbracht, und in seinem späteren Leben war die Erinnerung Dessen, was er dortselbst gesehen, nicht erloschen. Er selbst gründete später in Lothringen im Verein mit dem heil. Romarich, seinem Schüler, das Kloster Habendum an der Maas, Monasterium Habendense, und zwar für Jungfrauen, denen er die gottselige Mactefledis als Aebtissin vorsetzte. Im Kloster richtete Amatus den ewigen Psalmengesang ein. Ibi multis virginibus psallentium per septem turmas, in unaquaque turma duodenis psallentibus, die noctuque jugiter instituit. Die Nonnen waren in sieben sich ablösende Abtheilungen vertheilt, deren je eine aus zwölf Nonnen bestand. Amatus selbst fand in den Bergen eine Höhle, in welche er sich zurückzog, nachdem er dem Kloster festen Bestand glaubte gegeben zu haben. Er starb etwa 625, fünf Jahre nach der Gründung von Habendum[4]).

Von dem fernen Agaunum hatte sich der ewige Lobpreis Gottes nach Habendum verbreitet; dem Beispiele beider Klöster folgte in demselben Jahrhunderte die heil. Salaberga. Der ihr gleichzeitige Biograph erzählt, daß sich zu Laon (Laudunum) ein großer Convent frommer Dienerinen Christi zusammengefunden habe: es waren ihrer ungefähr dreihundert; diese theilte Salaberga in Abtheilungen, und nach Art der Mönche von Agaunum und Habendum, sagt der Autor, setzte sie eine Norm fest und bestimmte, daß Tag und Nacht Gott dem Allmächtigen Anbetung dargebracht und nach den Worten Pauli ohne Unterlaß gebetet würde. Illis dispositis

---

billon in der zweiten Vorrede zu Saec. IV. pars. 2. no. 204. widerlegt ihn. Vgl. Friedrich a. a. O. S. 117. Anm. 347. Mabillon aber gibt an, in Luxeuil habe sie bestanden, was Greith, Irische Kirche S. 282, negirt.

4) Acta SS. Boll. 13. Sept.

per turmas, ad instar Agaunensium monachorum Habendique normam disposuit, die ac noctu praecepit canonem omnipotenti Deo personare et juxta egregium praedicatorem Paulum sine intermissione orare. Quae institutio hactenus in eodem coenobio Christo auspice celebratur[5]). Aus den Worten ad instar Agaunensium monachorum geht unzweideutig hervor, daß in Agaunum wirklich eine ewige Anbetung statt hatte.

Noch an einem anderen Orte des Frankenreichs diente Agaunum als Muster für die ewige Psalmodie. Es ist das berühmte Kloster des heil. Dionys zu Paris, welches Dagobert I. reich beschenkt und durch die Künstlerhand des heil. Eligius verherrlicht hatte. Dagobert fand darin seine Ruhestätte im Jahre 638. Psallentium ibidem ad instar monasterii Sanctorum Agaunensium jusserat Dagobertus, sagt die Chronik des Fredegar §. 79.[6]). Der Abt Aigulf hatte aber diesen Psalmengesang eingehen lassen; Chlodoveus II. stellte ihn wieder her und Theodorich IV. und Pipin bestätigten denselben auf's Neue. Von dieser selbigen Stiftung Dagobert's sagen die Gesta Dagoberti §. 25.: Dagobertus turmatim eos ad instar monasterii Agaunensium seu s. Martini Turonis psallere instituit[7]). Somit haben wir Kenntniß von einem neuen Kloster, worin die jugis psalmodia geübt wurde: das berühmte Martinskloster zu Tours.

Die Entstehung und Dauer der ewigen Anbetung in den anderen fränkischen Klöstern, zu St. Germain in Paris, zu St. Peter in Corbie, zu St. Benignus in Dijon (Divionense), zu St. Medard und St. Maria bei Soissons (apud Suessionas), zu St. Marcell in Cabillon, wollen wir nicht weiterfolgen[8]).

5) Acta SS. Boll. 22. Sept. Vita s. Salabergae, auch in Mabillon, Acta SS. ord. s. Bened. saec. II.

6) Bouquet, Recueil II, 444.

7) Bouquet l. c. pag. 589 et 593.

8) Mabillon l. c. praef. 2. no. 212. führt diese Klöster an.

Der im Jahre 814 gestorbene Abt Angilbert von Centula oder St. Riquier in der Picardie gab eine ausführliche Bestimmung über die ewige Psalmodie. Er bestimmte hierzu dreihundert Mönche und hundert Knaben, welch letztere den in drei Abtheilungen miteinander abwechselnden Brüdern in auxilium canendi et psallendi dienen sollten[9]). Der Chorus s. Salvatoris hatte hundert Mönche und vierunddreißig Knaben, der Chorus s. Richarii hundert Mönche und dreiunddreißig Knaben, der dritte Chor, der ante passionem psallirte, hatte hundert Mönche und dreiunddreißig Knaben. Die canonischen Tagzeiten wurden von Allen gemeinschaftlich gesungen; nach deren Beendigung ging der dritte Theil eines jeden Chors weg, um häusliche und andere Bedürfnisse zu besorgen, worauf sie sich wieder in den Chor begaben. In jedem Chore soll es so gehalten werden, daß Priester, Leviten und die übrigen in den Ordines in gleicher Anzahl zugegen seien.

Wie lange sich in Gallien diese Gebetsübung hielt und wie weit er sich bis in unsere deutschen Gegenden erstreckte, bedarf noch weiterer Nachforschung.

---

9) Mabillon l. c. saec. IV. pars. I. Vita s. Angilberti cap. 12. pag. 111.

F. F.

XV.

Zwei Lehrbücher der Philosophie [1]).

Ueber Standpunkt und Richtung der Philosophie ist während des verflossenen Decenniums im katholischen Deutschland viel gesprochen worden. Ob man die Scholastik ganz repristiniren, oder nur einige Gedanken ihr entlehnen solle, ob die künftige Philosophie an Kant und Schelling oder an Aristoteles und Plato sich anzuschließen habe, ob sie als Magd der Theologie oder als freie Herrin anzuerkennen sei: das Alles ist sehr gründlich und sehr lebhaft verhandelt worden. In wie weit die Verhandlungen zu Ende geführt seien, ist schwer zu sagen. Es wird immerhin noch einige Zeit brauchen, bis alle katholischen Gelehrten über Bauplatz, Styl und Kosten-Ueberschlag der künftigen deutschen Philosophie sich geeinigt haben, und manche Streitschrift wird noch mit derartigen Prolegomena zur Philosophie der Zukunft sich beschäftigen.

Indessen drängt die Noth des Augenblicks. Philosophie ist einmal ein Stück täglich Brod für uns. Auch Diejenigen, die gar vornehm auf das Speculiren herunter zu sehen sich gebärden, können speculative Begriffe nicht entbehren. Der Jurist, der Mediciner, der Theologe kann nicht arbeiten ohne ächte oder, wenn's nicht anders ist, scheinbare philosophische Bildung. Es genügt darum nicht, der deutschen Jugend zu

---

1) Lehrbuch der Philosophie von Dr. Albert Stöckl, ord. Professor der Philosophie an der Academie zu Münster. Verlag von Franz Kirchheim. Mainz 1868.

Elemente der Philosophie. Logik und Noetik. Ein Leitfaden für academische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte von Dr. Georg Hageman, Docent der Philosophie an der Academie zu Münster. Münster, Adolph Russel's Verlag 1868.

sagen, daß sie nicht bei Schelling und nicht bei Hegel und nicht bei Günther und nicht bei Baader ihre philosophische Bildung suchen solle. Sie bedarf eben Positives. Nur Philosophie kann sie vor den Gefahren des Philosophirens schützen. Auch damit ist nichts gethan, daß man den heil. Thomas und Aristoteles und andere große Meister rühmt als Schatzkammer der wahren Philosophie. Die große Menge kann nicht mit Gold- und Silber-Barren rechnen. Sie will geprägte Münze. Wenn die alte Philosophie in unserer Zeit wirken und das erlahmte Denken unserer Generation neu befruchten soll, so müssen ihre großen Gedanken im Geiste der Zeit vorgetragen werden, compendiös und populär, so daß sie in Curs sich setzen.

Hätten wir solche Schriften in Deutschland, dann würde der oben erwähnte Streit über Standpunkt und Richtung sich bald erledigen. Man gebe der Gegenwart die Philosophie, welche man ihr als die wahre empfiehlt. Diese Forderung wurde unseres Wissens gleich im Anfange des Kampfes über alte und neue Philosophie ausgesprochen. Schon Professor v. Kuhn hatte sie an den seligen Clemens gestellt in seiner Streitschrift über das Verhältniß der Theologie und Philosophie. Herr v. Kuhn hatte Recht. Clemens aber war es leider nicht gegeben, seinen Vorschlag zur Ausführung zu bringen. In seinen Vorlesungen hatte er das ganze Gebiet der Philosophie bearbeitet und mit einer reichen Fülle von Gedanken die Principien katholischer Philosophie während zwanzigjähriger Lehrthätigkeit in Bonn und Münster vorgetragen. Zu einer druckfertigen Ausarbeitung aber hatte er seine Manuscripte nicht gebracht; die Herausgabe derselben nach seinem Tode scheiterte an den Schwierigkeiten überhaupt, welche fremde Ueberarbeitung wissenschaftlichen Nachlasses hat. Die letzte Willenserklärung, durch welche Clemens dem Schreiber dieser Zeilen seine Manuscripte überließ, lautete ganz bestimmt dahin, daß sie nicht zum Drucke gearbeitet seien und so, wie sie vorliegen, nicht veröffentlicht werden sollen. Die

Vorsehung, welche aller Menschen Wege bestimmt, hatte Clemens zum Bannerträger der Emancipation deutscher Philosophie aus der Knechtschaft des modernen Geistes berufen. Diese selbst auszuführen, hatte sie ihm nicht vergönnt. Um so freudiger begrüßen wir es, wenn der Nachfolger in seinem Lehrstuhl, Herr Dr. Stöckl, und gleichzeitig ein langjähriger Schüler des seligen Clemens, Herr Hageman, diese Aufgabe übernehmen. Der erstere legt den deutschen Katholiken ein abgeschlossenes Lehrbuch vor.

Um über den inneren Werth dieser Schrift ein Urtheil zu geben, müssen wir vor Allem dessen Umfang und Eintheilung prüfen. Wie bemerkt, umfaßt es alle Disciplinen der Philosophen mit Ausnahme der Geschichte der Philosophie. Diese soll später in einem besonderen Handbuche behandelt werden.

Eine kurze Einleitung gibt Erklärungen über Begriff, Eintheilung und Standpunkt. Philosophie ist die Wissenschaft von den höchsten und letzten Gründen alles Seienden, insofern und soweit dieselben durch die bloße Vernunft erkannt und erwiesen werden. An diese Definition schließt sich die Eintheilung in folgender Weise an. Das Sein ist 1) das Sein in unserem Denken, das ens ideale, welches zu betrachten die Aufgabe der Logik und Erkenntnißlehre ist; 2) das reale Sein, ens reale, dieses ist Gegenstand der Metaphysik; 3) endlich das Seinsollende der ens morale; dieses wird in der Ethik und Rechtsphilosophie untersucht. An diese wesentlichen Theile der Philosophie reihte Herr Stöckl als s. g. integrale Theile die Aesthetik, Religions-Philosophie und Pädagogik an. Als Einleitung und Grundlegung aber für die ganze Philosophie stellt er die empirische Psychologie voran.

Die Eintheilung des Seienden in ens ideale, reale und morale und der Unterscheidung der Logik, Metaphysik und Ethik wird von Niemanden beanstandet werden. Sie liegt allen philosophischen Systemen des Alterthums zu Grunde. Nur

die ganz extremen Einseitigkeiten der Nach-Kantischen Philosophie konnten sie in Frage stellen. Auch die Reihenfolge dieser Disciplinen wird außer Zweifel sein. Die Logik muß als magistra scientiae oder als Wissenschaftslehre an der Spitze, die Ethik, als Führerin zum letzten Ziele, am Schlusse der philosophischen Untersuchungen stehen, während die Metaphysik als Herrin und Königin die Mitte einnimmt, auf welche Alles zurück- und von der Alles ausläuft.

Anders verhält es sich mit der Stellung, welche Herr Stöckl der empirischen Psychologie gibt. Wir geben es gerne zu, daß Psychologie ein hervorragendes Interesse hat. Die Kenntniß unserer Seelenkräfte und Lebensthätigkeiten ist ein Gebiet, auf welchem Anfänger sich am leichtesten heimisch fühlen und welches zugleich das Verständniß aller anderen speculativen Fragen wesentlich erleichtert. Es ist darum nicht unpassend und in praktischer Hinsicht wohl zweckmäßig, das Studium der Philosophie mit empirischer Psychologie zu beginnen. Objectiv aber ist die Stellung, welche Herr Stöckl dieser Wissenschaft im System der Philosophie gibt, nicht motivirt. „Die zunächstliegende Grundlage, auf welche das menschliche Denken seine Schlußfolgerungen aufbaut,“ ist das Seelenleben im Ganzen nicht. Die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten, wie die Willensthätigkeiten und Affecte zu untersuchen, ist sicherlich nicht eine fundamentale Aufgabe. Grundlegend ist für die Philosophie nur die Untersuchung des Erkenntnißvermögens und seines Verhältnisses zur Objectivität. Diese Untersuchung aber macht die Logik und Erkenntnißlehre. Ihr gebührt also die Stelle der grundlegenden Wissenschaft. Ueberdies ist die empirische Psychologie selbstverständlich nur insofern empirisch, als sie die einzelnen Thatsachen darlegt. Die Auffassung und Erklärung derselben ist eine speculative Aufgabe, welche die ontologischen Begriffe voraussetzt und die bei der s. g. metaphysischen Psychologie zu entwickelnde Sätze im Wesentlichen anticipirt. Nur vermöge dieser philosophischen Principien ist die Psychologie eine

philosophische Wissenschaft. Es kann deßhalb die empirische Philosophie von der metaphysischen nicht getrennt werden. Ebensowenig diese von jener. Die Untersuchungen über Substanz, Ursprung und Zukunft der menschlichen Seele — welche Herr Stöckl als s. g. metaphysische Psychologie an die Cosmologie anreiht, haben einen lebendigen und concreten Character nur dann, wenn sie mit einer Darstellung des wirklichen Lebens der Seele, d. i. mit einer Beschreibung der verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten verbunden werden. Wolf ist es bekanntlich, welcher dieser strengen Trennung empirischer und rationalistischer Psychologie eine allgemeine Verbreitung gab. Von ihm ist sie auch in katholische Schulen übergegangen (so in die Lehrbücher von Siorchenau, Rothenflue u. a.). Die ältere Wissenschaft hat sie nirgends in Anwendung gebracht. Noch weniger finden wir hier den Gedanken, der empirischen Philosphie einen grundlegenden Charakter zu geben und sie an die Spitze des philosophischen Systems zu stellen.

Grundlegend, so bemerkten wir oben, ist für das System der Philosophie die Logik, und zwar derjenige Theil, welcher die Begriffe der Wahrheit, die Erkenntnißquellen und die Criterien der Wahrheit untersucht. An diese Critik schließt sich dann die formale Logik an als Darstellung der verschiedenen Operationen des Denkens (Elementarlogik) und die Methodik als Anleitung zur wissenschaftlichen Erkenntniß, welche man auch die praktische Logik nennen kann. Unser Lehrbuch hält diese Ordnung nicht ein. Vielmehr stellt es die formale Logik der materiellen oder der Critik voran. Auch hiefür mögen pädagogische Rücksichten sprechen, wie für die Voranstellung der empirischen Psychologie. Die formale Logik ist, weil vorzugsweise descriptiv, leichter als die critische. Der Anfänger ist schon durch die grammatischen Studien dazu vorbereitet. Principiell aber setzt sie die critische Logik oder den Tractat über die Wahrheit voraus.

An die formale und critische Logik reiht sich in unserem

Lehrbuch als eine selbstständige Disciplin die Erkenntnißlehre oder Noetik an, in welcher der Ursprung der intellectuellen Begriffe, die objective Realität der Universalien und das Verhältniß von Glauben und Wissen untersucht wird. Die Untersuchung über den Ursprung der Ideen wird mit vollem Recht von der formalen und critischen Logik getrennt. Es ist ein ganz verschiedenes Problem, um welches es sich hier handelt. Die Noetik hat es nicht mit der bloßen Form der Gedanken, noch mit dem Ziele der Erkenntniß, noch mit den verschiedenen Methoden zu thun, durch welche dieses Ziel zu erreichen ist. Es ist die Natur des Geistes selbst und seine Beziehung zu Gott und zur Welt, welche hier untersucht werden muß. Die Genesis der Erkenntniß zu erklären, setzt die Grundbegriffe der Metaphysik und die Hauptsätze der Cosmologie, wie der metaphysischen Psychologie voraus.

In den Lehrbüchern der älteren Schulen wird darum die Untersuchung über Ursprung der Ideen als Theil oder Anhang der metaphysischen Psychologie behandelt. Das ist, wie uns scheint, die richtige Stelle derselben. Die Frage über die Realität der Universalien fällt theils der Logik, theils der Metaphysik zu. Der letzteren, sofern es sich in ihr um das Verhältniß der Individuen zu der generellen Natur handelt; der ersteren, sofern sie die Objectivität unserer Erkenntniß überhaupt und eben damit auch die Realität der allgemeinen Begriffe feststellt. Wenn, wie es Herr Stöckl thut, diese Fragen selbstständig behandelt und der Psychologie und Metaphysik vorangestellt werden, so sind auch hier Anticipationen unvermeidlich und eine erschöpfende Lösung derselben nur durch diese möglich. Selbst praktische Gründe sprechen, wie uns scheint, gegen diese Stellung der Erkenntnißtheorie. Die Frage über den Ursprung der Ideen kann nicht besprochen werden, ohne daß man auf die intricaten Standpunkte der neuesten Philosophie Rücksicht nimmt. Nichts aber fällt dem Anfänger schwerer, als sich in die Anschauung Kant's, Fichte's, Hegel's hineinzudenken. Man muß sehr klare und sichere

Begriffe haben, um diese sich vorzustellen, ohne durch dieselben verwirrt und angekränkelt zu werden. Darum sollte man dieselben in dem philosophischen Unterrichte möglich weit zurückschieben, statt sie zu anticipiren. Die moderne Philosophie hat die Erkenntnißtheorie als eine von der Metaphysik und Psychologie unabhängige Wissenschaft erklärt, hat ihr später die ganze Metaphysik geopfert und schließlich in Fichte und Schelling und Hegel die Genesis der Ideen mit der Genesis der Dinge selbst identificirt. Diesen Uebertreibungen gegenüber muß entschieden betont werden, daß die Erkenntnißtheorie nur einen Theil der Psychologie bildet. Selbstständige Behandlung derselben könnte zu dem Mißverständnisse führen, als ob die menschliche Erkenntniß aus sich selbst begründet und erklärt werden könnte. Herr Stöckl ist weit entfernt, dieses zu meinen. Die Darstellung des Ursprunges der Ideen ist eine der scharfsinnigsten und tiefsten Theile seiner Schrift und widerlegt den modernen Standpunkt auf's Schlagendste. Nicht die Theorie selbst, nur die Stellung derselben in der Reihenfolge ist es, mit der wir nicht einverstanden sein können.

Ganz im Einklange mit der in den älteren Schulen allgemein angenommenen Eintheilungsweise behandelt Herr Stöckl die Metaphysik, und zwar zunächst die allgemeine oder die Ontologie, welche 1) von dem Seienden an sich oder den allgemeinen Bestimmungen des Seienden handelt, sodann 2) von den Categorien des Seienden und 3) von den Ursachen des Seienden; hieran reihen sich als Theile der besonderen Metaphysik die metaphysische Cosmologie, Psychologie und Theologie. In der Cosmologie werden sehr eingehend erörtert die verschiedenen Theorien über die Bildung der unorganischen und organischen Körper. Der atomistischen und dynamischen Naturphilosophie wird die morphologische, d. i. die scholastisch-aristotelische entgegengestellt und der Darwinischen Entwickelungstheorie gegenüber der primitive Charakter der Gattungen vertheidigt. Auch die Lehre von der Schöpfung wird gründ-

lich erörtert und gegen die Einwürfe der Materialisten der Gegenwart geschützt.

An die Cosmologie schließt sich die metaphysische Psychologie an. Wir haben oben die Ansicht ausgesprochen, daß die Darstellung des Seelenlebens, welche als empirische Philosophie im Anhange des Lehrbuches steht, in dieselbe aufgenommen werden sollte. Herr Stöckl bespricht an dieser Stelle die Substantialität, Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele, ihre Einheit, ihr Verhältniß zum Leibe, ihren Ursprung und ihre Fortdauer. Die Klarheit und Schärfe, mit der diese an sich so schwierigen Begriffe dargelegt werden, hätte sicherlich nur gewinnen können, wenn mit diesen metaphysischen Bestimmungen zugleich die physische, d. i. die concrete Natur der Seele, ihre Vermögen und Lebensthätigkeiten zur Darstellung gekommen wären. Die Hauptsache ist immerhin das Metaphysische. Mit Recht wird ihm daher eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet Die Erörterung bewegt sich streng innerhalb der von den katholischen Schulen und von der kirchlichen Autorität gezogenen Linien. Insbesondere wird der psychologische Dualismus auf's Gründlichste widerlegt; ebenso die Theorien des Generatianismus und Traducianismus. In subtileren Fragen, wie z. B. in der Frage über die Zeit der Erschaffung der Seele in den sich bildenden Leib, werden die entgegengesetzten Anschauungen vorgelegt und gleichmäßig beurtheilt.

Der dritte Theil der speciellen Metaphysik ist die natürliche Theologie. Von der Schöpfung steigen wir zum Schöpfer aus. Gott kann nur aus den Creaturen von uns erkannt werden. Es ist darum vor Allem nothwendig, die Beweise für das Dasein Gottes vorzulegen. Unser Lehrbuch beschränkt sich, die Grundgedanken der s. g. metaphysischen, physischen und moralischen Argumente darzulegen (das s. g. ontologische wird mit Recht als ein an sich nicht beweiskräftiges zurückgewiesen), entwickelt aber dieselbe mit großer Präcision als stringente Beweise. Die constitutive Wesenheit

Gottes findet Herr Stöckl übereinstimmend mit der Mehrzahl der Theologen und Philosophen in der Aseität. Aus diesem Begriffe werden die Attribute des Seins und der Thätigkeit abgeleitet und sodann das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt. Indem Gott als persönlicher Geist dargestellt wird, wirft sich die Frage auf, ob die Vernunft die Dreipersönlichkeit Gottes erkennen könne. Die Frage wird verneint, mit dem Bemerken jedoch, daß die Vernunft unter Voraussetzung der Offenbarung Congruenz Gründe für dieses Geheimniß aufstellen könne. Bei Besprechung des Verhältnisses Gottes zur Welt wird vor Allem der Pantheismus und der damit mehr oder weniger zusammenhängende Optimismus widerlegt. Sodann wird in einfacher, aber vollständig erschöpfender Erörterung die Lehre von den göttlichen Ideen, von der Schöpfung, Erhaltung und Mitwirkung und zuletzt die von der göttlichen Vorsehung entwickelt.

Damit schließt die specielle Metaphysik. Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir diesen Theil unseres Lehrbuches als besonders durchgearbeitet bezeichnen. Unseren mehr erwähnten Wunsch in Betreff der Psychologie abgerechnet, wissen wir gegen Eintheilung, Anordnung und Auswahl des unermeßlich reichen Stoffes keine Einwendung zu erheben. Man sieht, daß der geehrte Verfasser durch das umfassende Studium der großen Metaphysiker der Vorzeit sich ganz in Besitz ihres reichen Gedankenschatzes gesetzt hat. Aber er gibt denselben in einer ganz freien Darstellung wieder, so zu sagen aus einem Guß mit Benützung aller Beleuchtungen, welche die spätere Zeit denselben gegeben hat.

Wie oben bemerkt worden, bildet den dritten Haupttheil der Philosophie diejenige Untersuchung, welche sich mit dem ens morale oder mit dem Seinsollenden beschäftigt. Herr Stöckl unterscheidet dieselbe in Ethik und Rechtsphilosophie. In jener werden zunächst die Grundprincipien des sittlichen Handelns festgestellt: der Begriff des höchsten Gutes, die Natur des menschlichen Willens, Grund, Wesen und Wirk-

lichkeit des Sittengesetzes, der Gegensatz von Gut und Bös und die sittliche Zurechnung. Sodann wird eine übersichtliche Specification der Pflicht und Tugend gegeben.

Die Reihenfolge, in welcher diese Probleme behandelt werden, ist in der Sache selbst begründet; die Ausführung derselben bündig und präcis, zuweilen, wie uns scheint, etwas aphoristisch, namentlich da, wo die Acte des menschlichen Willens unterschieden werden. Den Schwerpunkt der ganzen Untersuchung bildet die Frage nach dem Princip der Moralität. Der Verfasser nimmt hier Veranlassung, in ausführlicher und sehr gründlicher Weise die verschiedenen Theorien zu besprechen, welche den Unterschied von Gut und Bös entweder excessiv-supranaturalistisch auf das positive Gesetz Gottes, oder subjectivistisch-rationalistisch auf die Natur des s. g. autonomen Willens, oder empirisch-materialistisch auf bloß äußerlich menschliche oder zufällige Bestimmung gründen. Den extremen Ausschreitungen des Positivismus und Materialismus gegenüber ist namentlich die letztere Erörterung von besonderer Wichtigkeit. Der Verfasser beweist aber auch positiv die Existenz einer moralischen Ordnung, welche als norma directiva in den natürlichen Beziehungen des Menschengeschlechtes sich manifestirt und in dem menschlichen Bewußtsein sich vorstellt, deren letzter und absoluter Grund aber der göttliche Verstand und die göttliche Wesenheit ist. An dieses oberste Princip reihen sich dann die weiteren Ausführungen über die menschlichen Handlungen im Allgemeinen und über die Pflicht und Tugenden insbesondere.

In der Rechtsphilosophie wird zunächst im Allgemeinen der Begriff der Gesellschaft, des Rechtes und Rechtsschutzes erörtert und sodann die verschiedenen Kreise des Rechtsverhältnisses, nämlich das Social-, Staats- und Völker-Recht entwickelt.

Auch hier wird uns die Eintheilung als eine objectiv gegebene erscheinen. Der allgemeine Theil stellt die Principien fest, welche sodann in den einzelnen Gebieten mit großer

Consequenz durchgeführt werden. Der Verfasser weicht keiner wichtigen Frage aus und schenkt besonders solchen seine Aufmerksamkeit, welche gegenwärtig von hervorragendem Interesse sind. So spricht er über den s. g. Schulzwang, das Duell, die Arbeiterfrage. Auch die verschiedenen Staatstheorien, die Staatsverfassungen werden besprochen. Ein Nachtrag gibt auch über das Verhältniß von Kirche und Staat einige Andeutungen. Die nähere Entwickelung der Frage wird mit Recht als eine den Kreis der Philosophie überschreitende dem Kirchenrechte überlassen.

So viel über Inhalt und Eintheilung und Ordnung unseres Lehrbuches. Wenn wir nunmehr unser Urtheil über dasselbe in einigen Sätzen zusammenfassen sollen, so möchten wir vor Allem die Leichtigkeit hervorheben, mit welcher es die ungemeine Mannigfaltigkeit des Stoffes beherrscht. Es ist Alles gegliedert und scharf getheilt, und zugleich dafür Sorge getragen, daß die herrschenden Grundsätze gehörig hervortreten. Vielleicht wäre es gut gewesen, untergeordnete Erörterungen durch kleineren Druck abzuscheiden und die Hauptsätze durch besonderen Druck auszuzeichnen. Es würde dadurch der Ueberblick erleichtert und die Ermüdung, welche eine derartige umfassende Lectüre verbreitet, vermindert werden. Die äußere Form ist namentlich bei einem Lehrbuche von großer Wichtigkeit. In diesem Sinne bedauern wir auch das etwas allzu große Format. Vielleicht wäre eine Zerlegung in zwei oder drei kleinere Bände angezeigt gewesen.

Die Darstellung und Sprache ist durchaus klar und einfache und zugleich streng wissenschaftlich. Dieß scheint uns ein Hauptvorzug dieses Lehrbuches zu sein. Die in der Philosophie gebräuchlichen und unentbehrlichen technischen Ausdrücke werden erklärt und constant angewendet; alles Ueberflüssige aber wird vermieden, so daß das Buch jedem allgemein Gebildeten zugänglich ist. Bei den Hauptbegriffen, insbesondere der Ontologie, wünschten wir im Interesse der Theologen auch die griechischen Ausdrücke beigefügt, wie die

lateinischen stets angeführt sind. Es hätte dieses der Popularität keinen Eintrag gethan, das wissenschaftliche Interesse aber wesentlich gehoben. Herr Stöckl hat, wie wir wiederholt bemerkten, die Gabe, die schwierigsten Fragen in dem einfachsten Gesichtspunkte anzufassen. Nur ganz selten schien uns die Darstellung theils etwas zu sehr in die Breite zu gehen, theils etwas zu abgerissen zu sein. Im Ganzen aber ist sie für ein Lehrbuch der Philosophie musterhaft.

Was die Verknüpfung des historischen und literarischen Materials mit den dialectischen Erörterungen betrifft, so läßt es unser Lehrbuch an Berücksichtigung des ersteren nicht fehlen. Bei allen Hauptproblemen werden die verschiedenen Systeme, welche besondere Stellung zu denselben genommen, angeführt. Daß dieses nur mit Kürze geschieht, versteht sich von selbst. Vielleicht wäre es aber unbeschadet dieser Kürze möglich gewesen, den Urhebern dieser Systeme je einige eigenen Worte zu entnehmen und einige ihrer Schriften dabei zu citiren. Die verba ipsissima prägen sich der Aufmerksamkeit viel tiefer ein, als indirecte Berichte; es erhöht das Interesse und verstärkt den ganzen wissenschaftlichen Charakter des Lehrbuches. Zugleich unterbrechen solche — freilich mit großer Maßhaltung zu wählenden — Anführungen die Monotonie der Darstellung.

Was wir aufrichtig beklagen, ist der Mangel aller und und jeder literarischen Notizen. Ein Lehrbuch, wir geben es gerne zu, kann unmöglich sich mit Angabe vieler Literatur beschäftigen. Das Wesentlichste aber, die Hauptquellen, sollten doch kurz angedeutet werden. Für den Gebrauch in Schulen und Vorlesungen mögen diese Andeutungen insofern überflüssig erscheinen, als ja hier der Lehrer sie beifügen kann. Für das Privatstudium aber scheinen sie uns unumgänglich nothwendig. Es würde unserem Lehrbuche zur wesentlichen Zierde gereichen, wenn es in der Einleitung zu jeder Disciplin einige der wichtigsten Schriften älterer und neuerer

Zeit aufführen würde, welche für dieselbe von besonderer Wichtigkeit sind. Wohl wird die später hiezu kommende Geschichte der Philosophie diese Schriften namhaft machen. Aber wir glauben, daß sie eben an ihrem Orte besonders zusammengestellt sein sollten, um dem Schüler und Lernenden gleichzeitig mit dem Studium der Probleme auch die Kenntniß ihrer literarischen Geschichte zu geben. Es würde dieses geschehen können, ohne daß die Ausdehnung des Lehrbuches um ein Erhebliches gesteigert werden müßte.

Der verehrte Verfasser wird uns diese Wünsche auszusprechen wohl gestatten. Wir sind zu sehr durchdrungen von der ganz eminenten Wichtigkeit und segensreichen Wirksamkeit seines abgeschlossenen Lehrbuches der Philosophie, als daß wir demselben nicht alle möglichen Vollkommenheiten wünschen möchten. Herr Stöckl hat nach unserer Ansicht in der That etwas Vortreffliches geboten.

So vollständig und umfassend ist die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen in Deutschland bis jetzt nicht dargelegt worden. So gründlich und klar wurden die Principien der alten, mit dem christlichen Bewußtsein verwachsenen und von dem katholischen Denken unzertrennlichen Philosophie in unserer deutschen Literatur noch nicht entwickelt. Ein solches fertiges und abgeschlossenes Lehrbuch ist eine literarische Macht, deren Wirkung, wir zweifeln daran nicht, in wenigen Jahren sich in erfreulichster Weise zeigen wird.

Gleichzeitig mit dem Erscheinen des vollendeten Lehrbuches der Philosophie von Herrn Stöckl hat auch Herr Dr. Hageman, Docent der Philosophie an der Academie zu Münster die Veröffentlichung eines philosophischen Compendiums in Angriff genommen. Vorerst aber liegt uns nur das erste Heft vor, welches den Titel führt Logik und Noetik. Ein Urtheil über das ganze Unternehmen müssen wir uns selbstverständlich vorbehalten. Was uns aber bereits vorliegt, berechtigt uns zu der Ansicht, daß auch diese Arbeit aller Anerkennung werth und großen Nutzen zu stiften geeignet ist.

Herr Hageman spricht sich in einer längeren Einleitung über die Aufgabe der Philosophie, ihr Verhältniß zu anderen Wissenschaft, Methode und Eintheilung aus. Sehr gut wird in diesen Erörterungen die falsche Forderung der s. g. Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, sowie die ebenso falsche Meinung beleuchtet, daß die Philosophie den Boden der Erfahrungswissenschaften nicht zu übersteigen und den empirischen Wissenschaften gegenüber keinerlei Selbstständigkeit anzusprechen vermöge. Auch das Verhältniß der Philosophie zur Theologie wird in wenigen Sätzen sehr präcis dargestellt. Herr Hageman steht hiebei ganz auf dem durch den katholischen Glauben gegebenen Standpunkte und vertritt denselben nach allen Seiten hin mit voller Entschiedenheit.

Die Eintheilung, welche er für das philosophische System feststellt, weicht in einigen Punkten von derjenigen ab, welche Herr Stöckl vertritt.

Herr Hageman stellt an die Spitze die Logik und Noetik Die erstere hat ihm zufolge sich mit der Denkthätigkeit als solcher, die letztere mit dem Verhältniß dieser zu der objectiven Wirklichkeit zu beschäftigen. An diese Untersuchungen reiht er sodann die Metaphysik an, die „Centralwissenschaft der Philosophie". An die Metaphysik, welche auch den Begriff der Seele zu bestimmen hat, will er sodann die Psychologie und an diese die Moralphilosophie und Aesthetik anschließen; den Schluß des Ganzen soll die Geschichte der Philosophie bilden.

Ein näheres Urtheil über das Ganze können wir, wie schon bemerkt, vorerst noch nicht geben. Herr Hageman scheint die natürliche Theologie wie die Cosmologie als Theil der Metaphysik behandeln, der Psychologie aber eine ganz selbstständige Stellung geben zu wollen. Es wird auf die Ausführung ankommen, in wie weit dieses zulässig ist. Jedenfalls muß auch er die Ontologie als allgemeine Metaphysik von der Theologie und Cosmologie unterscheiden und ebenso die Psychologie auf die metaphysischen Principien gründen.

Wenn ferner Aesthetik als besondere Wissenschaft im System der Philosophie behandelt wird, so dürfte unserer Ansicht nach auch die Religionsphilosophie im System nicht fehlen. Herr Stöckl hat beide als integrale Disciplinen bestimmt und insoferne das Wegfallen derselben in seinem Lehrbuche motivirt. Wir hielten aber die Behandlung der Religionsphilosophie in dem Systeme der Philosophie für sehr erheblich. Weder die Theologie noch die Ethik löst die Aufgabe derselben. Die praktische Wichtigkeit einer eingehenden Darstellung des Begriffes der Religion und der in ihm enthaltenen wesentlichen Momente scheint uns gerade für unsere Zeit auf der Hand zu liegen.

Wenn wir uns nun aber mit dem ersten Theile der Philosophie, und zwar zunächst mit der Logik näher beschäftigen sollen, so scheint uns die an die Spitze gestellte Abhandlung über die Denkgesetze zu dürftig, weil allzusehr aus dem Zusammenhange herausgerissen. Wir können hiebei nur die schon oben ausgesprochene Ansicht wiederholen, daß den naturgemäßen Eingang in die Philosophie eben das bildet, was Herr Hageman als Noetik und Herr Stöckl als Critik oder materielle Logik darstellt. Hier ist der Begriff der Wahrheit, der Erkenntnißquelle und des Zieles aller Erkenntniß zu entwickeln. In diesen Untersuchungen kommen dann auch die Principien des Denkens zur Sprache, aber nicht abgerissen und so zu sagen lemmatisch, wie sie unser Herr Verfasser gleich verschiedenen früheren Lehrbüchern erscheinen läßt, sondern in dem ihnen gebührenden natürlichen Zusammenhange.

Was das Materielle in der Lehre von den Denkgesetzen betrifft, so finden wir einen Mangel darin, daß das Gesetz der Causalität nicht näher besprochen wird. Daß dasselbe von dem Gesetze der Identität, wie dem rationis sufficientis zu unterscheiden sei, wird (S. 20.) wohl angedeutet, aber eine genauere Feststellung derselben vermissen wir. Und doch ist gerade dieses Gesetz von ganz besonderer Wichtigkeit und bedarf namentlich den Irrthümern der neueren Philo-

sophen (Hume und Kant) gegenüber einer besonderen Beleuchtung. Diese wird freilich erst in der Ontologie zum Abschlusse kommen. Aber sie kann und sollte in logischer Beziehung in der Erkenntnißtheorie oder in dem Tractat über die Wahrheit der Erkenntniß begründet werden.

Die einzelnen Abtheilungen der formalen Logik sind klar und gründlich behandelt. Sehr gut ist das, was je am Schlusse der Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß über den sprachlichen Ausdruck dieser Gedankenformen bemerkt wird. Auch die Unterscheidung des minder Wichtigen von dem Wesentlichen durch kleineren Druck finden wir sehr empfehlenswerth.

In besondere Erwägung müssen wir diejenigen Untersuchungen nehmen, welche Herr Hageman unter dem Titel Erkenntnißtheorie zusammenfaßt. Er unterscheidet dieselbe in drei Titel und spricht der Reihe nach von Wahrheit und Irrthum, Gewißheit und Zweifel und von den Gränzen der Erkenntniß. Diese Unterscheidung, wie die Wahl der Titel, hat eine gewisse Eleganz, welche für populäre Darstellungen sich wohl empfehlen würde. Streng genommen sind aber die beiden letzteren Untersuchungen mit der ersteren so sehr verwachsen, daß es uns richtiger scheinen würde, wenn gleich im Anfange die Begriffe Wahrheit und Gewißheit erörtert, die Haupteintheilung der ganzen Noetik aber darin nach den verschiedenen Erkenntnißquellen getroffen und bei jeder derselben auch die Gränzen der Erkenntniß bezeichnet würden.

Die Aufgabe der Lehre von den Erkenntnißquellen darf aber nicht so gefaßt werden, daß sie in ihrer Entwickelung die metaphysischen und psychologischen Fragen anticipirt und eben damit sich zu einem Zwischending zwischen Logik und Metaphysik gestaltet. Bei Herrn Stöckl erscheint sie, wie wir gesehen, unter dem speciellen Titel Erkenntnißtheorie ausdrücklich als selbstständige Disciplin. Herr Hageman vermeidet dieses formell. Er erklärt ausdrücklich (S. 81.), daß er nicht der Psychologie vorgreifen wolle, nicht auf

die Wurzel der Seele zurückgehen, sondern nur dem factisch im Bewußtsein gegebenen Unterschiede der Erkenntnißacte Rechnung tragen wolle; auch behält er die Aufdeckung der absoluten Wahrheitsquelle und die letzte Begründung der Erkenntniß ausdrücklich der Metaphysik vor. Andererseits aber erklärt er sich für die von Kant aufgestellte Ansicht, daß die critische Prüfung des menschlichen Erkennens unerläßliche Vorbedingung der Metaphysik sei, wobei er freilich auf's Entschiedenste betont, daß diese critische Prüfung nicht eine sceptische, wie sie Kant angestellt, sondern eine gesunde sein müsse, welche mit Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unserer vernünftigen Natur zu unternehmen ist.

Eine solche gesunde critische Prüfung geben wir gerne zu, aber sie sollte eben nicht allzusehr auf das psychologische und metaphysische Gebiet hinüberschreiten. Statt einer bloßen Beschreibung und Feststellung unserer Erkenntnißquellen, einer Darlegung ihrer natürlichen Gewißheit und ihres gegenseitigen Zusammenwirkens gibt uns Herr Hageman eine Erörterung des Ursprungs der Ideen und eine tief gehende Critik der modernen Systeme des Ontologismus, Idealismus u. s. w. Wir verstehen sehr wohl die Motive, welche zu dieser Ausschreitung verleiten. Aber wir glauben aus theoretischen wie praktischen Gründen uns gegen dieselben erklären zu müssen.

Wenn wir Herrn Stöckl gegenüber darauf aufmerksam machten, daß die Erörterungen, welche seine Erkenntnißtheorie über Idealismus und Ontologismus gibt, dem in der Metaphysik und Theologie noch nicht gebildeten Anfänger schwer faßlich sein dürften, so möchten wir dieß Herrn Hageman gegenüber noch viel dringender betonen.

Um die Critik zu verstehen, welcher Herr Hageman die modernen Systeme unterzieht, muß man im Besitz aller Principien der Theologie und Cosmologie sein. Das ist aber in den logischen Untersuchungen nicht vorauszusetzen. Soll darum der Unterricht in der Philosophie nicht in einem

Cirkel sich bewegen und die höchsten Resultate der Untersuchung zum Ausgangspunkte machen, so muß man mit dieser modernen Auffassung von der Stellung der Noetik vollständig brechen. Man muß zu der Einfachheit unserer älteren Lehrbücher zurückgehen und sich in der Logik begnügen, das Ziel, die Quelle und Bewegungen der menschlichen Erkenntniß zu constatiren, nicht aber sie begründen und erklären wollen. Man muß die Logik nicht zur Metaphysik auswachsen lassen. Die Erklärung und Begründung der menschlichen Erkenntniß kann nur durch eine genetische Darstellung derselben gegeben werden. Diese genetische Erklärung aber, d. i. die Lehre vom Ursprung der Begriffe und Ideen, steht parallel der Aesthetik und kann wie diese nicht vor, sondern erst nach der Metaphysik behandelt werden.

Daß Herr Hageman mit großem Scharfsinne und nach ganz richtigen Grundsätzen die hier zutreffenden Irrthümer widerlegt, anerkennen wir gerne. Wenn es zuweilen nicht populär und deutlich genug geschieht, so liegt hiefür in der Schwierigkeit der Sache die Entschuldigung.

Ein Vorzug der Schrift von Hageman ist die Angabe der Literatur. Dieselbe ist kurz und gut gewählt. Auch die Gliederung des Stoffes ist präcis. Die Darstellung im Ganzen faßlich und anregend.

Die durchsichtige Klarheit, welche Herrn Stöckl zu Diensten steht, findet sich, wie uns scheint, bei seinem jüngeren Collegen nicht. Man sieht, daß die Gedanken sich drängen und auf einander schlagen. Herr Hageman regt mehr Probleme an und will vielseitiger sie beleuchten. Es ist nicht zu verkennen, daß seine Schrift dadurch für den Geübten ein vielfach anregenderes Interesse hat. Der Anfänger jedoch wird in dem Handbuche des Herrn Stöckl sich leichter zurechtfinden. Insofern ergänzen sich beide Arbeiten und dürften in solcher Weise recht gut nebeneinander stehen.

Möge Herr Hageman das begonnene Werk mit Got-

tes Hilfe recht bald vollenden. Es wird, wir zweifeln dessen nicht, viel Gutes stiften und in allen Kreisen willkommen sein.

Haffner.

XVI.

Literatur.

Der Vogel und sein Leben. Von Dr. Bernard Altum. Münster 1868.

In der gegenwärtigen Zeit ist das Gebiet der exacten Naturwissenschaften die Arena, auf der sich der Glaube und die transcendale Philosophie die bittersten Angriffe gefallen lassen muß, die aber auch eben darum der Schauplatz ihrer zahlreichsten Siege ist. Vorliegende Schrift liefert einen neuen Beleg hiefür.

Der Verfasser will der materialistischen Ansicht gegenüber, daß der Mensch ein potenzirtes Thier sei, einen empirischen Beitrag liefern zum Beweis des specifischen Unterschiedes zwischen der rein materiellen Natur des Thieres und der physisch-geistigen des Menschen. Die ganze Natur erscheint ihm als ein prächtiges Mosaikbild, in welchem unbeschadet der relativen Selbstständigkeit der einzelnen Naturwesen und der dadurch bewirkten bunten Mannigfaltigkeit eine Einheit und Planmäßigkeit sich ausspricht, die uns noch mehr die Weisheit des Künstlers, als die Schönheit des Kunstwerkes bewundern läßt. Der Beweis wird gründlich und ausführlich an einer einzelnen über das ganze Bild sich verbreitenden Gruppe, an der Familie der Vögel geführt.

Der Grundgedanke des Buches entfaltet sich etwa folgendermaßen in zwei Hauptsätze: 1) In der Beschaffenheit und Thätigkeit des Thieres *in sp.* des Vogels spricht sich eine hohe zwecksetzende Vernunft aus;

2) dieselbe kann nicht individuelles Eigenthum des Naturwesens sein. Zum Belege dieser Sätze steht dem Verfasser ein reiches Material persönlicher Beobachtungen und Erfahrungen zu Gebot. Er betrachtet zuerst die physiologische Beschaffenheit seines Gegenstandes, dann dessen Aufenthaltsort und verfolgt ihn dann in seiner Lebensweise und seinen Thätigkeiten vom ersten Schlage im Frühling angefangen alle Lebensäußerungen desselben beobachtend, bis er mit Ablauf des nächsten Winters den Kreislauf seines jährlichen Lebens von Neuem beginnt.

Die jede creatürliche Vernunft übersteigende Zweckmäßigkeit, welche im ersten Satze behauptet wurde, ist wohl am Klarsten in drei großen Triebfedern des animalischen Lebens ausgesprochen: in der Erhaltung des individuellen Lebens, der Erhaltung der Gattung und in dem fördernden und störenden Einflusse auf die übrige Natur. In erster Beziehung erscheint der Vogel immer gerade da, wo alle Bedingungen seiner Erhaltung vorhanden sind, vom zweiten Gesichtspunkte aus gewinnt jede Lebensäußerung desselben, selbst der Schlag, eine tiefere Bedeutung; vorzüglich aber zeigt uns der letzte Gesichtspunkt das Thier von einem höheren, über ihm stehenden Gesetze geleitet. Die einschläglichen Kapitel enthalten interessante Beobachtungen über das bezügliche Verhalten der Vögel, wie sie z. B. nach constanten Gesetzen immer gerade da entweder vereinzelt oder in Massen erscheinen, wo es die Erhaltung oder Verbreitung einer Pflanzengattung oder die Paralysirung der zu großen Ausdehnung einer Thierspecies erheischt.

Aber der Nutzen ist nicht der einzige Zweck, dem die Beschaffenheit und die Lebensäußerungen des Thieres dienen. Um den Vergleich mit einem Mosaik vollständig zu machen, mußte auch gezeigt werden, daß die meisten Einrichtungen im Haushalt der Natur neben dem Nutzen auch das Schöne verwirklichen, ja es durften sogar Einzelheiten sich als lediglich verschönernder Zierrath herausstellen. Und von diesem

Gesichtspunkte geleitet, ist der Verfasser im Stande, auch der unbedeutendsten Erscheinung seinen bedeutungsvollen Platz im Gesammtbild anzuweisen. Man wird hierüber im ersten Abschnitt, der von der äußern Beschaffenheit, von der Farbe des Vogels handelt, ganz überraschende Einzelheiten finden, wiewohl alle späteren Kapitel denselben an wissenschaftlichem Interesse übertreffen.

Der zweite Satz, in dem die polemische Schärfe und damit der Hauptvorrath des Buches liegt, geht schon daraus hervor, daß die im Leben des Thieres sich offenbarende Zweckmäßigkeit den menschlichen Verstand so weit überragt, daß sie unmöglich dem unvollkommneren Wesen als individuelles Eigenthum beigelegt werden kann. Allein es wird auch noch an vielen frappanten Beobachtungen dargethan, daß das Thier zwar höchst vernünftig und zweckmäßig handelt, aber nicht frei, sondern mit Nothwendigkeit, nicht eigenem Ermessen, sondern einem über ihm stehenden Gesetze folgend.

Der Verfasser glaubte in der Einleitung seinen teleologischen Standpunkt rechtfertigen zu müssen. Allein diesen wird ihm wohl Niemand streitig machen, als jene Naturforscher und Naturphilosophen, die mit seinen Resultaten sich nicht einverstanden erklären. Bei der erstaunlichen Harmonie und Ordnung in der materiellen Schöpfung, bei dem zweckmäßigen Eingreifen eines jeden Individuums ist der idealistische Irrthum verzeihlich, der auch das Thier mit einem gewissen Grad von Vernunft begabt glaubt. Allein es gibt auch Physiologen, die aus derselben Voraussetzung ganz andere Schlüsse ziehen. Weil sie den Geist leugnen, und darum selbst auf das Attribut der Geistigkeit verzichtet haben, darf ihnen nirgends Geist und Vernunft begegnen. Merkwürdiger Weise vergeistigen und vermenschlichen sie zu diesem Zwecke das Thier, um dann Beiden den Geist abzusprechen und sich mit dem Thiere zu verthieren. Und sie berufen sich hiefür auf dieselben exacten Beobachtungen. Unser Büchlein läßt uns jedoch nicht im Zweifel, wem die letzteren Recht geben. Es liefert uns

dankenswerthes Material zur Beleuchtung des materialistischen Sophisma's. Allerdings setzt das Thier Acte, die den menschlichen wegen ihrer Zweckmäßigkeit ähnlich sind. Allein der große Unterschied ist der, daß die Vernunft des Menschen persönliches Eigenthum ist, während das Thier einer höheren Vernunft, höheren Gesetzen folgt. Gegen die Beweise läßt sich gegnerischerseits nichts einwenden. Sie beruhen auf exacten Beobachtungen und sind mit dem exactesten Verfahren zu Stande gekommen. Es werden nicht die Dogmen der eigenen Phantasie durch mühsam zusammengesuchte Abnormitäten nachträglich zu stützen gesucht, sondern der Verfasser sammelt sich eine ganze Reihe von Beobachtungen und sucht in ihnen das Gesetz, ohne es zu vergessen, auch durch die Abnormitäten die Regel bestätigen zu lassen. Die angeführten Thatsachen und Beweise sind so vernichtend, daß wir gerne den hie und da auftretenden gereizten Ton vermissen könnten, der sich übrigens durch die provocirende Leichtfertigkeit des gegnerischen Verfahrens bei einem nüchternen Fachmanne erklärt. In der That leistet die materialistische Betrachtungsweise der Wissenschaft schlechte Dienste. Bei aller anmaßenden Coquetterie mit der exacten Forschung kommt sie mit ihrer lächerlichen Sentimentalität zu den willkürlichsten Resultaten, weil sie offenbar der Natur Gewalt anthut, um ihr eine Bestätigung vorgefaßter Meinungen abzudringen.

Obwohl es der nächste Zweck des Werkchens ist, der Naturwissenschaft ein Dienst zu leisten, liefert dasselbe doch einen willkommenen Beitrag zur Stütze des teleologischen Gottesbeweises und ist somit namentlich der Theologie und Philosophie willkommen. Wie Gott im Sein der Dinge ein vestigium seines absoluten Seins und in ihrer Wirksamkeit ein vestigium seines absoluten Lebens hinterlassen hat, so finden wir in der zweckmäßigen Anordnung aller Geschöpfe die Spur seiner absoluten Weisheit. Die Blindheit, mit der man sich der Erkenntniß Gottes von dieser Seite her seit zwei Jahr-

hunderten verschlossen hat, macht es der Physiologie zur Pflicht, auch vom teleologischen Standpunkte aus die Natur zu betrachten. Man hat zwar in letzter Zeit Alles aufgeboten, den Materialismus vom Standpunkte der transcendalen Dialectik zu bekämpfen und hat es mit vernichtender Schärfe gethan. Allein was nützen Beweise, die sich nicht an Reagentien prüfen lassen. In unserem vorliegenden Werkchen aber wird der Materialist mit seinen eigenen Waffen geschlagen und zwar mit Waffen, die auch dem Nichtgelehrten handlich sind.

Das vorliegende Werkchen empfiehlt sich sonach Jedermann auf's Wärmste. Der Fachmann wird auf eine frappante, den strengsten Gesetzen der Wissenschaft entsprechenden Weise alltägliche Wahrnehmungen zu unvermeidlichen und höchst wichtigen Schlußfolgerungen verwendet finden, während der Laie, ohne für ihn unverständlichen Gegenstände zu begegnen die Natur in einer äußerst lehrreichen und interessanten Perspective beleuchtet sieht. Wenn es Letzteren Schritt für Schritt zu dem Ausrufe drängt: Domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum (Ps. VIII. 1.), so wird der Physiologe nicht umhin können, die Spur Gottes in der Natur erkennend zu sprechen: Omnia in mensura et numero et pondere disposuiste (Sap. 11.). Jeder Leser wird finden, daß der Glaube und die Wissenschaft jeden wahren Fortschritt in der Naturwissenschaft, jeden neuen Aufschluß des exacten Forschens nur bewillkommnen kann, und daß sonach unser Verfasser den leider nur zu sehr verleugneten Satz des Reigenführens der exacten Forschung, Baco's v. Verulam, auf's Neue bestätigt hat, daß nämlich halbes Wissen Gott entfremde, ganzes Wissen aber zu Gott hinführe.

Welt und Kirche. Von Dr. P. B. Glück, Priester der Diöcese Würzburg. Regensburg, Koppenrath 1867.

In vorliegendem Buche begrüßen wir die Arbeit eines Mannes, der die Welt und ihre Wege kennt, und sie uns

im Lichte der ewigen Wahrheit zur Beschauung bietet. In einer Reihe von Lebensbildern entfalten sich die Segnungen der Kirche, erblicken wir mitten in der Welt jene Blüthen, die vom Geiste des Glaubens und der Gnade genährt, das Reich Gottes verkünden und seiner ewigen Herrlichkeit.

Rührend und ergreifend ist besonders das mit Liebe und Wärme geschriebene Lied eines Caplans der Würzburger Diöcese, J. Gundermann. Unwillkürlich erinnert es an den Dorfcaplan in den Tyroler Bergen, dessen Tod Beda Weber in seinen Charakterbildern so malerisch zu schildern wußte; Gundermann's Leben ist weniger poetisch dargestellt, dafür aber hat es den Vorzug, daß es, weil ganz Wahrheit und Wirklichkeit, eben durch seine Einfachheit und körnige Treue ungemein anzieht und erbaut. Wir wünschen, kein junger Priester möge es ungelesen lassen. Gebe Gott jeder Diöcese recht viele solcher Johannesseelen, die still und unbemerkt durch's Leben gehen und überall Segen ausstreuen; gerade bei den Versuchungen zur Veräußerlichung, die auch den Strebenden die gegenwärtige kirchlich-politische Lage nahe legt, thut es besonders Noth, immer wieder auf die Pflege des inneren priesterlichen Lebens hinzuweisen.

Durch das ganze Buch, klar und edel geschrieben, weht die Ruhe einer in Gott und seiner ewigen Wahrheit ruhenden und darum sicheren, in sich einigen Weltanschauung; angehaucht von jener wohlthuenden und beruhigenden Wärme welche ein in ihm lebendes Gemüth überall hin verbreitet, wird gewiß jeder Leser nicht ohne Frucht dieses kleine Buch von sich legen.

Für die Mission in Madura.

Aus Traunstein 12 fl. Summa: 1394 fl. 42 kr.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XVII.

Miscellanea Eucharistica.

Die Punkte, welche ich im Folgenden kurz besprechen möchte, betreffen zunächst die reale Präsenz, sodann die Opfergeltung.

1) Zuerst sei mir ein Wort über 1 Cor. 10, 16 ff. gestattet. Hier heißt es v. 16: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi (κοινωνια του αιματος του Χριστου); das Brod, welches wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? 17: Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir die Vielen; denn wir Alle nehmen an dem Einen Brode Theil." Es kommt mir nicht bei, zu glauben, der rechte Sinn dieser Worte sei noch nicht gefunden. Aber unsere letzten Tage sind wieder Zeugen einer eigenen Mißdeutung gewesen. Das im protestantischen Deutschland viel gebrauchte „Lehrbuch der heiligen Geschichte" von Professor J. H. Kurtz in Dorpat (10. Aufl. Königsberg 1864) hat S. 325 den Satz: „Beide Ansichten, die katholische und die Zwingli'sche, werden ohne Weiteres durch 1 Cor. 10, 16 als unbiblisch abgewiesen, denn wo eine Gemeinschaft zwischen Brod und Leib, Wein und Blut stattfinden soll, da müssen auch beide vorhanden und miteinander verbunden sein." Kurtz macht es genau wie jener, der auf Grund von Ps. 13 (H. 14.), die Existenz Gottes als unbiblisch bezeichnete; er deutet ohne Rücksicht auf den Context. Unverkennbar ist aber im Zusammenhange v. 17 Begründung für v. 16; das „Denn" v. 17 hat bei Kurtz gar keinen Boden — möglich, daß er aus diesem Grunde v. 17 unerwähnt läßt. V. 16 will sagen: Das von uns gebrochene, d. h. das

durch eine Opferhandlung in unserem Besitze befindliche eucharistische Brod ist die Ursache unserer Gemeinschaft, unserer Verbindung mit dem Leibe Christi. So die Sache gedacht, kann fortgefahren werden, 17 a: denn Ein Leib sind wir Alle. Was in der Welt soll diese Idee der Vereinigung Vieler zu Einem mystischen Ganzen als Grund zum vorigen Verse, wenn die v. 16 genannte Gemeinschaft die zwischen Brod und Leib Christi und nicht vielmehr die zwischen Christi Leib und seinen Gläubigen ist? Gerade um diesen Gedanken zu betonen, sucht der Apostel 17 a nochmals zu erklären: wir, die Vielen, sind Eins, da wir eben (17 b) an dem Einen (von uns gebrochenen) Brode Theil nehmen. Die Einheit jenes Brodes also, das die Vielen genießen, macht diese, indem sie es genießen, durch den Genuß sich dasselbe vereinen, zur Einheit eines mystischen Leibes. Wie nun ist das zu nehmen? Die Qualität der Einheit, welche dem Brode eignet, kann ideal oder auch real sein. Das Erstere ist durch das, was Paulus hier beweisen will, nicht ausgeschlossen; ist auch die Eucharistie nur symbolisch Christi Leib, so bilden Alle, welche das Symbol empfangen, eine Einheit, ein ideales Ganzes. Diese grammatisch zulässige Deutung ist aber gleichwohl nicht ex mente des Apostels. Die concreten zweimal gesetzten Ausdrücke: Blut, Leib Christi sind freilich kaum entscheidend. Denn fehlt etwa jedes Anzeichen für die Möglichkeit symbolischer Fassung? Man könnte sagen: Die Einheit der Genießenden untereinander ist immerhin nur eine ideale; warum soll das sie Vereinigende mehr als ideal das corpus Domini sein? Weßhalb soll zur Begründung einer nicht physischen Gemeinschaft physische Identität für das Medium nothwendig sein, das die Vielen, um sich zu einigen, genießen? Man kann nicht läugnen, die Worte „Fleisch, Blut" bringen, auch bloß symbolisch verstanden, keine Störung in den Zusammenhang. Die Stelle reicht somit, für sich allein genommen, schwerlich aus.

Wir müssen sagen: Daß der Apostel vom eucharistischen

Brode spricht, darüber sind Alle einig; daß er dieses Brod hier als den wahren Leib des Herrn betrachtet, folgt aber aus Cap. 11, 23, wo die reale Präsenz ebenso fest begründet ist, wie in den evangelischen Einsetzungsberichten. Trägt Paulus Cap. 11 die reale Präsenz vor, so kann er als ein Mann von Consequenz von der doppelten Möglichkeit in Cap. 10, 26 f. nur die eine auf das Reale gehende als seine Lehre gelten lassen wollen. — 10, 18 ff. folgt eine weitere Entwickelung, welche das Vorgetragene bestätigt. Der Apostel sagt genau genommen v. 18—21: Israels Opfermahle verbinden mit Gott, dem das Opfer galt; die heidnischen Opfer werden den Teufeln dargebracht, verbinden also mit diesen. Wenn ihr Christen nun am Tische der Teufel erscheinen wollet, so sollet ihr nicht am Tische des Herrn erscheinen, nicht trinken den Kelch des Herrn; denn Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft mit den Teufeln hebt sich auf.

Was folgt hieraus? Offenbar, daß in dieser Entwickelung nicht mit Nothwendigkeit die reale Präsenz liegt. Denn der Tisch der Dämonen bietet nicht real das Fleisch der Dämonen dar, und dasselbe gilt mutatis mutandis, bezüglich Gottes nämlich, von den Liebesmahlen der Friedopfer des Alten Testamentes. Folglich könnte auch die Tafel Christi in dieser Parallele mit Fug auf das Symbolische, Ideale beschränkt werden. Der Apostel, das muß Jeder zugeben, will nur von dem Genusse der Götzenopfer abhalten, und sein Argument dafür ist: sie vereinigen mit den Dämonen, wie der Altar Christi mit Gott. Die Art und Weise der Vereinigung ist zunächst gar nicht ausgesprochen und kann, ohne den Gedankengang zu stören, ebenso wohl symbolisch als real genommen werden. Beide Deutungen sind möglich, und wenn wir die reale Präsenz als den Gedanken des Apostels behaupten, so geschieht es gegenüber dem, der nur die Bibel anerkennt, auf Grund von 1 Cor. 11. Für den Katholiken aber haben wir zugleich die Tradition. Ihre Bedeutung tritt durch diese Stellen in helles Licht. Denn lassen die Worte des Herrn

oder seiner Apostel logisch und grammatisch auch verschiedene Deutungen zu, so sind wir sofort doch aller Zweifel enthoben, wenn die Träger der Ueberlieferung unanimiter für Eine Deutung auftreten; dadurch sind wir gewiß, wie die Auctoren einer Sentenz verstanden sein wollten, und ohne 1 Cor. 11. und ohne die Einsetzungsberichte der Evangelien wissen wir jetzt, daß 1 Cor. 10. vom Idealismus keine Rede sein darf.

2) Ueber die Stelle Mal. 1, 11. bemerkt Keil in seinem Commentar von 1866 S. 674 Anm., die römische Kirche suche hier die biblische Grundlage für ihre Lehre vom heiligen Meßopfer, indem sie מִנְחָה vom Speisopfer im Unterschied von den blutigen Opfern verstehe. Wäre diese Auffassung des Wortes auch begründet, wie sie es nicht sei, so würde sie doch keinen Beweis für das Meßopfer liefern, da . . . die eigentliche Fassung des Wortes schon durch das parallele „Räuchern" oder „Räucherwerk" ausgeschlossen werde. Wenn nach ausdrücklichem Zugeständniß katholischer Exegeten das „Räuchern" als Symbol des Gebetes zu nehmen sei, so könne auch die „Opfergabe" nur die „geistliche Hingabe des Menschen an Gott" (Röm. 12, 1.) bezeichnen.

Die Stelle heißt im Zusammenhang: v. 10. „Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr, und Opfergabe (מִנְחָה) gefällt mir nicht von eurer Hand. 11. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Nationen, und an jedem Orte räuchert man, opfert man meinem Namen und zwar reine Opfergabe (מִנְחָה), denn groß ist mein Name unter den Nationen."

Diese Prophezeiung hat bekanntlich zwei Haupterklärungen gefunden, deren letzte mehrfach variirt in der Controverse die größte Bedeutung gewann. Die erste Erklärung sieht in den Worten gar keine Prophezeiung im strengen Sinne, da sie Alles von der Gegenwart des Propheten deutet. Sinn: Die Heiden mit ihren Götzenopfern verehren im tiefsten Grunde

doch den wahren lebendigen Gott, und sie, die es machen so gut, wie sie es können, sind Gott angenehmer als die Juden mit ihren der gesetzlichen Requisite entbehrenden Opfern; die heidnischen Opfer können im Vergleich mit den in bewußter Sündhaftigkeit gefeierten jüdischen wie reine Opfer zu Ehren Jahve's gelten. Abgesehen von allem Anderen spricht dagegen der Causalsatz: denn groß ist mein Name unter allen Völkern, spricht Jahve. Das Großsein des Namens Gottes steht zu dem Darbringen von Opfern im Verhältniß von Ursache zu Wirkung, von Grund zu Folge. Zu Malachias' Zeit war aber Jahve's als des Gottes der Uebernatur Name, überhaupt der Name des Einen wahren Gottes noch nicht groß aller Orten, denn die Völker hatten ihn noch nicht kennen gelernt, seine Größe in seinen Wunderthaten noch nicht kennen gelernt. Soweit sind wir mit Keil in Uebereinstimmung. — Nebenbei mag noch bemerkt sein, daß Hitzig bekennt, der Prophet sage mit dem בכל מקום allerdings zuviel, indem er „Jahve, Ormuzd, Zeus und vielleicht noch Andere" für „nur verschiedene Namen des Einen, höchsten Gottes" nehme. — Es ist demnach deutlich, die von Malachias gemeinten Opfer können nur zukünftige sein.

Es fragt sich, sind diese künftigen Opfer die jüdischen? Der Prophet hat v. 7 geklagt, die Juden brächten auf Gottes „Altar verunreinigtes (מְגֹאָל levitisch unreines, der Opfertora nicht entsprechendes) Brod" dar; dann v. 8 hat er den Mißbrauch gerügt, daß man Blindes, Lahmes, Krankes zu den Schlachtopfern verwende, also Thiere, die der gesetzlichen Opferrequisite entbehren. So heißt es dann v. 10 f.: Eure Opfergabe gefällt mir nicht, in Zukunft wird reine Opfergabe mir dargebracht werden. Der Gegensatz verlangt offenbar, daß statt der illegitimen und darum unreinen Opfergabe dereinst gesetzliche und darum reine Opfer gefeiert werden sollen. Jeder denkt zunächst, die jüdischen Opfer würden diese künftigen sein, aber nicht die zur Zeit unreinen, sondern

andere, wie sie das Gesetz Mose's vorgeschrieben. Wer nun im rohen Chiliasmus befangen eine buchstäbliche, obgleich verklärte Regeneration des Mosaischen erwartet, wird hier stehen bleiben; ihm gegenüber beweist der Satz „Opfergabe gefällt mir nicht von eurer Hand“ wenig, da eben die Opfergabe, die nicht gefällt, deutlich als die damals dem Gesetze widerstreitende genannt ist; ihm gegenüber ist aus Jer. 31, 31 ff., Dan. 9, 27. und besonders Hebr. 10. u. a. Stellen nachzuweisen, daß der neue Bund des Messias, von dem der Prophet hier freilich redet, den Ceremonialcult der alten Zeit nicht haben kann.

Es fragt sich zweitens: Da die jüdischen Opfer nicht gemeint sind, ist dann nicht etwa das Kreuzopfer von Malachias verkündigt, das die Idee aller Opfer des A. B. erfüllt? Man führt für die negative Antwort nicht selten an: Der Prophet bezeichnet das künftige Opfer als ein unblutiges Speisopfer, מִנְחָה. Dieser Grund ist nicht stichhaltig. Denn es heißt: Eure Opfergabe (מִנְחָה) gefällt mir nicht... Dargebracht wird meinem Namen reine Opfergabe (מִנְחָה). Man sollte doch zugeben, daß der Prophet in solchem Parallelismus den Ausdruck an letzter Stelle nicht anders nehmen könne, als an erster, nämlich im Sinne von Opfergabe überhaupt, von oblatio wie die Vg. so gut übersetzt. Obgleich nämlich מִנְחָה speciell in der levitischen Opfertora gegenüber dem Schlachtopfer der terminus tech. für das Speisopfer ist, so bezeichnet das Wort doch wiederholt, an die etymol. Bedeutung donum (Gen. 32, 14.; 2 Kön. 8, 8.) anlehnend, vom Opfer gebraucht ganz allgemein das Opfer überhaupt, welche Art desselben immer es sei, wie Gen. 4, 3 ff.; 1 Sam. 2, 17.; Jes. 1, 13. u. a., ja v. 10 an unserer Stelle sind die v. 7 und 8 genannten blutigen und unblutigen zumal gemeint. Also: Der Sprachgebrauch beschränkt מִנְחָה nicht auf das Speisopfer, und das Verhältniß zu v. 10 verlangt

für v. 11 den Begriff des Opfers im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf die Art desselben; folglich steht von dieser Seite nichts im Wege, an das Kreuzesopfer zu denken. Nur dadurch vor Allem wird diese Erklärung unmöglich, daß der Prophet von einem Opfer an allen Orten spricht, das wiederholt dargebracht werden soll.

Wir kommen zu einer dritten Frage: Versteht der Prophet die „Opfergabe" von dem inneren Opfer des Gebetes, der „geistlichen Hingabe des Menschen an Gott," wie Keil sich ausdrückt? Keil irrte, da er die Meinung Privater für die Ansicht der römischen Kirche hielt. Selbst verdienstvolle Gelehrte, wie Oswald (Sacr. 1, 537. 2. A.), vindiciren der מִנְחָה hier den Begriff des Speisopfers, obgleich man wohl beifügen muß, daß Oswald z. B. nur das Wesen der Weissagung direct vorlegen wollte und bei grammat.-logischer Zerlegung des Einzelnen anders verfahren wäre. Auf den ersten Vorwurf Keil's, die römische Kirche erkläre die מִנְחָה unmittelbar vom unblutigen Speisopfer, habe ich dann positiv zu sagen, daß die Worte munus, oblatio der Vg. das Gegentheil beweisen; diese Ausdrücke sind termini ganz allgemeiner Natur, für Opfergabe überhaupt, welcher Art diese immer sei; diese authentische Urkunde ist vor Allem zu consultiren, um zu sehen, welches die unmittelbar und direct mit den Worten des Propheten verbundene Idee nach Anschauung der Kirche sei.

Mit Recht betont man gegen das geistige Opfer der Protestanten den Context, der ein äußeres Opfer verlangt. Denn an die Stelle der äußeren levitischen Opfer soll in der neuen Weltordnung des Messias eine andere Realisirung der Opferidee gesetzt werden. Diese kann keine bloß innere sein, das wäre ja nichts Neues, es bestand seit dem Bestehen der Menschen. Auch wird die Antithese, die in der Entwickelung des Propheten von v. 7 an liegt, durch die Beschränkung der Stelle auf die geistigen Opfer falsch gefaßt. Nicht äußere Opfer werden den inneren opponirt, sondern unreine den

reinen; was verworfen wird, sind aber unreine äußere Opfer; was angeordnet wird, sind folglich — denn gegentheilige Andeutungen fehlen im Texte — äußere, aber reine Opfer. Im Sinne Keil's mußte Malachias geschrieben haben: Ich verschmähe eure unreinen Thieropfer, ich will in Zukunft das Opfer reiner Lippen und eines reinen Herzens. Aber wie nun mit dem Räucheropfer? Dem Parallelismus zu Ehren sind wir verpflichtet, das Wort ebenmäßig mit der מִנְחָה auf das äußere Räucheropfer zu beziehen. Hat Malachias v. 7 die unblutigen Opfer, wozu auch das Räucheropfer gehörte — obgleich er exemplificirend nur das Opfer der Brode nennt — getadelt; hat er v. 8 die blutigen Opfer als dem Gesetz nicht gemäße und darum als Gott mißfällige bezeichnet — so erwarten wir, daß die äußeren Opfer der neuen Ordnung, wenn nicht buchstäblich Speis- und Schlachtopfer, so doch ein Surrogat an deren Stelle sind, welche die Idee jener Opfer vollkommen realisiren, im Gegensatz gegen die schlechte Erfüllung der Opferidee in der alten Zeit als ganz reine Opfer dargebracht werden.

Das realisirt sich nun Alles in der heiligen Messe, wie jede Dogmatik ausführt; darum konnte Gott den Propheten von Opfern in der Mehrheit sprechen lassen, obwohl nur Ein Opfer der neuen Welt verliehen werden sollte. Wie Ezechiel in acht Kapiteln den künftigen Cultus ganz nach den alten Regeln schildert, während nur die Idee des Alten, nicht ihre Form fortbestehen sollte, so erscheint auch bei Malachias das Neue überhaupt im Gewande der Vergangenheit; er redet zunächst zu seiner Gegenwart und muß, um dieser verständlich zu sein, deren Sprache und Darstellungsart gebrauchen. In welcher Gestalt dann und ob als wesentlich Eines oder in vielen Formen die künftige äußere Darstellung des Opfergedankens gefeiert werden solle — davon sagt der Prophet nichts, davon weiß er nichts, es war ihm nicht enthüllt; und mochte er mit seinen Zeitgenossen selbst irrig darüber denken,

so geschieht durch solch' persönliche Meinung seiner objectiven Weissagung kein Eintrag. Die Erfüllungsgeschichte allein konnte lehren, wie Gott das Wort des Propheten im Nähern gemeint hatte; sie erst gab Aufschluß über den ganzen Sinn, den die Prophezeiung im göttlichen Verstande hatte; so erkennen wir dann, daß Ein Opfer, welches die Zwecke aller Opfer des A. T. im höchsten Maße verwirklicht, und zwar ein unblutiges Opfer des Sohnes Gottes an jedem Orte gefeiert werden sollte, und so konnte das Tridentinum 22, 1. vom heiligen Meßopfer sagen, Malachias habe es vorausverkündigt, die heilige Messe sei von Gott gemeint gewesen, als er den Propheten von äußeren Opfern des N. B. reden ließ.

3) An dritter Stelle möchte ich einige Bemerkungen machen in Beziehung auf den Opfercharakter der heiligen Messe. Zuerst die Frage, wie beweist man aus den Einsetzungsberichten die Opferqualität der heiligen Eucharistie? Dann zweitens, worin besteht die eigentliche Opferhandlung beim heiligen Meßopfer?

Ad a. Es handelt sich vor Allem um die Zusätze, welche der Heiland zu den Worten „dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut" gemacht hat. Ohne Mühe läßt sich hier sofort der Gedanke abweisen, es liege in den Zusätzen nur die Hingabe zum Essen ausgesprochen. Nach dem Satze: Nehmet und esset, dies ist mein Leib" wäre der Zusatz „der für euch gegeben wird" unstatthafte Tautologie. Dasselbe gelte für die Darreichung des Kelches, nicht zu sagen, daß „Blut vergießen" doch nicht „Blut trinken" heißen kann. Indeß hier liegt der Schwerpunkt des Streites zumal für Diejenigen, welche die reale Präsenz glauben, nicht mehr. Schon Bretschneider schrieb in seinem Werk „Die relig. Glaubenslehre, 3. Aufl. Halle 1844" S. 357 ff., „Hauptsache sei das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines;" „damit bezeugte Jesus unwidersprechlich, daß er sich als ein Opfer für die Seinen ansah, und sich in Hinsicht seines Kreuzes-

todes als ein Opferlamm, als ein Sühnopfer betrachtete." Die Idee des Opfers also wird für die Handlung schon anerkannt, aber nur uneigentlich, denn sie wird auf die Zukunft bezogen. Dagegen legt man nach dem Vorgange schon von Lainez in neuerer Zeit allen Nachdruck auf die „griechischen Participia διδόμενον, κλώμενον, ἐκχυνόμενον. Daß an eine gegenwärtige Hingabe des Leibes, schreibt Oswald l. c. S. 524, und eine eben solche Vergießung des Blutes zum Opfer zu denken sei, beweisen einmal a) die Präsenzformen des griechischen Textes und dann wohl b) auch der Wechsel des διδόμενον und κλώμενον, der auf den Leib am Kreuze bezogen unpassend sein würde, weil nämlich (ib. S. 523.) der Leib Christi am Kreuze gar nicht gebrochen wurde. Keiner von diesen beiden Punkten scheint mir geeignet, den Gegner, der bloß den Bibeltext verehrt, zu einer Concession zu zwingen. Was die Participien anbelangt, so ist die Entwickelung viel zu allgemein gehalten und eine wichtige Unterscheidung übergangen. Die Vg. gibt diese Formen meist durch Futura, und Oswald merkt dabei an, es sei dieß selbst grammatisch wenigstens nicht ganz unzulässig, obwohl weniger genau. Genauer, will mich bedünken, würde man sagen, die Uebersetzung durch Futura sei grammatisch zulässig, weil nicht eben ungewöhnlich; denn das part. praes. wird auch von dem gebraucht, was sofort oder unfehlbar noch eintreten wird. Winer stützt diese Bemerkung (Gram. 6. A. 1855, S. 305.) u. a. auf 1 Cor. 15, 57.; Jac. 5, 1. und mit Recht wird auch das ὁ ἐρχόμενος (הַבָּא), gebraucht von dem Messias, angezogen, der in Zukunft sicher kommt, aber zur Zeit des Sprechenden seine in Rede stehende Erscheinung noch nicht gemacht hat. Jeder sieht, daß die meisten hier gebrauchten Stellen keine nöthigende Beweiskraft haben. Man ist berechtigt, zu übersetzen z. B. Mth. 26.: Trinket alle daraus, das ist mein Blut des neuen Testamentes, welches (am Kreuze nämlich) vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden.

Nur eine einzige Stelle ist wahrhaft schlagend, und mit Recht macht sie mein verehrter Lehrer Bisping nachdrücklich geltend; das ist Lc. 22, 20 b., wo es vom Kelche heißt: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Hier kann Niemand uns entrinnen; das ἐκχυνόμενον bezieht sich einzig auf ποτήριον, das in praesenti vorliegende; ergo ist der von ihm gebrauchte Opferterminus εκχυνομενον nothwendig auch de praesenti zu nehmen: dies ist der Kelch ..., der für euch jetzt vergossen wird. Jetzt können wir einen Rückschluß auf Lc. 22, 19. machen, wo es heißt: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; der Parallelismus mit v. 20 nöthigt, auch das διδομενον als Präsens aufzufassen. — Der Parallelismus legt hier eine andere Bemerkung nahe. Das Wort διδομενον bekundet sich durch sein correllates Verhältniß zu dem als Opferterminus anerkannten εκχυνομενον selber als ein Opferterminus. Man übersetze also nicht: er wird „dargereicht", sondern „hingegeben", nämlich in den Tod; denn Hingabe in den Tod ist Wesen alles Opfers, und sie muß daher auch in der coena domini vorhanden sein. Auf den Zusatz bei Mth. „zur Vergebung der Sünden" ist kein Gewicht zu legen; das ist Zweckangabe des Opfers, nicht Bestimmung seines Wesens; sollte man wissen, die Abendmahlshandlung sei ein Opfer gewesen, so war zuerst ein Satz wie Lc. 22, 20. nöthig, während das Wort εις αφεσιν αμαρτιων zu entbehren war; denn zur Vergebung der Sünden soll auch, wie die Väter unanimiter, d. h. der überwiegenden Mehrheit nach — wogegen eine gegentheilige Meinung, wie die des Hieronymus, keine Bedeutung hat, wenn das Traditionsprincip überhaupt noch Sinn haben soll — lehren, zur Vergebung der Sünden, zur Bekehrung der Völker soll auch Elias wirken, und zur Vergebung der Sünden dient auch ein Sacrament ohne Opfercharakter, ja ein innerer Act der Reue. Die „Sühne" ist demnach kein „wesenhaftes Merkmal des Opfers", und aus dem εις αφεσιν ist folglich nichts für unsere Frage zu deduciren.

Jetzt ein Wort über κλωμενον. Das paulinische κλωμενον an Stelle des evangelischen διδομενον soll für den Opfercharakter der heiligen coena beweisen, weil der Leib Christi am Kreuze ja nicht gebrochen wurde. Hier beunruhigt mich ein Zweifel. Der aram. Ausdruck תְּבַר heißt fregit, confregit, percussit, contrivit; das arab. tabara steht unmittelbar für periit, interiit. Liegt es nicht nahe, zu denken, κλωμενον sei für den Begriff des Tödtens überhaupt genommen; auf die Todesart kommt es nicht an, das Zerbrechen der Glieder fand am Kreuze nicht statt, wohl aber der Tod, den תְּבַר und κλασθαι bezeichnen kann. Die 1 Cor. 11. gegebene paulinische Stelle, rein für sich genommen, kann daher — wenn wir die frühere Bemerkung über das Part. hinzunehmen — mit Fug dahin beschränkt werden: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen, d. h. in den Tod gegeben werden wird, nämlich am Kreuze. Hier müssen wir nun das ποτηριον Lc. 22. zu Hilfe nehmen, um auf den Standpunkt des Präsens zu kommen. Dann haben wir: Das ist mein Leib, der für euch jetzt in den Tod gegeben wird, geopfert wird. Das „Brechen" ist demnach terminus für „vernichten", bei einer substantia animata natürlich = „tödten": ich erinnere an einige biblische Sätze. Ez. 14, 16. heißt es: ego conteram (שֹׁבֵר) baculum panis in Jerusalem, wo der Aram. liest: תָּבַר טְעִיד מֵיכְלָא הָא אֲנָא; Job. 41, 16. ist das Zerbrochen- oder Zermalmtwerden (שְׁבָרִים, תַּבְרַיָּא) Bild der Verzagtheit; so wird שִׁבַּר gebraucht vom Zertrümmern der Idole (Dt. 12, 3.); der steinernen Tafeln (Ex. 34, 1.); קֶשֶׁת שָׁבַר Hos. 1, 5. heißt nichts anders, als: das Kriegsvolk aufreiben; ebenso wird die Auflösung Moab's Jer. 48, 38. und Assur's Jes. 14, 25. durch שָׁבַר bezeichnet. Doch kaum bedarf es der Parallelen für den trop. Gebrauch des Wortes „brechen" auch in der bibl. Sprache. Unsere eigene Stelle

1 Cor. 11. ist deutlich genug. Denn das κλωμενον kann nicht das physische Brechen des Brodes zum Zweck der Austheilung der Fragmente sein; diese Brechung war nach v. 24 unserer Stelle schon vorgenommen worden, bevor der Herr die bedeutsamen Worte „dies ist mein Leib rc." sprach. Soll κλωμενον also Sinn haben, so ist es in der übertragenen Bedeutung des Tödtens genommen. Das κλωμενον ist somit, Alles genau erwogen, ein für sich bestimmter Ausdruck und das διδομενον erweist sich jetzt durch sein correllates Verhältniß zu κλωμενον abermals nicht als ein „Darreichen", sondern als ein „Hingegebenwerden," nämlich in den Tod. Paulus sagt folglich: Dies ist der Leib, der jetzt für euch gebrochen, getödtet wird. Wie so? Realiter? Freilich ja, doch nicht physice, was nur am Kreuze geschah, sondern sacramentaliter. Darüber gleich; nur sei hier die Bemerkung gestattet, daß ich Prof. Oswald's Lehre besonders heranziehe, weil sie durch ihre Bestimmtheit viele Auctoren zugleich vertreten kann; ebenso, weil ich seinem Buche Vieles danke und mich glücklich schätzen würde, wenn meine Erläuterungen als ein nicht unwürdiges documentum gratitudinis gelten könnten.

3) Worin besteht die Opferhandlung bei der Eucharistie? Man ist einig darüber, obgleich nicht aus denselben Gründen, daß die Verwirklichung der Opferidee nach dem Falle das Moment der Destruction unerläßlich fordert. Dadurch erscheint sofort die Consecration als die eigentliche actio sacrifica; denn die Oblation enthält gar keine Destruction, die Sumtion aber bringt nur eine Auflösung der Gestalten, der irdischen Elemente zu Wege; indeß nicht eine irdische, endliche Gabe, sondern Gottes Sohn opfern wir in der heiligen Messe, und an ihm selbst muß daher die Idee der Immolation nachweisbar sein. Wie ermöglicht die Consecration diesen Nachweis? Die Theorie vom relativen Opfer gibt darauf keine Antwort; denn sie lehrt nur eine adductio des vor bald zweitausend Jahren am Kreuze geopferten Herrn unter die heiligen Species; an dem Heiland selbst geschieht

in Wirklichkeit gar nichts, was eine hier auf dem Altar vollbrachte Mactation bezeichnen könnte. Man darf auf diesem Standpunkte nicht sagen, Christus wird in der Messe *wirklich geopfert*, sondern nur, der einst geopferte Christus wird auf das Wort des Priesters auf dem Altare präsent. Das ist genau dasselbe, wie da der Gekreuzigte sich nach der Auferstehung Marien, den Jüngern u. A. darstellte; hier that er es nur unmittelbar durch eigene Macht, im Sacrament erscheint er, wenn auch durch eigene Macht, so doch durch das vermittelnde Wort des Priesters. Dennoch, sagt das Tridentinum, daß Christus in der Messe ebenso wie auf Golgatha wahrhaft geopfert, nicht bloß als der einst Geopferte real vergegenwärtigt werde, nur die *Weise der Opferung* sei verschieden; das letzte Satzglied *nöthigt* geradezu, eine auf dem Altare von Neuem vollbrachte wirkliche Opferung anzunehmen, sonst wäre die Rede von bloß verschiedener *Weise* der Opferung unrichtig. Vielmals also wird Christus geopfert, das ist die Lehre der Kirche. Ich halte aus diesen Gründen die Theorie des Vasquez nicht für die richtige, und Oswald hat sich verdient gemacht, daß er dagegen auftrat. Es scheint uns, daß dieses System das eucharistische Opfer nicht in seiner ganzen und vollen Wahrheit festhält.

Wie also ist die Consecration eine wahre Opferhandlung? Stellen wir zunächst die Basis fest, daß die Handlung das Moment der Destruction enthalten müsse. Das äußere Opfer, also das Opfer im eigentlichen Sinne, ist seinem Begriffe nach Darbringung (oblatio, מִנְחָה von dem ung. מָנַח dem arab. gebr. manacha schenken, (קָרְבָּן Nahbringung) einer materiellen oder körperlichen Gabe, deren man sich entäußern will, sei es zum Ausdrucke der Verehrung Gottes überhaupt, oder zum Bekenntniß eigener absoluter Abhängigkeit von Gott, oder der Dankbarkeit u. s. w. Diese Auffassung, welche den *Zweck* der Darbringung ganz außerhalb des *Wesens* derselben setzt, ist im vernünftigen Denken grundgelegt; denn

sie ist in den Verhältnissen des menschlichen Lebens selbst vertreten, da man nicht umhin kann, dem Geliebten eine Gabe aus dem eigenen Besitz zu bieten. Dieser unmittelbare Standpunkt des natürlichen Lebens war naturnothwendig auch der paradiesische Standpunkt für das Verhältniß des Menschen zu Gott. Die kindliche Stellung des Menschen zu dem sichtbar bei ihm wandelnden Schöpfer legte es nahe, daß der creatürliche Herr der Welt von seinem Lehngut dem höchsten Gebieter eine Gabe bot; unmittelbar nahm sie der Schöpfer aus der Hand seines Kindes entgegen, als Ausdruck der Liebe, die bei der Synthese unserer Natur auch äußerlich manifestirt sein wollte.

Die Liebe, und nur sie war es, die der Mensch durch sein Opfer aussprechen konnte; ganz des Herrn zu sein, ihm das eigene Wesen und Sein zu schenken, war seit unserem Beginn der reine Drang des noch unverdorbenen Herzens. Das ist die Grundlage für die Idee der Selbstvertretung. Sich selbst dem Herrn, dem Geliebten zu geben, daß er als sein Eigenthum, wie auch immer für seine Zwecke unmittelbar uns verwende, das war das Verlangen des reinen Menschen. Aber nicht stets konnte dermalen schon der Mensch in sichtbarlicher Nähe des Ewigen weilen, um continuirlich im unmittelbaren Dienste seinem Worte zu folgen; ganz natürlich daher der Gedanke, zum Zeichen der eigenen völligen Hingabe ein theueres Stück des Eigenthums dem obersten König und Freunde zu schenken, es ihm, ich möchte sagen, mitzugeben an seine Stelle, die der Mensch noch nicht betreten konnte.

Das ist demnach deutlich: das Opfer ist in der menschlichen Natur wie das Gebetsbedürfniß begründet, es ist seinem ersten Begriff nach Darstellung einer körperlichen, materiellen Gabe und zwar als Darstellung voller eigener liebender Selbsthingabe. Dieß allein ist und bleibt wesentlich; alles Uebrige tritt accidentell hinzu. Je nachdem man näm-

lich den Act seiner Selbsthingabe im Opfer zum Zwecke der Anbetung, der Bitte, des Dankes, der Sühne u. s. w. macht, unterscheidet man Anbetungs-Dankopfer u. s. w. Nichts scheint mir daher verkehrter, als die Anbetung, die Sühne und, was immer von sonstigen Zwecken es sei, in den Urbegriff des Opfers selbst zu versetzen. Wie zutreffend hingegen die eben entwickelte Vorstellung ist, zeigt noch nach dem Fall die biblische Benennung der Opfer Kain's und Abel's; einfach heißen sie מִנְחָה, eine Gabe, und im mosaischen Gesetze ist wiederum קָרְבָּן der allgemeine Ausdruck für Opfer überhaupt, auch מַתָּנָה donum ist üblich. Von dem Gedanken der „Sühne", der nach dem Falle dem Opferbegriff „wesentlich" sein soll, ist da nichts zu finden, obgleich doch von dem Vorzüglichern, dem Wesentlichen die Benennung gewählt zu werden pflegt. Das allein ist einzuräumen, unter den vielen Zwecken des Opfers findet sich nach dem Falle zugleich immer auch jener des Sühnens, bald primär, bald secundär, andere Zwecke begleitend. Wesentlich dem Opfer, die Seele, die belebend in der materiellen Gabe wohnt, ist die Idee der Selbstvertretung. Warum denn sonst war man von jeher gewohnt, zum Opfer gerade das Beste seines Besitzes zu wählen? Die Hingabe des Herzens, des eigenen Selbst mit seinem Leben und Streben sollte ausgeprägt werden. Die Benennung des Opfers als eines körperlichen Gebetes zeigt uns selbst aus dem allgemeinen Sprachbewußtsein, wie tief die Idee der Selbsthingabe als das constitutive Element, die eigentliche Seele des Opfers im Volke, im Menschen wurzelt.

Es war natürlich, daß der äußere Ritus, worin sich die Selbsthingabe vollzog, da Gott nicht mehr unter den Seinen sichtbar wandelte, aufhören mußte, ein bloßes Darreichen der Gabe zu sein. Dieser Modus, bestimmt, sich des Eigenthums ganz zu entledigen, mußte selbstredend ein Act religiöser Destruction werden, als wodurch allein der Opfernde sich seines Besitzstückes gegen den Herrn entäußern konnte. Der

Tod des Thieres ist daher primär oder wesentlich lediglich das symbolische Medium für die Selbstüberlieferung des Menschen an Gott, für seinen Uebergang aus der eigenen natürlichen Sphäre in den Besitz, die Lebensgemeinschaft Gottes; indem der Mensch das Thier an seiner Statt in den Tod gibt, hat er die rechte Weise gefunden, sich selbst, auch jetzt, wo Gott seinem natürlichen Auge entschwunden ist, dem Herrn durch ein symbolisches Mittel ganz zu schenken. Das ist die in der reinen Vernunft gründende Idee der Tödtung, und die Sünde hat nur das damit zu thun, daß in Folge derselben die äußere Darstellung des Opfergedankens, weil eben Gottes sichtbares Wandeln auf Erden aufhörte, die Form der Mactation naturnothwendig annehmen mußte; daher ist auch das durch Destruction vollzogene Opfer nicht seinem inneren Wesen nach sühnender Natur, sondern immer noch ist die Hingabe des eigenen Ich die Substanz im Opfer. Die Sühnung ist ein besonderer Zweck dieses Actes der Selbsthingabe; ja unter allen Zwecken desselben tritt sie jetzt in den Vordergrund und ist immer irgendwie, wenn auch nur secundär, mit jedem Opfer verbunden, weil man es eben immer mit Gott als der einmal entsetzlich beleidigten Majestät zu thun hat.

Das Moment der Destruction ist demnach unentbehrlich für alle Fälle, wo der Mensch nicht mehr in äußerer Sichtbarkeit dem Ewigen gegenübersteht; es muß sich daher auch im heiligen Meßopfer finden. Scheeben (Myst. 489 ff.) meint nun, die irdischen Elemente berücksichtigen zu sollen; er findet die eigentliche actio sacrifica in der Transsubstantion, sofern durch sie die Elemente in den Opferleib und das Opferblut Christi umgewandelt werden; die Umwandlung der Elemente, ihre Desubstanzirung vertritt also die Idee der Destruction. Aber hätten wir da noch eine Opferung Christi? Das Meßopfer wäre wohl nur mehr die Opferung einer irdischen Gabe. Die Elemente, sofern sie destruirt, ihrer Substanz beraubt werden, kommen gar nicht in Betracht, sondern Chri-

stus allein, sofern er durch die Consecration wie auch immer in voller Wahrheit an sich selbst die Zuständlichkeit, die Wirkungen des Todes erfährt.

Oswald setzt die Destruction in die durch die Consecration vollzogene mystische Sonderung des Fleisches vom Blute. Lange stimmte ich dieser Meinung bei, indeß zwingt mich der Zweifel, nach einer anderen Lösung zu suchen. Oswald legt, um den Consequenzen des Vasquez zu entgehen, mit Recht besonderes Gewicht darauf, daß die eucharistische Hinopferung Christi nach seiner Theorie nicht bloß eine bildliche sei; er betont, schon die reale Gegenwart des Opferobjectes, Christi nämlich, hebe die Handlung über das Figürliche hinaus; durch die Consecration, fährt er fort, werde das Kreuzopfer zeitlich und örtlich in unsere Nähe versetzt, wenigstens der Kraft und dem Erfolge nach, d. h. wohl: durch die Consecration werde der einst am Kreuze geopferte Heiland auf dem Altare präsent, und zwar nicht, ohne zugleich als Gnadenspender der gegenwärtigen Menschheit sich zu nahen; Oswald schließt dann, dies Alles führe über das bloße Zeichen hinaus, indem es dasselbe zu einem innerlich wirksamen Zeichen mache. Zuvörderst scheint mir nun, daß die Wirksamkeit des Zeichens für den Opfercharakter dieses Zeichens (der beiden Gestalten nämlich) ohne Belang ist; denn sechs Sacramente sind wahrhaft wirksame Zeichen, ohne doch Opfergeltung zu haben. Ferner scheint die reale Gegenwart, obgleich als Basis wichtig, doch für unsere Frage ohne Gewicht zu sein. Denn darüber haben wir mit den Altlutheranern (die impanatio u. dgl. gehört hier nicht zur Sache) keinen Krieg, die reale Gegenwart ist beiden gewiß; es handelt sich bloß darum, ob an diesem real gegenwärtigen Christus, der einst für uns physisch starb, noch heute alle Tage auf unseren Altären eine wie auch immer vollzogene, aber wirkliche, nicht bloß figürliche Mactation stattfinde. Sagt man bloß, der Gekreuzigte sei real gegenwärtig, so ist damit noch nicht erklärt, daß die Zeichen des

nun abermals, wie auch immer erlittenen Todes, unter denen er sich darstellt, mehr als Figur, mehr als ein ihm selbst ganz Aeußerliches seien. Die beiden Hauptargumente zum Beweise, daß die Gestalten von Brod und Wein Christum als wahres Opfer in praesenti, d. h. als einen auf dem Altare von Neuem Geopferten hinstellen sollen, können daher nicht zugelassen werden; Oswald gehört deßhalb in der Sache, von den Worten abgesehen, zu Denjenigen, welche eine actio sacrifica nur auf Golgotha, nicht auf dem Altare sehen. — Aber hüten wir uns vor Uebereilung! Der gelehrte Theologe fragt: Wie kann die Gegenwärtigsetzung Christi unter einer zwiefachen Gestalt eine Handlung sein, welche den anwesenden Christus afficirt? Er will also entschieden protestiren gegen die Anschauung des Vasquez. Seine Antwort lautet, unter der Brodesgestalt sei ex vi verborum durch die Consecration der Leib ohne Blut, unter der species vini zunächst das Blut ohne den Leib anwesend; die Duplicität der Wandlung stelle somit eine Sonderung des Blutes vom Leibe dar; diese Sonderung sei aber das Merkmal der Abschlachtung, und hier liege daher die actio circa rem, die eigentliche Opferhandlung. Man dürfte hiergegen zunächst den Verfasser selbst citiren, wenn er S. 554 bemerkt: Das Wesen der Opferhandlung besteht also darin, daß die Worte der Wandlung an sich eine wirkliche Sonderung des Leibes vom Blute bewerkstelligen würden, wenn nicht die Glorie der Auferstehung das unmöglich machte; in der That ist der ganze Christus lebendig unter jeder Gestalt, aber in mente nostra, in unserer Vorstellung ist unter der Brodesgestalt der blutlose Leib, unter der Weinesgestalt das vom Leibe gesonderte Blut. Was soll man dazu sagen? Bleibt da noch etwas übrig, das über das Figürliche, Ideale wahrhaft hinausginge? Das Sterben Christi auf dem Altare, mit anderen Worten die Opferhandlung nennt Oswald auf derselben Seite eine „mystische oder sacramentale, d. h. eine Darstellung des (am Kreuze stattgehabten) Todes Christi, welche die Wirkungen

desselben (des Kreuzestodes) wahrhaft (zu uns) heranbringt und setzt." Das kann doch nur sagen (wie ich zur Deutlichkeit schon durch die Klammern angedeutet habe): die Consecration bringt den Gekreuzigten real in unsere Nähe und zwar als den Spender seiner Erlösungsfrüchte. Das ist wirklich gerade so, natürlich dem Wesen nach, wie wenn der Herr sich (freilich durch einen Act eigener unmittelbarer Thätigkeit) nach der Auferstehung, folglich als den einst Gekreuzigten seinen Heiligen, einem heil. Franz v. Assisi, darstellte, um ihnen von den Früchten seines Erlösungswerkes zu geben, oder besser, es ist, wie wenn der Herr im Himmel vor den Vater tritt, um für uns zu intercediren; er stellt sich dann dem Vater als den einst für uns Gekreuzigten, den einst Geopferten dar, er wünscht die Früchte dieser Opferung geltend zu machen, aber von Neuem wahrhaft geopfert wird er durch jenen Hintritt vor den Vater nicht. Oswald vergißt hier thatsächlich ganz, daß er eine Mactation nachweisen wollte, die eben auf dem Altare an Christo selbst vollzogen wurde. Der letzt citirte und besprochene Satz beweist somit besonders schlagend, daß er unvermerkt die Consecration als eigentliche Opferhandlung fallen ließ. Auch das dürfte noch bemerkt werden, daß Oswald für das heilige Blut bei der Wandlung des Kelches ein prius der Zeit nach abweist, Alles ruht nur in unseren Gedanken, während thatsächlich das heilige Blut mit dem Leibe sofort verbunden ist, nicht vere außer ihm existirt. Der Recurs auf unsere Vorstellung ist doch wohl nur zulässig, wenn es sich um gewisse Beziehungen für eine Sache handelt, die ihr Wesen nicht berühren; bei der Opferhandlung fragt es sich aber einzig, falls sie real sein soll, ob real und nicht bloß im Gedanken das constitutive Element dieser Handlung vorhanden sei. Oswald läßt somit die Realität, die er gewinnen wollte, factisch fahren, und es ist daher geboten, sowohl die Opfergeltung der Consecration, als auch die Doppelwandlung anders zu fassen.

Ein Satz von S. 552 bei Oswald mag die Brücke zu einem anderen Versuche bilden. Es heißt dort: In demselben Augenblicke, wo die Person Christi anwesend gesetzt wird, wird zugleich vom Leibe das Blut gesondert, und zwar mystisch, nicht real. Hier vor der Hand die Frage: Geschieht dieses vi verborum nicht schon durch Eine Consecration? Zuerst wird (natürlich in mente nostra!) blutlos der Leib präsent gesetzt, dann durch die zweite Wandlung zunächst ohne den Leib das Blut; also haben wir selbst nach dieser so vielfach adoptirten Lehre bereits in Einer Consecration die ganze ratio oder besser die wahre essentia sacrificii, also in einem für Viele gültigen Satze eine von denselben Vielen geleugnete Anschauung; denn ein vom Blute entleerter Leib ist ein todter Leib, und die species panis, in der solches mystisch an Christi Leib vollzogen wird, enthält demnach bereits das ganze Opfer. Sichtlich ist somit auf die Doppelwandlung zur Gewinnung des Opferbegriffes selbst nach Oswald kein besonderes Gewicht zu legen. Indeß die Schwierigkeit ist wieder, daß man nur von einem mystischen Sterben sprechen hört, daß man noch immer nichts Wirkliches gewahrt, das an Christus selber real vollzogen würde; Alles ist Schein, Einbildung, Vorstellung; man spricht mit bloßen Worten von Christi Opferung in der Messe, anstatt consequent und resolut zu sagen, was man factisch sagt: „Christus ist in der Messe gegenwärtig, und gewisse Zeichen und Worte, auf welche hin er präsent wird, deuten an und drücken aus, daß er sich einstens für uns opferte; auf dem Altare aber opfert er sich nicht.“ So mündet meines Erachtens Oswald's System mit dem von Vasquez in demselben Hafen.

Wollen wir im Ernst den Realismus, so müssen wir fragen: Gibt es eine Seite in der Präsenzweise Christi auf dem Altare, worin er durch die Consecration wahrhaft als eben auf dem Altare geopfert erscheint? Allerdings; die Theologia Wirceburgensis 5, 358. spricht den fraglichen Punkt in dem Satze aus: Corpus in Eucharistia cum sua quantitate

existit, sine tamen impenetrabilitate actuali et extensione ad locum. Diese Wahrheit, leider von den Würzburgern in ihren Consequenzen nicht verwerthet, löset unsere Zweifel völlig. Zunächst einige Worte zur Erläuterung des Satzes. Das Corpus Dominicum ist in der Eucharistie cum sua quantitate. Dieß ist wichtig; denn vi verborum ist zwar zunächst der Leib und zunächst das Blut allein gegenwärtig, aber Eins kann ohne das Andere nicht sein, also ist de facto der Leib nicht blutlos und das Blut nicht ohne den Leib da. Daraus ergibt sich, daß man irrig denkt, das Corpus Christi sei bloß das ganz einfache Wesen des Körpers, ohne seine natürlichen Glieder und Sinne; so ist der thomistische Ausdruck per modum substantiae nicht zu nehmen; wir würden dann keine Antwort geben können auf die Frage, wie denn mit dem absolut einfachen Etwas der Leibessubstanz zugleich das Blut verbunden sein könne. Holtzglau fügt zum Beweise der einzelnen Theile des obigen Satzes bei: 1) Corpus cum sua quantitate existit. Beweis: Corpus Christi in Euch. est corpus humanum, id est, diversis organis et membris instructum; sed illa organorum membrorumque diversitas sine quantitate intelligi non potest, et sine hac nonnisi rudis et indigesta moles erit, nec nisi partium confusio et permixtio. 2) Sine tamen impenetrabilitate actuali; die Idee dieser Qualität wird durch Joh. 20, 19. 29. erklärt. Beweis: Species panis et vini priorem suam quantitatem et impenetrabilitatem retinent; hinc a nullo alio corpore penetrantur, sed agunt in alia corpora et ab his patiuntur; hinc, quum a corpore Christi penetrentur, hoc sua impenetrabilitate actuali careat, necesse est. Das sacrum corpus ist demnach, obwohl cum sua quantitate, so doch durchdringlich und ohne Ausdehnung vorhanden. Die Möglichkeit ist einzuräumen. Die Ausdehnung, die wirkliche Raumerfüllung ist mit dem gloriosen Leibe oder überhaupt dem von Gottes Macht influenzirten Körper ebenso wenig nothwendig verbunden, als die Schwere mit einem materiellen

Körper, als die Erwärmung oder Versengung mit dem Feuer; wie das Gesetz der Schwere seine Geltung verlor, da Christus auf den Wogen wandelte (Mth. 14.), wie das Feuer die drei jungen Männer (Dan. 3.) nicht verletzte, ebenso kann der menschliche Leib mit seinem inneren Wesenskern und seinen Gliedern in seiner vollen Ganzheit präsent sein, ohne doch actu impenetrabile, locum occupans zu sein. Dr. Holtzglau zieht hieraus das treffliche Correllar: Humanitas Christi in Euch. exercere nequit actus alicujus sensus externi vel interni, ad quos objectorum externorum concursus requiritur; quia ad actiones ejusmodi certa extensione in organo nervorum fibrarumque opus est, qua Corpus Christi caret, utpote impenetrabilitate actuali destitutum. Dixi: ad quos objectorum externorum concursus requiritur: nam potest anima Christi elicere actus immanentes, qui ab objectorum talium concursu haud dependent; cujusmodi sunt visio beatifica, cognitiones scientiae infusae et ab his dependentes voluntatis actus. Also Christi Leib ist zwar lebendig gegenwärtig; aber die Consecration setzt ihn der Art präsent, daß er dennoch wie todt zugegen ist: Er hat Augen und diese Augen sehen nicht, Ohren und sie hören nicht, Gefühlssinn und der empfindet nicht. O ein ergreifender Gedanke, unser Herr in unserer Hand — lebendig und doch todt, voll des Lebens und mitten im Tode! In voller Wirklichkeit sehen wir im Geiste die Zustände des Todes, in voller Realität ist an Christo selbst vorhanden, was ein entseelter Leib darbietet. Und das ist geworden auf dem Altare durch die Kraft der Consecration. Hier allein kann der wahre Opfercharakter liegen; hier hat der Herr nicht nach bloßem Schein, in unserer Vorstellung, sondern wirklich, nicht etwa an den irdischen Gestalten, sondern an sich selbst, die Macht des Todes erfahren. Warum sträubt man sich, dies anzunehmen? Warum geht man gar in der Frage über die Opferhandlung für gewöhnlich an dieser Wahrheit vorüber, ohne sie einmal zu erwähnen? Es scheint, man fürchte durch das

Bekenntniß der Consequenz als ein Sonderling zu gelten. Selbst Lugo, ob er gleich die Lösung annimmt, zieht nicht die Folgerung. Die Consequenz ist eben einfach die, daß nur Eine Consecration de necessitate sacrificii sein kann, daß Eine Wandlung genüge, um den Herrn unblutig dem ewigen Vater geopfert zu haben. Was liegt darin Ungereimtes? Hindert etwa ein Urtheilsspruch der Kirche? Meines Wissens gibt es einen solchen nicht. Oswald behauptet zwar S. 552, die Kirche habe stets und immer entschieden, das Opfer könne „gültig" nur in einem getrennten „Doppelact" verrichtet werden; leider führt er nicht an, wo die Entscheidung zu finden sei; aus der durch Christi Vorgang begründeten Praxis der Doppelwandlung folgt nur die „Unerlaubtheit", bloß Eine Wandlung vorzunehmen. Nur Lacroix, Bonacina und einige Andere lehren in voller Consequenz, daß Eine Wandlung genau genommen ausreiche, um valide das heilige Opfer ganz vollbracht zu haben.

Die thomistischen Lehrer bemerken wohl dagegen: Der ganze Christus müsse im sichtbaren Bilde des Todes dargestellt sein, was nur durch die getrennten Gestalten erreicht werde. Antwort: Abgesehen davon, daß schon Eine Gestalt, weil sie als für die Sinne bloß Brod oder Wein nichts Lebendiges darbietet, das Bild des Todes repräsentiren könnte, so ist jedenfalls auf das Moment der Sichtbarkeit wenig Gewicht zu legen; die Hauptsache, das Opferobject, Christus der Herr, ist doch gewiß unserem Auge unsichtbar; wie kann man verlangen, daß die an diesem unsichtbaren Opferlamme erforderliche nota sive forma mortis nothwendig sichtbar sei? Das ist geradezu unmöglich, wenn man die heilige Messe nicht zum Opfer einer irdischen, endlichen Gabe machen will; nicht die irdischen Elemente bilden das Object der Opferhandlung, folglich ist ohne Zweck, ja ganz verkehrt, an ihnen die Wirkung dieser Opferhandlung, das Merkmal des Todes, nachzuweisen. Christus und seine nota mortis ist zwar nicht sichtbar, aber in beiden Beziehungen haben wir

ein wahrhaft „Körperliches", und dieß allein ist wesentlich für den Opferbegriff, der die Immolation eines „körperlichen (wenn auch zugleich beseelten) Objectes" verlangt. Die Accidenzien der irdischen Elemente als solche (von ihrer „Zweiheit" sogleich!) kommen lediglich als äußeres Zeichen des Sacramentes in Betracht, das für seine innere res eine sinnfällige Hülle will; diese Hülle muß auch für das Opfer sein, weil nach Vollzug der Opferhandlung sofort das Sacrament gesetzt ist, Sacrament und Opfer nicht zu trennen sind, obgleich sie unterschieden sind; denn die Opferung ist die Hingabe des Herrn wie auch immer in den Tod, das Sacrament ist der effectus dieser Hingabe, die Präsenz schlechthin des eben geopferten Herrn. Daß dann weiterhin der ganze Christus unter jeder Gestalt zugegen sei, bedarf hier nicht des Beweises; daß er wie ein Todter unter jeder Gestalt ist, wurde oben nachgewiesen. Nachträglich sei dazu noch bemerkt, daß Einige den modus mortis darin finden, und die consecratio als actio destructiva darin bezeichnet sehen, daß die Wandlung Christum per modum cibi gegenwärtig setze, ihn wie die leblose Speise zum Genusse tauglich mache; aber dieß ist nur eine Folge seiner Präsenz per modum substantiae in dem vorhin entwickelten Sinne, also secundär und nicht eigentlich constituirendes Wesen der Opferhandlung. Aber der Gedanke ist an und für sich wichtig; denn er steht in Beziehung zu der Frage, weßhalb der Herr factisch die sacra coena, die erste heilige Messe, unter zwei Gestalten feiern wollte.

Billuart erklärt die Sache gut, wenn er in der Summa 17, 300 f. schreibt: Jure divino „illicitum" est, consecrare unam speciem sine altera. Beweis: Sacramentum Eucharistiae est institutum per modum convivii spiritualis; atqui ad convivium requiritur necessario cibus et potus; ergo. Aber, fragt man, was ist denn der Grund, weßhalb wie in der heutigen Laiencommunion die eine heilige species ohne die andere genossen werden darf? Antwort: Die essen-

tia sacramenti besteht nicht in dem usus sumentium, sondern in der Consecration, die jedesmal den ganzen Christus gegenwärtig setzt; eben weil die heilige Eucharistie secundär ein heiliges Mahl, primär ein Opfer ist, darum kann auf triftige Gründe hin für jene, die nicht zugleich das Opfer vollbringen, die ratio convivii der vollständigen äußeren Darstellung entbehren.

Dieß legt eine andere Frage nahe, die auf die Opferhandlung zurückführt.

Wenn das Wesen des heiligen Opfers, sagt man, in Einer species bereits vorhanden ist, kann es dann nicht Gründe auch für den Celebrans geben, die ratio convivii nur partiell darzustellen und im Nothfall, ex metu mortis vel ex alia gravissima causa, bloß Eine species zu consecriren? Es handelt sich um das jus divinum positivum, das Christi Vorgang eingeführt hat; darum muß die causa sicher eine gravissima sein. Aber ohne hier zu bestimmen, wann eine solche vorhanden sei, glaube ich denjenigen Moralisten beistimmen zu müssen, die affirmativ antworten, wie Vasq. q. 47; denn das Opfer ist wahrhaft in Einer Wandlung ganz vollbracht. Zwei Fälle gibt es jedenfalls, die übereinstimmend mit der genannten Affirmation gelöset werden, aber in wahrhaft befriedigender Weise nur so gelöset werden können nach unserer Anschauung über das Wesen des heiligen Opfers. Den einen Fall führt Lacroix de sacrif. Missae q. 77, §. 13. mit den Worten an: Si sacerdos postquam ab altari discessit, adverteret defectum v. g. se unam speciem (sc. vinis) non consecrasse valide, redire non debet nec aliquid supplere, quia *prior* actio jam censetur completa; Pasq. q. 298. n. 9.; Aversa 95. Man kann nicht sagen, der Grund dieser Moralisten sei, daß die Handlung der Messe, der ganze Ritus vollendet war; dann hätte das „prior“ keinen rechten Sinn; es müßte einfach heißen actio oder sacra actio; das „prior“ läßt nur an die eine Consecration denken, der die zweite als posterior entgegensteht. Den anderen Fall gibt die fünfte

Generalrubrik des Missale in der Anordnung, man solle nur neuen Wein, nicht aber zugleich eine neue Hostie consecriren, wenn man coram populo celebrire und bei der Sumtion Wasser statt Wein fand. Warum? Weil eine Gestalt zum Wesen des Opfers genügt; sonst dürfte die Rücksicht auf das Volk, das ja im Nothfalle über ein leicht unschuldiges Versehen ohne Mühe zu belehren wäre, auf keinen Fall bestimmen, die erste Wandlung zu unterlassen.

Sagt man, die consecrirte nova species vini bilde mit der sumirten des Brodes ein moraliter unum nach Auffassung der Kirche, so ist das wohl nur Uebereilung; denn die Kirche nimmt auf das sumirte Sacrament weiter keine Rücksicht, adorirt es nicht u. s. w.; auch wäre der Fall denkbar, daß die sumirte Species, weil sie etwa schon ziemlich alt oder weil gleich darauf Wasser genossen oder durch die Verwirrung des Celebranten eine längere Zögerung eingetreten war, schon corrumpirt wurde, die res sacramenti folglich nicht mehr existirte. Man sage also bestimmt und deutlich, zweimal freilich wird der Herr in der heiligen Messe geopfert, aber nur, weil die Opferfeier zugleich ein heiliges Liebesmahl sein soll; darum auch die Anwendung der „verschiedenen" Elemente, des Brodes und Weines. Verkehrt wäre es nur, zu sagen, man feiere zur selben Zeit zwei „Messen"; denn dieser Ausdruck bezieht sich auf die ganze Handlung mit allen ihren Ceremonien[1]).

Münster.

Dr. Rohling.

1) Es bedarf nicht der Bemerkung, daß wir die Auseinandersetzungen des geehrten Verfassers nur als einen wissenschaftlichen Versuch geben, der Beachtung verdient, ohne über die davon abweichenden und sehr allgemeinen adoptirten Auffassungen ein Urtheil zu fällen.

D. Red.

XVIII.

Die Ehe und Ehegesetze auf naturrechtlichem Standpunkte.

Ein Versuch.

I.

Einer der berühmtesten Kirchenhistoriker der Gegenwart charakterisirt in der Einleitung zu seinen Vorträgen über Kirchengeschichte die neueste Periode derselben als den Kampf des modernen Heidenthums und überkluger Staatstheorien gegen das Christenthum. Sehen wir von einzelnen Erscheinungen, die in allen Jahrhunderten wiederkehren, ab, so dürfte keine Charakteristik umfassender und zutreffender sein, als die gegebene. Das Heidenthum war überwunden und hatte die Ueberlegenheit und den Sieg des Christenthums durch den Mund Dessen zur Aussprache gebracht, der sich zu seiner Restauration berufen glaubte; die Worte des auf dem Schlachtfelde fallenden Julian sind der Todesschrei des nun abgestorbenen Heidenthums. Welche Kräfte seit der Reformation einzelnen und zusammen gewirkt haben, um das seit jenen Tagen zusammengestürzte Gebäude wieder aufzubauen, um an die Stelle des von da an siegreichen Christenthums eine, jeder positiven Offenbarung baare Humanitätsreligion zu setzen, deren Dogmatik die vor allem Transcendalen flüchtige epikuräische Lebephilosophie ist, welche nur den Glauben an sich selbst und die Welt kennt, der die Moral identisch ist mit legaler Gerechtigkeit: die Frage nach diesen Kräften lasse ich hier unbeantwortet, die feindliche Macht ist da und deßhalb auch ihr Kampf gegen die christliche Religion und vorzüglich

gegen die katholische Kirche. Für sie allein gibt es auch noch einen zweiten Kampf, der nicht minder schwer und gefährlich ist, ich meine den Kampf gegen Staatstheorien, welche ihr nicht die Rechte und Freiheiten gönnen, die sie nach dem Willen ihres Stifters fordern kann und zur Ausführung der ihr gewordenen Aufgabe verlangen muß. Unter allen politischen Formen hat die Kirche existirt und kann sie leben, denn ihr Beruf ist universell; aber Uebergriffe, Bevormundung, Nationalisirung im üblen Sinne des Wortes mußte sie stets zurückweisen und hat sie zurückgewiesen selbst Denen gegenüber, welche nach Vertrag und Gesetz zu ihrem Schutze berufen waren.

Der Kampf, von dem wir reden, hat sich geschichtlich in zwei Formen vollzogen. Man hat es versucht, die Kirche auf einmal zu einer staatlichen Anstalt, ihre Diener zu Staatsbeamten zu machen; ließ man dabei noch ein Oberhaupt außerhalb des Staates und einen allerdings beschränkten Verkehr mit demselben bestehen, so war dieses vielleicht strategisch klug, aber inconsequent. Die Art des Angriffes war zwar neu; aber die Kirche, welche Waffen gegen alle Feinde hat, rüstete sich zur Gegenwehr und schlug ihn, wenn auch nach beklagenswerthem eigenen Verluste, zurück. Eine neue Taktik mußte erdacht werden; sie wurde gefunden, der Kampf entbrannte und brennt noch, wir sind Zeugen und Theilnehmer desselben. Die alte Maxime nämlich: „Divide et impera" erfuhr eine neue Verwendung: wollte es nicht gelingen, die Kirche als solche unter ein politisches Ressort zu bringen, so versuchte und versucht man, einzelne Institutionen ihrer Auctorität zu entziehen und dem staatlichen Gesetze unterzuordnen, die Unterrichtsfrage und der Streit über die Civilehe war damit geschaffen. Schule und Ehe sind ja ein Gebiet, auf welchem Staat und Kirche mit ihrer legislativen Thätigkeit zusammentreffen können, ohne daß die des ersteren unberechtigt zu sein braucht. Darum wurde hier der Streit begonnen, allerdings auf der einen Seite mit verhüllten Waf-

fen. Wir sind weit entfernt, uns der Einsicht zu verschließen, daß nicht Alle, welche an jenem Kampfe Theil genommen und auf Seiten der Gegner der Kirche stritten, sich in bewußter und beabsichtigter Opposition gegen diese in jeglicher Beziehung befanden: ja es soll nicht geleugnet werden, daß der Doppelangriff gegen Kirche und Schule mitunter aus einer staatlichen Theorie hervorgegangen, die an und für sich keine feindliche Richtung gegen die Kirche enthielt, und so konnte der Fall eintreten, daß selbst sonst gesinnungstreue Söhne derselben durch ihr politisches Credo sich gefangen genommen sahen und wie zur Zeit die Nationalliberalen einer gewissen Kammer „stimmten, aber mit schwerem Herzen." Doch wollen wir nicht untersuchen, ob und inwiefern auch in dieser anscheinend unschuldigen Entstehungsart eines Kampfes zwischen Staat und Kirche Seitens der Anstifter eine Verhüllung der wahren und letzten Absichten gefunden werden kann; wie auch immer man darüber denken mag, sobald ein Ultimatum vergebens ausgesprochen, ist der Kampf da.

Es ist nicht unsere Absicht, über die Streitigkeiten in Betreff der Unterrichts- und Ehefrage, inmitten deren die Katholiken mehrerer deutschen Länder stehen, im Allgemeinen, noch auch über die Eines Landes historisch zu berichten; ebensowenig getrauen wir uns zu, die beiden sehr schwierigen Fragen einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, um die Grenzen der Befugnisse für die geistliche und weltliche Auctorität genau festzusetzen; nur einen Beitrag zur Lösung der Frage über die Civilehe möchten wir geben, und zwar weder vom dogmatischen noch politischen, sondern vom Standpunkte des Naturrechtes aus.

Der österreichische Cultusminister, Ritter v. Hasner, erklärte in der Sitzung des Herrenhauses vom 19. März d. J.[1]), die Staatsregierung verkenne keineswegs, daß eine Uebereinstimmung in Sachen der Ehe zwischen Kirche und Staat

1) Vaterland, Ausg. v. 20. März.

wünschenwerth sei; insofern aber ein solcher Consens nicht erzielt werden könne und die Regierung sich für keine Seite der sich für diesen Fall ergebenden Alternative enscheiden dürfe, biete die Civilehe das einzige Expediens; allerdings erkenne sie in derselben nichts Ideales, aber damit treffe diese Institution nicht den Vorwurf der Immoralität oder sogar des Concubinates, denn jede staatliche Gesetzgebung regle die Eingehung, den Bestand und die Auflösung der Ehe durch Gesetze, die auf sittlichen Grundlagen ruhen.

Wir dürften den letzten Gedanken zur Klarerstellung des Sinnes wohl so formiren, daß jede staatliche Gesetzgebung die Regelung der Eheverhältnisse durch Gesetze vornehme, die nach ihrer Ueberzeugung auf sittlichen Grundlagen ruhen. Hier sind nun zwei Fälle denkbar: entweder ist jene Ueberzeugung auf religiöse Motive begründet, und dann wird die Basis für die Legislative eine andere sein in einem heidnischen, jüdischen oder christlichen Staatswesen oder sie ist eine, um es kurz zu sagen, staatlich-philosophische, welche man sich dadurch gebildet hat, daß man von den specifischen Unterschieden zwischen den Anschauungen der einzelnen Religionsparteien über die Ehe absah und nur das Allen Gemeinsame zusammenfaßte. Gerade in sog. christlich-paritätischen Staaten fühlte man sich zumeist dazu geneigt, der Ehe ein allgemein-sittliches Fundament zu geben und zwar deßhalb, weil man auf diese Weise allen Confessionen gerecht werden könne.

Und in der That, wäre man auf den naturrechtlichen Begriff und die naturrechtlichen Eigenschaften der Ehe zurückgegangen, hätte man die aus denselben mit logischer Nothwendigkeit fließenden Folgerungen zur Basis genommen, so würde die Civilehe[2]) bei weitem nicht ein so beklagenswerthes Uebel sein, ja sie würde sich wohl als geradezu unmöglich

2) Wenn von Civilehe die Rede ist, so wird das Wort stets in dem Sinne gebraucht, in welchem es gewöhnlich verstanden wird; ob das Wort in irgend einer Bedeutung zulässig sei, wird sich später ergeben.

erwiesen haben. Aber darin besteht der Fehlgriff, daß man eine Auffassung der Ehe aus ihren historischen Erscheinungsformen heraus construirte; weil nun das Natürliche sich nirgendwo in seiner Reinheit und Einfachheit gezeigt hat, so waren auch die Verhältnisse, aus denen man eine Grundlage für die Ehegesetzgebung ableitete, mannigfach und hier um so mehr inficirt, als die gefährlichste Leidenschaft ihren zerstörenden und zersetzenden Einfluß unbehindert ausgeübt hatte. Vor diesem Fehlgriffe konnte die Vergleichung der christlichen Anschauung über die Ehe um so weniger schützen, als nach ihr die ganze natürliche Vollkommenheit dieser zwar gewahrt, aber durch die sacramentale Gnade verklärt und in die übernatürliche Sphäre so hineingezogen ist, daß keine Grenze mehr gezogen werden kann, bei der die Natur aufhörte und die Uebernatur anfinge.

Aus diesem Grunde läßt sich, um nach den allgemeinen einleitenden Bemerkungen der Lösung der uns vorgesteckten Aufgabe näher zu treten, der naturrechtliche Begriff der Ehe nicht dadurch gewinnen, daß man von der kirchlichen Lehre den Ausgang nimmt. Es könnte nämlich Jemand so argumentiren: Da nach der Lehre der katholischen Kirche die Ehe mit ihrer ganzen natürlichen Integrität und allen naturrechtlichen Gesetzen beibehalten ist und nur durch die sacramentale Gnade neue Weihe und Würde erhalten hat, so nehme man ihr diese Erhebung und Verklärung in Gedanken weg, sehe ab von den Gesetzen, die in Folge des sacramentalen Charakters nothwendig oder außerhalb desselben von der Kirche factisch und nachweislich sind gegeben worden, so bleibt die Ehe in ihrer reinen Natürlichkeit zurück. Allein dem ist nicht so: die Verbindung von Mann und Weib, durch geistig-sinnliche Liebe geschlossen und durch das natürliche Band der beiderseitigen höheren und niederen Interessen erhalten, wurde durch ihre Erhebung zum Sacramente durch und durch verklärt, nicht so, daß die Brautleute ihrer Persönlichkeit nach eine neue Weihe empfingen, sondern so, daß das die Na-

turen vereinende Band selbst übernatürlich wurde, sowohl seiner Wesenheit als seiner Wirkung nach. Darum ward die Ehe vom göttlichen Gnadenstrome befruchtet, damit die Einheit des Mannes und Weibes zum Sinnbild der erhabenen und mystischen Ehe des Heilandes mit Seiner Kirche werde[3]) — darin besteht die übernatürliche Wesenheit des Ehebandes — und damit die durch dieses Band Geeinten befähigt würden, die aus dessen Wesenheit entspringenden Pflichten in der darin gegebenen übernatürlichen Tendenz auszuführen, somit selbstverständlich auch die natürlichen Obliegenheiten in jene höheren aufgehen zu lassen, sie darin zu erfassen und zu erfüllen. Die Religion hebt also die Ehe aus ihrer Natur heraus und verpflanzt sie in die Uebernatur, oder besser, sie durchdringt heiligend und verklärend die Natur selbst und zieht sie mit ihrer natürlichen Wesenheit in die übernatürliche Sphäre ganz hinein[4]). Demnach ist das Sacrament nicht eine der natürlichen Vollendung hinzugefügt accidentelle Qualität, sondern jede giltige Ehe unter Christen ist wesentlich Sacrament[5]), so daß ein und derselbe Act die Erklärung des ehelichen Consenses, die eheliche Verbindung und das Sacrament herbeiführt. Das Tridentinum sagt sess. XXIV, c. 1. ganz allgemein, daß die Ehe ein Sacrament sei, d. h. doch diejenige Ehe, welche die Kirche als giltig ansieht, deren Eingehung kein trennendes Hinderniß entgegen-

---

3) Eph. V, 32. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. Conc. Trid. XXIV, 1. Cat. Rom. II, 8. — Erasmus zu Ephes. c. V: „itaque quod est in Christo et in ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen conjunctionis inseparabilis sacramentum.“ — Synod. Dioec. provinc. Strigon. (ann. 1560 cel. c. VIII. §. 1.). Cyrill. ep. ad Nestor. u. in Genes. lib. XI. Paris. Ausg. v. 1573. S. 62.

4) Hettinger, Apologie II, 2. S. 143 ff. Döllinger, Christenthum u. Kirche S. 383 ff., besonders Nr. 102.

5) Heuser, de potest. stat. imp. matr. dirim. soli eccles. propria c. 3.

steht[6]), so daß in dieser Ehe als Sacrament und als „Quasi contractus naturalis“ niemals ein zeitlicher Unterschied statuirt werden kann[7]). Gehen Christen eine giltige Ehe ein, so ist diese nicht mehr Contract, sondern ein durch einen Quasi-Contract zu Stande gekommenes Sacrament[8]), mit einem Worte: „Die christliche Ehe ist ihrer Natur nach Sacrament[9]).“

Auf analytischem Wege, um mich so auszudrücken, läßt sich nach dem Gesagten das naturrechtliche Wesen der Ehe nicht ermitteln; es wird demnach nur dem synthetischen übrig bleiben, und da bietet sich als der passendste Ausgangspunkt der Zweck der Ehe und dessen Verwirklichung im Verhältniß zur ganzen Naturordnung.

Hätte Gott seinen Weltgedanken in der Art ausgeführt, daß er alle Faktoren desselben zugleich in's Dasein setzte und ihnen die Aufgabe vorzeichnete, die sie während ihres provisorischen Zustandes und Lebens zu erfüllen gehabt, so wären nur drei Elementarformen einer Partikulärgesellschaft denkbar gewesen: „Häusliche Liebe, Gesellschaft aus Interesse und Freundschaft[10]).“ Nun aber sollte sich der Plan des Schöpfers dem creatürlich-bedingten Charakter gemäß erst in der Zeit entwickeln, die Gesammt-Aufgabe der Schöpfung allmählig erfüllen. Hieraus folgt, daß jedem Individuum nur ein kleiner Theil derselben zufallen konnte, sowie daß Gott (wenn er dieses nicht für die ganze Dauer der Existenz der Welt

6) Cf. die Allocution Pius IX. vom 27. September 1852 in Verbindung mit der Bulle Eugen's IV. pro Arm. und die verworfene 66. These des Syllabus: „Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile.

7) Schulte, Eherecht §. 2.

8) München in der Zeitschrift für Philosophie und kath. Theol. Bonn 1846.

9) Magazin für Wissenschaft und Leben. Münster 1846. Bd. II. S. 688 ff.

10) Taparelli, Naturrecht in der Abhandlung über die Ehe.

in der Gestaltung, in welcher sie bestimmt und beauftragt war, dem Creationszwecke zu dienen, in Leben und Wirkungsfähigkeit erhielt) nothwendig einen Modus schaffen mußte, nach welchem Geschöpfe der ursprünglichen Ordnung und Art fort und fort in's Leben gesetzt werden könnten, so ausgestattet, daß sie mit den ersten derselben Art eine individuelle Schöpfungsreihe darzustellen im Stande wären. Jener Modus ist die Verbindung zweier Individuen verschiedenen Geschlechtes, bei allen organischen Naturwesen, auch beim Menschen. Für diesen offenbart sich die göttliche Absichtlichkeit[11]), welche ihn durch die in seinen Organismus und in seine Sinne gelegten Triebe, ohne die Freiheit zu schädigen, bestimmen will, in neuen Individuen sein absterbendes Leben fortzupflanzen, sowohl in der Natur durch die Zweiheit der Geschlechter, die Uebereinstimmung und Relativität der Neigungen, das Trachten nach dem sinnlichen Objecte, als auch in der Vernunft, indem er sich zur Verwirklichung eines erkannten Schöpfungszweckes berufen fühlt, der nicht ausschließlich von ihm, sondern von der Gattung, welcher er angehört, in ihrer Gesammtheit erreicht werden soll. Eine Institution zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist also von Gott gewollt, durch dessen natürliche Organisation möglich gemacht und nahe gelegt, und diese Institution ist die Ehe, aber auch nur die Ehe; denn sie ist nicht eine singuläre Veranstaltung, nur ebensoviel berechtigt wie andere, für die Procreation an und für sich hinreichende und in materieller Hinsicht mit ihr ähnlichen oder gleichen Acte[12]), sondern das einzige von Gott gewollte Mittel zur Erreichung des angedeuteten Zweckes, wie sich leicht erweisen läßt.

Jeder sieht sofort ein, daß es zur Erhaltung des Menschlechtes nur dann bloß der Setzung neuer Individuen bedürfen

---

11) Schneemann: „Die neuesten Irrthümer über die Ehe" in den Stimmen aus Maria-Laach. Nr. V.

12) Thom. c. gentes III, 122.

würde, wenn diese vom Momente der Zeugung an ein selbstmächtiges und selbstständiges Leben zu führen im Stande wären. Nun ist aber der Mensch geradezu die unvollkommenste Zeugung: er bedarf einer langen materiellen Hilfe von Seiten Anderer zu seiner körperlichen Entwickelung und dann beginnt eine weit wichtigere Subvention, die, welche zur Ausbildung des Geistes nothwendig ist. Lautet demnach der Gotteswille auf Erhaltung des Menschen in seiner Art, so ist dieß gleichbedeutend mit dem anderen: Gott will eine Institution, welche darnach angethan ist, lebensfähigen Individuen das Dasein zu geben, ihr körperliches und geistiges Leben zu erhalten und zu fördern, bis sie befähigt sind, mit voller Körperkraft, bewußter Kenntniß und freier Selbstentschließung auf ihren Daseinszweck einzugehen, der ihr ganzes Wesen nach der leiblichen und geistigen Seite umfaßt und auch auf bloß natürlichem Standpunkte, d. h. ohne Offenbarung erfaßt werden kann: denn das Contingente — und als solches erkennt sich der Mensch nothwendig — ist nicht durch sich selbst, daher auch nicht seiner selbst wegen da; seine Bestimmung kann nur die reale Darstellung seiner Beziehung zum Absoluten sein, und diese Relativität hinwiederum kann nicht in einer Vermehrung oder Ergänzung des Absoluten, sondern nur darin bestehen, das Absolute im Contingenten zu reflectiren, also die in jenem gründende Ehre und Herrlichkeit nach Außen darzustellen. Weil die Aufgabe jeder Creatur auf Erden demnach in der Setzung seine Beziehung zum Unendlichen besteht, in fine also absolut ist, ist sie auch nothwendig, unbedingt und allumfassend; mithin fällt auch der Mensch in seinem ganzen Sein unter die Macht jener Bestimmung.

So finden wir für die von Gott gewollte Institution zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes das Merkmal der Dauer[13])

---

13) Encyclopédie française s. v. Mariage P. 106: La fin de la Société . . . n'étant pas simplement de procréer, mais de continuer

— denn jeden Gedanken an eine momentane Verbindung zweier zur Generation befähigter Personen, die nur zu diesem Zwecke stattfände, müssen wir nach dem Gesagten abweisen — aber zugleich ist dieselbe schon als eine specifisch-ethische, als eine heilige erkannt, da sie einem heiligen Zwecke diente.

Der primäre Zweck der Institution, um deren nähere Untersuchung es sich handelt, lautet auf Erzeugung von Kindern und deren Erziehung bis zu dem Zeitpunkte, wo sie in selbstständigem Leben ihrem Ziele nachstreben können, ist also in seinem tiefsten Wesen ein heiliger Zweck. Ihm strebt der zwar an sich gute, weil von Gott in den Menschen hineingelegte sinnliche Trieb um so mehr entgegen, als dieser unter allen Naturtrieben einerseits derjenige ist, der die ihm gesetzten Schranken am leichtesten und liebsten durchbricht und seine Befriedigung in einer Weise sucht, die ihm nicht verstattet ist, und als er andererseits durch Aufrufung für jene Institution gereizt wird; bietet diese ihm daher mit der einen Hand eine erlaubte Befriedigung, so muß sie nothwendig mit der anderen denselben bändigen und zügeln[14]). So wird der sinnliche Zweck zum secundären oder sinkt vielmehr zum bloßen Mittel herab, welches von seinem Zwecke wie Regelung, so Veredelung erfährt.

Ist unsere Bestimmung des primären Zweckes richtig — — womit die hier und dort aufgestellte Behauptung, daß die erste Absicht der Eheeinrichtung die sei, die Sinnlichkeit in Ordnung und Gesetz zu bringen, daß die auf Kinderer-

---

l'espèce, cette société doit durer du moins même après la procréation aussi longtemps, qu'il est nécessaire pour la nourriture et la conservation des procréés, c'est à dire jusqu'à ce qu'ils soient capables de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins. Wenn dieß der einzige Grund ist, warum die société conjugale bei den Menschen länger dauere, als bei den Thieren, so wird sich darüber Niemand wundern.

14) Conc. Strigon. l. c. mit Berufung auf 1 Corinth. 7, 1.

zeugung lautende erst eine secundäre, weil aus der Erfahrung abstrahirte sein könne, von selbst zusammenfällt — so ergeben sich zwei sehr wichtige Folgen:

1) Jedes physische Hinderniß, welches der potenziellen Erreichung desselben im Wege steht, macht, wenn es ein absolutes ist, die Eingehung der Ehe absolut, wenn ein relatives, mit der oder den Personen, in Bezug auf welche es obwaltet, unmöglich;

2) Da aus dem finis primarius sofort wichtige Pflichten hervorgehen, so kann die Ehe nur von Denen abgeschlossen werden, welche gewillt sind, jenen Zweck in reiner Absicht auszuführen und diese Pflichten mitzuübernehmen; eine mit Ausschluß derselben (Zweck und Pflichten) eingegangene Ehe wäre also ungiltig, weil naturwidrig, die entstandene Verbindung ein unsittliches Verhältniß.

Zuletzt anticipirte ich schon die Bezeichnung „Ehe" für die jetzt näher als eine dauernde, heilige, in der Naturordnung von Gott gewollte Institution, die nur in ihrer heiligen Zweckbeziehung und mit allen daraus fließenden Folgerungen übernommen werden kann: denn als solche wird sie bedingt von einem Gesetze, bedingt selbst wieder Gesetze und gründet Band und Bund zwischen den bei ihrer Constituirung betheiligten Faktoren; Gesetz, Band und Bund ist aber die Grundbedeutung des Wortes ê, êa, êwa[15]) (Ehe).

Weil von Gott gewollt und in der Natur begründet, ist die Ehe auch nothwendig. Diese Nothwendigkeit ist aber keine individuelle, sondern eine universelle, und hinwieder nicht eine auf diese oder jene Qualität der Ehe, sondern auf diese, wie sie ihrem ganzen Wesen nach ist, gerichtete, also keine specielle, sondern eine generelle, da die ausgeführten Qualitäten nicht accidentell, sondern, weil aus ihrem durch den Haupt-

15) Grimm, Rechtsalterthümer S. 417.

zweck bedingten Wesen emanirend, essentiell sind. Daß diese so bestimmt qualificirte Ehe nicht den Charakter der Nothwendigkeit für das Individuum besitzt, folgt schon daraus, daß sie Vorbedingungen und Folgen hat, von denen erstere bei vielen Individuen nicht zutreffen, letztere von Vielen nicht übernommen werden wollen. Selbst also vorausgesetzt, die Ehe sei ein alle Menschen zu ihrer Eingehung verpflichtendes Institut, so würden Diejenigen, welche ihren Hauptzweck nicht erreichen können, von dieser Pflicht frei sein; aber ihre Freiheit ist nicht bloß eine Dispensation, sondern ruht auf der Unrichtigkeit der gemachten Unterstellung; denn kein particulares oder sociales Recht kann auf naturrechtlichem Standpunkte den Einzelnen zur Uebernahme von Lebenspflichten verbinden, deren Erfüllung für ihn weder nothwendig, noch nützlich, noch unter Umständen moralisch möglich ist. Eine allgemeine Eheverpflichtung könnte nur von Gott ausgehen, der aber schon durch die von ihm gesetzten Thatsachen sein dießfallsiges Nichtwollen bekundet hat. Demgemäß liegt die Eingehung der Ehe in dem Willen und der Wahl des Einzelnen; wir brauchen nicht hinzuzufügen: „dem freien Willen und der freien Wahl,“ denn ein unfreier Wille und eine gezwungene Wahl ist ein Widerspruch in sich selbst.

Dürfen wir das Resultat einer späteren Erörterung hier vorwegnehmen, daß nämlich die Ehe auch naturrechtlich nur möglich ist zwischen Einem Manne und Einem Weibe, so versteht sich ganz von selbst, daß der freie Wille sich auf den zu wählenden Ehegatten beziehen muß; denn der Entschluß der Ehe ist nur in dem Falle ein freier, wenn ihm das contradictorische Gegentheil gegenübergestanden hat, nicht aber dann, wenn die altera pars des Wahlobjectes durch eine gezwungene Modificirung ihre Abweisung selbst forderte; Derjenige, welcher nur die Möglichkeit vor sich sähe, entweder gar nicht oder nur eine bestimmte Person zu heirathen, ist entweder ein gezwungener Cölibatär oder ein gezwungener Ehegatte, die Freiheit des Willens in seiner Richtung auf

die Ehe ist tangirt, ja aufgehoben. Deßhalb muß als naturrechtliche, subjectiv erste Voraussetzung und Basis zum Zustandekommen der Ehe der freie Wille der sich Vereinigenden bezüglich der Ehe überhaupt und des Gatten insbesondere, sodann aber auch, da die nothwendige Identität des beiderseitigen Willens nur dann constatirbar ist, wenn derselbe einen in die Sinne fallenden, wahrnehmbaren Ausdruck gefunden hat, dessen äußere Documentirung im Worte oder untrüglichen Zeichen gefordert werden, abgesehen davon, daß es sich um ein Verhältniß handelt, dem rechtliche Folgen erfließen können, deren Beweis die äußere Constatirbarkeit ihres Grundes erheischt.

So können wir das bis jetzt Entwickelte zu einer vorläufigen Definition der Ehe auf naturrechtlichem Standpunkte zusammenfassen, wobei wir die einzelnen Termini noch unbestimmt lassen, da ihre Fixirung einer genaueren, später folgenden Untersuchung bedarf: „Die Ehe ist eine dauernde, heilige, durch gegenseitige freie Willenserklärung zu Stande gekommene Verbindung zweier befähigten Personen verschiedenen Geschlechtes zur Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes durch geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes.“

Mit dieser Begriffsbestimmung stimmen wohl die heute geltenden Gesetzgebungen überein; allein sobald es sich um die schärfere Bezeichnung der wesentlichen Qualitäten handelt, sehen wir uns genöthigt, uns in Widerspruch mit der vielfach von einer materialistischen Philosophie getragenen Legislation zu setzen. Man anerkennt nämlich gemeiniglich den sittlichen Charakter der Ehe, sowie daß sie regelmäßig eine das ganze Leben umfassende und nur zwischen zwei Personen mögliche Verbindung sei; allein das durch sie begründete Verhältniß ist doch vorwiegend ein politisches und zwar näher ein Vertragsverhältniß, als solches also auflös-

bar und der staatlichen Ordnung unterstehend[16]). Dem gegenüber wollen wir die Sätze zu vertheidigen suchen: Auf natürlichem Standpunkte ist die Ehe:

1) keine bürgerliche oder staatliche, sondern eine religiöse Institution, untersteht als solche nicht der staatlichen, sondern der religiösen Auctorität;
2) kein Contract und als solcher auch nicht auflösbar.

---

16) Bielitz, Commentar zum Preuß. Allg. Land-Recht (Theil II. §. 1 u. 2. Tit. 2) im V. Bde. S. 4 ff.

(Fortsetzung folgt.)

XIX.

Die Latinität der Vulgata.

---

1. Die Barbarismen der Vulgata.

Die Klage über die ungrammatische Ausdrucksweise der lateinischen Kirchenversion ist nicht neu. Lactantius (adv. gent. l. 1.), Arnobius (de fals. sap. l. 3.) u. A. berichten, daß bereits die Heiden sich mit bitterem Spotte über das heilige Buch der Christen ausgesprochen hätten wegen der zahlreichen Barbarismer, Solöcismen und Archaismen. Gegenüber der Diction der heidnischen Autoren wenigstens aus dem goldenen Zeitalter konnte immerhin das Wort Gottes in rauhem Gewande ungenießbar erscheinen. Weit weniger gerechtfertigt aber sind nach jeder Beziehung hin die Angriffe der Reformatoren, namentlich von Luther, Martin Chemnitz, Georg Major u. A. auf die Vulgata. Erwähnt sei hier nur, was Joh. Calvin in seinem antidotum concilii Tridentini gegen die Tridentinischen Väter wegen des Authentisirungsdecretes der Vulgata äußert: In translationibus praeter unam vulgatam damnandis ut crassior est inscitia, ita magis barbarum edictum . . . Qui linguas tenent hanc interpretationem deprehendunt infinitis erroribus scatere idque apertissimis plane faciunt demonstrationibus . . . Adeo nulla est integra pagina, ut vix tres sint continuati versus non insigni aliquo errore foedati. Um ein solches Urtheil zu begründen, hat man auch eine Uebersicht der „offenbarsten und gröbsten Fehler" gegeben und acht Klassen von nicht geringem Umfange theils sachlichen, theils sprachlichen Inhaltes aufgestellt. Die kirchlichen Schriftsteller jener Zeit, wie Joh. Driedo (de ecclesiast. dogmat. et script.

l. 2. c. 1.), Melchior Canus (de loc. theol.), Sixtus von Siena (biblioth. V. l. 8.) u. A. haben bereits mit großer Erudition den Häretikern gegenüber ausgeführt, daß die vorgebrachten Punkte sämmtlich ohne wesentliche Bedeutung seien. Höre man auch, was Welte (Tüb. Qu.-Sch. 1845. Bd. 2.) hierüber bemerkt: „Daß die Gegner den gewaltigen Tadel gegen die Vulgata nur mit so unbedeutenden Einzelheiten zu motiviren wissen, dient gerade zu ihrer besten Empfehlung und zum Beweise, daß sie, sofern es auf ihre Beschaffenheit ankomme, das ihr zu Theil gewordene Ansehen wohl verdienen müsse."

Doch gehen wir auf den sprachlichen Charakter der Vulgata etwas näher ein. „Gegen das Wort Barbarismus (mit Anwendung auf die Vulgata)," sagt der Cardinal Wiseman (2 Briefe über 1 Joh. 5. 7.), „müssen wir protestiren, und dazu haben wir die Zustimmung des berühmten Lexicographen Gesner, welcher zu sagen pflegte, er halte die Vulgata für ein classisches Werk, weil sie fähig gewesen sei, die lateinische Sprache in ihrer ganzen Ausdehnung zu überleben." Und Hagen in seinen „sprachlichen Erörterungen zur Vulgata" bemerkt ebenfalls hierüber: „Die es verstehen, ohne Vorurtheil die Sprache und Darstellung eines Schriftstellers zu würdigen, so daß sie nicht die zu einer bestimmten Zeit bestehenden Regeln und Grundsätze als allein maßgebend für die Beurtheilung auch der späteren Schriftsteller betrachten, sondern der Fortentwickelung der Sprache und den mannigfachen Einflüssen, welchen sie unterworfen ist, Rechnung tragen, werden in der Beurtheilung der Sprache und Darstellung der Vulgata über die Befangenheit erhaben sein, mit welcher man bis dahin vielfach über sie abgeurtheilt hat. Auch ist zu bedenken, daß sie eine Uebersetzung ist und also Schwierigkeiten zu überwinden hatte, die dem selbstständigen Schriftsteller fremd sind." Den richtigen Maßstab zur Beurtheilung der sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Vulgata werden folgende Erwägungen uns an die Hand geben.

Die lateinische Sprache war damals, als unsere Version entstand, im Zustande des Verfalles. Es hatten sich theils neue, von den Schriftstellern des goldnen Zeitalters nicht gebrauchte Wörter und Redensarten gebildet, theils hatten alte Wörter neue Bedeutungen erhalten. Die lateinische Sprache auf eben jener Stufe ihrer Entwickelung findet sich nicht nur in den übrigen Schriften des heil. Hieronymus, sondern überhaupt bei den christlichen und heidnischen Autoren jener Zeit. Von Hieronymus aber war in Ansehung seiner Gelehrsamkeit zum mindesten so viel zu erwarten, daß er seine Sprache nicht schlechter schrieb, denn die Zeitgenossen. Der elegante und correcte Styl seiner meisten Briefe beweist das.

Ein weiterer Umstand ist der, daß diese Version die Bibel der lateinisch redenden Christen werden sollte. Es war daher geboten, von der Sprache des gemeinen Volkes nicht allzusehr abzuweichen. Zur Zeit des heil. Hieronymus aber waren viele fremdartigen Wörter, Redewendungen oder andere Eigenthümlichkeiten der Volkssprache in Folge des gesunkenen Geschmackes in die Schriftsprache übergegangen. Hieraus erklärt sich denn auch die Aehnlichkeit der Sprache der Vulgata mit derjenigen der Schriftsteller jener Zeit, besonders des Plautus, auf welche bereits mehrfach, namentlich von Wiseman, hingewiesen worden ist. Am meisten klagt man, und zwar nicht mit Unrecht, über die Latinität gewisser Theile des alten Testamentes. Die Psalmen insbesondere sind oftmals dunkel und unverständlich. Es ist aber wohl zu beachten, daß jene fraglichen Abschnitte nicht die selbstständige Arbeit des heil. Hieronymus sind, sondern Reste der ältesten lateinischen Uebersetzung aus dem alexandrinischen Texte, von Hieronymus emendirt. Gewichtige Gründe, vor Allem eine zarte Rücksicht gegen die Gläubigen, forderten die möglichst unveränderte Beibehaltung der beim Gottesdienste gebräuchlichen Version. Am schönsten hingegen ist unstreitig der Pentateuch, sowie überhaupt der von Hieronymus selbstständig übersetzte Theil.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß die Vulgata zum Gebrauche der christlichen Kirche bestimmt war; diese aber mußte ihre besondere Sprache haben[1]), weil von so Manchem zu reden war, wofür der Heide keine Vorstellung, somit auch keine Worte hatte. Als Trägerin und Lehrerin der übernatürlichen Offenbarungen Gottes war die Kirche von selbst veranlaßt, sich eine eigenthümliche Sprache zu schaffen für den mündlichen wie schriftlichen Ausdruck. Die Vulgata lediglich nach dem Maßstabe der Grammatik bemessen heißt also ignoriren, daß die heilige Schrift ein übernatürliches Buch ist. Wir erinnern hierbei an einen trefflichen Vergleich von A. Stolz in seinen „Witterungen der Seele" (S. 65.), wo es heißt: „Biblische Philologie und Kritik macht ungefähr dieselbe Wirkung auf den Menschen wie Anatomie: er verliert durch das Beschauen der kleinen Theile den Glauben an den Geist, der aus dem Ganzen so klar hervorleuchtet. Der Kritiker glaubt leicht nicht mehr an das Göttliche, das in den Buchstaben der Bibel sich den Leib gestaltete, und der Anatom glaubt nicht mehr an einen unsterblichen Geist in dem Leibe. Jener sieht nur Menschliches im einzelnen Wort. Dieser nur Materie in der Faser und den Knochen."

Nach dem Gesagten erhellt nun leicht, daß es eine gänzliche Verkennung der wesentlichen Umstände, unter denen unsere Schriftausgabe entstanden ist, wenn man gegen deren schlechte Latinität eifert. Freilich soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in der Vulgata zahlreiche ungrammatische Formen vorkommen, wie: partibor, metibor, odio (odientes, odivi, odiam) memorare, nubentur, superexaltatus und die große Anzahl mit super gebildeter, sonst ungebräuchlicher Wörter, poenitemini, ab intus, promeretur in passivem, emigrabit in transitivem Sinne; außerdem Constructionen, wie: majora horum faciet, in convertendo Dominus, dominatus pauperum, faciam vos fieri piscatores, cum complerentur dies

1) Bezzgsw. bilden.

Pentecostes, ad faciendum misericordiam cum patribus nostris et memorari testamenti sui sancti u. s. w., u. s. w. Indessen ist doch manche Klage über die fremdartige Sprache der Vulgata gänzlich ungerecht und verräth vielmehr Mangel an tieferer Sprachkenntniß von Seiten der Kläger selbst. Noch jüngst hat Allgayer (Tüb. Qu.-Schr. 1868. H. 1. S. 65.) in einem trefflichen Aufsatze gezeigt, welche reiche Ausbeute an correcten und prägnanten Ausdrücken die Lexicographen durch Berücksichtigung der Vulgata gewinnen könnten. Die neuen Begriffe, welche durch das Christenthum in die Welt kamen, brachten eben nothwendig eine bedeutende Erweiterung und Bereicherung des Sprachschatzes hervor, sei es, indem alte Wörter neue Bedeutungen erhielten, sei es, indem ganz neue Wörter gebildet wurden. Die Ausdrücke salvare, salvator, salvatio im Sinne von Erlösung sind so specifisch christlich, daß der heil. Augustin sagt: Salvare et salvator non fuerunt haec Latina, antequam veniret salvator; quando ad Latinos venit et haec Latina fecit. Wirklich gesteht auch einmal Cicero in Betreff des griechischen Wortes σωτήρ: Latino uno verbo exprimi non potest. Wie mortifico ist auch vivifico ein Wort, das zwar bei keinem alten Profan-Schriftsteller, aber in der heiligen Schrift sogar häufig vorkommt. Diese Idee sich abtödten, Leben geben ist so wesentlich christlich, daß kein altes Wort gefunden werden konnte, sie auszudrücken. Glorificare, sanctificare sind ähnliche Wörter, welche von den heidnischen Classikern nicht gekannt, in den heiligen Schriften dagegen häufig gebraucht werden. Der Ausdruck intentator malorum (Jac. 1, 13.) ist äußerst hart und wird selbst bei den Autoren niedrigeren Ranges kaum ein Analogon haben, indessen ist jene Form an sich der lateinischen Stylistik ganz entsprechend gebildet und jedenfalls von sehr prägnanter Beziehung. Eph. 3, 19. sagt die Vulgata sehr tiefsinnig: ut impleamini in omnem plenitudinem Dei; es heißt also hier nicht nach der Grammatik: plenitudine Dei impleri, als ergösse sich die Fülle

Gottes in die menschliche Seele, sondern in plenitudinem Dei, denn die christliche Seele dringt durch die wachsende Liebe immer tiefer in die Gnadenfülle Gottes hinein und wird also von Gott erfüllt oder in das Meer der göttlichen Vollkommenheiten gleichsam versenkt. Wie passend und sinnvoll das in der Vulgata öfter vorkommende, bei den alten Classikern aber ungebräuchliche Wort angariare sei, hat uns Langen erklärt [2]).

Die Untersuchungen über die sprachliche Seite der Vulgata bieten noch ein weites Feld zur Bearbeitung dar und werden dazu führen, vielorts ein richtigeres Urtheil über die linguistische Eigenthümlichkeit unserer Version zu verbreiten.

Obwohl nun aber oder gerade weil die heiligen und gelehrten Männer der Kirche das Fremdartige und Ungewöhnliche in der Sprache der Schriftausgabe wohl zu würdigen verstanden, wollten sie es unverändert beibehalten wissen. Während Hieronymus bei Emendation des neuen Testamentes die eingeschlichenen sinnentstellenden Abweichungen vom griechischen Texte entfernte, ließ er sonstige Fehler stehen, wie er selbst bezeugt: Ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis reliqua manere pateremur ut fuerant (praef. in 4 evang.).

Was also ein heil. Hieronymus unangetastet ließ, das

2) Letzte Lebenstage Jesu (S. 296.): „ἀγγαρεύειν, von der Vulgata latinisirt mit angariare wiedergegeben, bezeichnet einen von den Persern entlehnten Gebrauch. Die griechischen Geschichtschreiber nennen ἄγγαροι die königlichen Botschafer der Perser, welche von Station zu Station die Befehle ihrer Herren überbringen. Damit dieses Geschäft so rasch wie möglich ginge, stand ihnen zur Beförderung der Schnelligkeit Alles zu Gebote, wenn sie es für sich in Anspruch zu nehmen für gut fanden. Derartige, im Interesse der Staatsgeschäfte allen Unterthanen auferlegte Dienstleistungen wurden auch oft von den Römern gefordert und zwar in rücksichtslosem, empörendem Uebermuthe. Ein Opfer solchen Willkür-Verfahrens ist auch Simon von Cyrene geworden.“

sollte, so denken wir, auch vor den Augen der modernen Kritiker Gnade finden: Ambrosius wollte lieber praesepem lesen mit dem Uebersetzer als praesepe, und als Beda Venerab. in der Apostelgeschichte Einiges aus dem Griechischen anders übersetzt hatte, als der Wortlaut der Vulgata war, änderte er es sofort [3]). „Die Schönheit des Gebetes — äußert der Graf von Maistre einmal, und seine Worte treffen bei unserem Gegenstande zu — hat mit der des Ausdruckes nichts gemein, denn das Gebet gleicht der geheimnißvollen Tochter des großen Königs: Omnis gloria filiae regis ab intus (Ps. 44, 14.). Es ist dies etwas Unnennbares, was man aber vollkommen wohl fühlt und das Talent allein nicht nachzuahmen vermag."

2. Die Kraft und Schönheit des göttlichen Wortes in der Vulgata.

Was ist nun aber von dieser außergewöhnlichen Sprache der kirchlichen Edition zu halten? Muß nicht unsere Hochschätzung vor der heiligen Schrift dadurch in etwa herabgedrückt werden? Mit nichten. Der ehrwürdige Thomas a Kempis sagt uns, daß es auf den Ausdruck in den heiligen Büchern nicht ankomme: Veritas est in scripturis sanctis quaerenda, non eloquentia. Und der früher genannte Hagen bemerkt ebenfalls: „Ehren wir hier das Walten der göttlichen Weisheit. Er, der die infirma mundi wählt, ut confundat fortia, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus, zog es vor, die Apostel, wie früher die Septuaginta, eine Sprache reden zu lassen, die dem gebildeten Griechen abstoßend vorkam und ohne Erleuchtung durch den christlichen

---

3) Ein Seitenstück hierzu ist, was Nicephorus (l. 8. c. 42.) von Spiridion berichtet. Als nämlich in einer Versammlung von Bischöfen Ein Bischof ein einziges Wort der heiligen Schrift veränderte und statt: ἆρον τὸν κράββατόν σου — σκίμποδα gesagt hatte, habe Spiridion ihn unwillig gefragt, ob er es besser verstehe, wie jener der κράββατον gesagt.

Unterricht zum größeren Theile unverständlich war. Diese verdollmetschte die Vulgata meist wortgetreu für das Abendland, und dennoch war ihre Wirkung auf die Gemüther der Menschen mächtiger, als die calamistri aut tinnitus aller anderen Schriftsteller. Höre man auch, wie der heil. Paulus über Wortkünste bei der Predigt des Evangeliums denkt: Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi. Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: eis autem, qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est (1 Cor. 1, 17. Vgl. ibid. 2, 13.).

Sollte denn auch der gläubige Christ so sehr an den Worten hängen, als an der Frucht? War es dem Geiste Gottes nicht mehr darum zu thun, die Gemüther auf geeignete Weise zu erschüttern, als ein classisches Sprachwerk herzustellen? Gerade jene ungeschminkte Einfachheit und Natürlichkeit in der Ausdrucksweise, sowie der Mangel aller Geziertheit mußten sogar die Geister mächtig anregen und ergreifen. Das Außerordentliche des Lateins konnte eines wohlthätigen Einflusses auf den unbefangenen Gläubigen nicht verfehlen. Und die majestätische Salbung der Sprache mit ihren Kraftausdrücken, hat sie nicht eine feierliche, den lehrenden und handelnden Heiland oder die Apostel lebendig darstellende Energie! Wir vermeinen beim Lesen der Evangelien die eindringlichen, nachdrucksvollen Worte des Erlösers selbst zu hören, von dem der Evangelist schreibt: admirabantur turbae super doctrina ejus, erat enim docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum et Pharisaei (Matth. 7, 28. 29.). An dieser Stelle können wir nicht umhin, das Zeugniß eines der gebildetsten Männer und der größten Denker unseres Jahrhunderts, der zugleich einer der treuesten Söhne der Kirche war, anzuführen. Der Graf Joseph von Maistre nämlich (Abendstunden v. St. Petersburg. Bd. 2. S. 55.) spricht sich einmal über die Kraft und Schönheit des göttlichen Wortes in der Vulgata, wenn auch

zunächst nur mit Bezug auf das Buch der Psalmen, aus: „Lesen Sie, so räth der Graf seinen geistreichen Freunden, die Psalmen und lesen Sie sie wieder und, wenn Sie mir glauben wollen, nicht in einer unserer neueren Uebersetzungen, die von der Quelle zu entfernt sind, sondern in der lateinischen Uebersetzung, die unsere Kirche angenommen hat. Ich weiß, daß der Hebräismus, der in der Vulgata immer mehr oder weniger durchschimmert, beim ersten Anblicke auffällt; denn die Psalmen, wie wir sie heutzutage lesen, wurden, wenngleich nicht nach dem Texte, doch nach einer Uebersetzung übersetzt, die sich selbst sehr genau an das Hebräische gehalten hatte, so daß die Schwierigkeit dieselbe ist. Allein diese Schwierigkeit verliert sich nach den ersten Anstrengungen . . . Wenn Sie sich daran gewöhnt haben, den bei den Morgenländern, deren springender Geist nichts von den Uebergängen der Europäer weiß, fast unsichtbaren Zusammenhang der Gedanken zu erfassen: so werden Sie sehen, wie es das wesentliche Verdienst dieser Uebersetzung ist, daß sie sich dem Hebräischen gerade nahe genug und ferne genug zu halten gewußt hat. Sie werden sehen, wie Eine Sylbe, Ein Wort und ich weiß nicht welche leichte Nachhilfe, die man der Phrase gegeben, vor Ihren Augen Schönheiten vom ersten Range werden hervortreten machen."

Trotz der rauhen Sprache wohnt also der Diction der Vulgata eine hohe Energie und überzeugende Macht inne; insbesondere begegnet uns in ihr eine erhabene Schönheit der Rede. Jede Redegattung findet sich dort in höchster Vollendung, und es ist keine Uebertreibung, wenn der gelehrte Picus von Mirandola an Hermolaus Barbarus schreibt: Non movent, non persuadent sacrae litterae, sed cogunt, agitant, vim inferunt. Legis rudia et agrestia verba, sed viva, sed animata, flammea, aculeata, ad imum spiritum penetrantia, hominem totum potestate mirabili transformantia.

Welch ein Unterschied nun zwischen unserer Vulgata und

den häretischen Versionen bestehe, möge ein Beispiel aus Js. c. 1. v. 2. sq. zeigen. Wir stellen der Vulgata den Wortlaut der vielfach gepriesenen Version des Leo Judas oder der Tiguriner gegenüber:

Vulgata:

Audite coeli et auribus percipe terra quoniam Dominus locutus est. Filios enutrivi et exaltavi: ipsi autem spreverunt me. Cognovit bos possessorem suum; et asinus praesepe domini sui. Jsrael autem me non cognovit, et populus meus non intellexit. Vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate, semini nequam, filiis sceleratis! dereliquerunt Dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum . . .

Tiguriner-Ausgabe:

Audite coeli, ausculta tellus, quoniam Dominus loquitur. Filios educavi et evexi, ipsi autem perfide desciverunt a me. Agnoscit bos dominum suum, et asinus praesepe heri sui, at Israel non agnoscit, populus meus sese non intelligit. Heu gentem scelestam, populum iniquitate onustum, semen malitiosum, filios perditissimos! deseruerunt ipsum Dominum, ipsum sanctum Israelis irritaverunt et a tergo defecerunt.

Eine vorurtheilsfreie Vergleichung dieser beiden Texte, welchen leicht andere angereiht werden könnten, wird das Urtheil bestätigen, daß die Tiguriner-Ausgabe sich im Nachtheil befindet; denn wie nüchtern und matt klingt Letztere gegen das Gewichtige und Bedeutungsvolle in den Worten der Vulgata.

Hier möge die Bemerkung des Friedrich von Schlegel (Geschichte der alten und neuen Literatur S. 172.) noch eine Stelle finden, worin er von dem Einflusse der Vulgata, deren Styl man unverständlich und barbarisch zu nennen beliebt, auf das Mittelalter und selbst die Neuzeit redet: „Der literarische Einfluß des neuen Testamentes für das Mittelalter und selbst für die neuere Zeit, sagt er, ist nicht nur in der Moral und Philosophie, sondern auch in der Kunst und Poesie durch Inhalt und Form unberechenbar groß gewesen. Durch dieß göttliche Licht von oben, welches das Evangelium

in seiner Einfalt und Klarheit in die Welt gebracht hat, wird der künstlerische Verstand und philosophische Scharfsinn der Griechen, der praktische Weltverstand der Römer und der prophetische Tiefsinn der Hebräer erst zu einem vollständigen Ganzen wahrhafter Erleuchtung und Einsicht für das Leben, wie für die Wissenschaft vollendet und beschlossen."

XX.

Die irischen Mönche in Mainz.

Der hochwürdigste Herr Bischof von St. Gallen, Carl Johann Greith, hat in seinem jüngsten Werke: „Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien" (430—630)[1]), einen sehr anziehenden Theil der ältesten Kirchengeschichte Deutschlands behandelt, nämlich jene von heiliger Begeisterung für Gottes Ehre und das Seelenheil der Menschen hervorgerufene Wanderung zahlreicher irischer (im Mittelalter allgemein „Schotten Scotti genannten) Mönche aus der theuren Heimath in die Länder des Festlandes zum Zwecke der Bekehrung der Heiden und der Anpflanzung oder Befestigung des Christenthums. Vergleichbar, aber in anderer, entgegengesetzter Weise, der durch die Noth erzeugten Auswanderung der Bewohner der irischen Halbinsel in unseren Tagen, um das leibliche Brod in der Ferne zu suchen, zogen jene Iren des Alterthums aus, um das Brod des Lebens unseren Voreltern zu bringen. Allerdings hatte das Christenthum schon in früherer Zeit unter dem Schutze der römischen Adler durch gläubige Soldaten und in Folge der Handelszüge durch gutgesinnte Kaufleute seinen Eingang in die deutschen Stämme gefunden, aber das Ungestüm und die Rohheit der Völkerwanderung hatte die junge Pflanzung so zertreten, daß sie sich aus sich selbst nicht erheben konnte. Darnach waren es die Iren, welche das Amt

1) Erschienen 1867 bei Herder in Freiburg; der Band wird von dem Verfasser bezeichnet als „Einleitung in die Geschichte des Stifts St. Gallen."

der Apostel bei den Germanen versahen, später die angelsächsischen Mönche.

Wir wollen in dem Werk Greith's eine nähere Veranlassung finden, der Verbindung des Mittelrheins, beziehungsweise der Stadt Mainz, mit der irischen Kirche nachzugehen und einige Resultate vorzuführen[2]).

Wie die Anfänge aller Geschichte in Dunkel gehüllt sind, so auch im vorliegenden Falle. Beziehungen zwischen dem Mittelrheine und Irland bestanden unzweifelhaft, wenn sie sich auch nicht an eine bestimmte Person knüpfen und auch nicht an eine bestimmte Zeit fügen lassen. Ob zu jener Zeit, als, so zu sagen: rechts und links von Mainz, irische Mönche sich thätig zeigten, auch für Mainz selbst ein Einfluß irischer Wirksamkeit begann, läßt sich nur fragen, aber nicht beantworten. Jedenfalls kann nicht davon die Rede sein, daß in einer Bischofsstadt wie Mainz eine Thätigkeit sich äußern konnte, wie auf dem Lande in einsamer wilder Gegend. Disibod, dessen Tod in das letzte Viertel des siebenten Jahrhunderts fällt, ließ sich an der Nahe bei Kreuznach nieder, wo im Disibodenberg — Mons. s. Disibodi — seine Existenz durch den bloßen (schon im 10. Jahrhundert vorkommenden) Namen für immer als historisch gesichert angesehen werden muß trotz entgegengesetzter Behauptung[3]). Oben in der Worm-

2) Die Würzburger Universitätsbibliothek besitzt mehrere Papiercodices, auf die hier aufmerksam gemacht werden soll. Q. 49. Scotorum monasteriorum ord. s. Bened. extra Scotiam indiculus. — Q. 54. Scotorum monasteriorum in Germania indiculus. — Q. 23. Necrologium Scotorum Herbipolensium. Vgl. Arch. zu Pertz's Monumenten VII, 110.

3) In der Vita s. Disibodi von der heil. Hildegard mag sich allerdings um den geschichtlichen Kern die Legende angesetzt und mit dem Historischen darin Vision und Reflexion der Verfasserin vermischt haben. So wenig wir Herodot verwerfen, ebenso wenig die Legenden, die Legende von Disibod inbegriffen Wenn Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2. Aufl S. 31 die Existenz Disibod's überhaupt

ser Gegend an der rheinhessischen und rheinbayrischen Grenze sehen wir um die Mitte des achten Jahrhunderts Philipp von Celle. Die Missionsthätigkeit der Iren war, wie Montalambert in den „Mönchen des Abendlandes" II, 437 sich ausdrückt, nur vorübergehend und erstreckt sich nicht über die Dauer des siebenten Jahrhunderts. Am Mittelrheine mögen die Iren schwerlich als Missionäre aufzutreten nöthig gehabt haben.

Eine für die Mainzer Geschichte interessante, wenn auch vereinzelte Thatsache, die bisher noch nicht in dieselbe hineingezogen worden, berichtet die Lebensbeschreibung des im Jahre 615 gestorbenen Iren Columban⁴). Dieser Heilige war mit seiner Pilgerschaar, worunter Gallus, von Metz aufgebrochen, um sich nach Bregenz zu begeben, weil ihm der letztere Ort als überaus schön und für eine klösterliche Niederlassung als sehr geeignet hervorgehoben worden war. Auf der Reise kamen sie nach Mainz — Moguntiacum. Die Schiffleute, welche dem heil. Columban von König Theudebert als Begleiter mit-

---

beseitigen will in den ungefähren Worten: „Es steht fest, daß man von S. Disibod im zwölften Jahrhundert noch gar nichts wußte, und daß die Nonne Hildegard nach angeblichen Visionen seine Geschichte schrieb," so hat er sich, wie öfters, arg verrannt. Wir halten uns dann lieber an dem von Wattenbach als unkritischen Geist betrachteten Remling, der diese Vita allegirt; denn dieser hat dann wenigstens nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

Im Jahre 975 meldet die Geschichte vom Mons b. Disibodi bereits eine Wiederherstellung und eine Wiederbesetzung mit Canonikern, die schon vor Hatto, gest. 970, nach Anderen vor Rupert, gest. 975, den Vorgängern Willigisens, das Kloster inne hatten. Die betreffende Urkunde Willigisens bei Gudenus, Cod. dipl. I, 229 berichtet die erste Gründung nicht, weil sie sich in die dunkle Vergangenheit verlor. Vgl. übrigens Oliv. Legipontius, Monast. Mogunt. s. v. Disibodenberg.

4) Das Ereigniß ist in den 3 Vitae s. Columbani, auch in der metrischen, erzählt. Siehe Surius 21. Nov., Mabillon, AA. SS. ord. s. Bened. saec. II. p. 23. 31. der Edit. Venet. 1733.

gegeben waren, sagten ihm, daß sie Freunde in der Stadt hätten, von welchen sie das Nöthige für die Weiterreise erhalten könnten. Die Mittel waren ihnen ausgegangen. Der Mann Gottes heißt sie gehen; sie aber finden Nichts. Zurückgekehrt in ihr Fahrzeug, erzählen sie, wie es ihnen ergangen. „Laßt mich," entgegnet Columban hierauf, „zu meinem Freunde gehen." Alle wundern sich, daß er, der nie vorher in Mainz gewesen, einen Freund daselbst habe. Columban begibt sich zur Kirche, wirft sich auf die Kniee und betet. Bald kommt der Bischof der Stadt, Leonisius, zur Kirche, findet Columban und fragt ihn, wer er sei. Der Gefragte gibt sich als Fremdling — peregrinus aus. „Wenn du, spricht der Bischof, am Nöthigen Mangel leidest, so eile in meine Wohnung und nimm mit dir, so viel du bedarfst." Columban ist voll Dank gegen Gott und den Bischof. Dieser ist nun sehr darauf bedacht, das Geeignete dem Fremdlinge einzuhändigen. Columban läßt Alle aus dem Schiffe herbeirufen, auf daß sie mitnähmen, was immer sie wollten. Der Bischof selbst, erzählt der Lebensbeschreiber weiter, pflegte nachher wiederholt zu betheuern, noch nie vorher sei er um Vertheilung des Nothwendigen an Hilfsbedürftige sehr besorgt gewesen; auch sei er ohne jegliche Veranlassung, allein auf göttliche Weisung hin zur Kirche gegangen. Das Zusammentreffen Columban's mit Leonisius fällt in das Jahr 610. Mag auch Columban hier nur vorübergehend, ohne nachhaltige Folgen zu veranlassen, mit Mainz in Verbindung getreten sein, so verdient sein Erscheinen dennoch Beachtung: die freundliche, ihm gewordene Aufnahme mußte seinen Genossen und den späteren Irenmönchen, die Columban's Leben kannten, ein Wink sein, daß in der Stadt selbst bei bleibender Niederlassung ein gewisses Entgegenkommen nicht fehlen dürfte.

Den wichtigsten Anhaltspunkt gibt das Vorhandensein einer Schottenkirche — Ecclesia Scotorum in der Stadt Mainz. Die werthvolle Notiz hat uns eine Fulder Urkunde

aus dem Jahre circa 817 aufbewahrt[5]). Daselbst heißt es: „Ich Albsuwind gebe dem h. Bonifacius in Fulda einen Weinberg und eine Hofstätte in der Stadt Mainz. Sie liegt zwischen der Stadtmauer und der öffentlichen Straße, zwischen der Kirche der Schotten und dem Kloster, welches „altes" genannt wird jacet ... inter ecclesiam *Scottorum* et monasterium quod dicitur antiquum (Altenmünster). In der Nähe stand also jenes älteste Mainzer Jungfrauenkloster, welches der thüringischen Fürstin Bilhildis Entstehung und Oberleitung verdankte. Es ist sehr wahrscheinlich, fast gewiß, daß diese Schottenkirche, die später unter dem Namen St. Paulskirche (zugleich Pfarrkirche) vorkommende Kirche ist, welche sammt dem Altenmünsterkloster und Kirche bei Anlegung der Festungswerke 1657 abgerissen wurde. Die Beschreibung der Lage des von Albsuwind geschenkten Gutes paßt ganz genau auf die älteren Stadtaufnahmen, in welchen St. Paul als zwischen Stadtmauer und Altenmünster gelegen

---

5) Diese Fulder Schenkungsurkunde hat der fleißige, aber oft unzuverlässige Schannat in seinem Corpus traditionum Fuldensium no. 560 und nach ihm Bodmann, Rheing. Alterthh. II, 591 fälschlich in das Jahr c. 920 gesetzt. Die allerdings kein Datum tragende Schenkung muß jedoch um etwa hundert Jahre früher datirt werden, wie Dronke in der besseren Ausgabe des Codex diplomaticus Fuldensis no. 337 gethan hat, denn sechs von den zehn unterschriebenen Zeugen kommen in der unter dem 27. Jan. 813 datirten Fulder Urkunde vor (Nr. 283 bei Dronke). In dieser letzteren Urkunde schenkt eine Albsuwinde Alles, was sie von ihrem Vater in Dienheim geerbt hatte, an Fulda. Wir stehen nicht an, diese Schenkerin für identisch mit der erst erwähnten zu halten. Dronke setzte also mit Recht diese erste, die Schottenkirche erwähnende undatirte Urkunde Nr. 337 zwischen die datirten Nr. 326 vom Jahre 817 und Nr. 377 vom Jahre 818.

Durch das rectificirte Datum genannter Urkunde gewinnen wir das fernere Resultat, daß das Bilhildiskloster im neunten Jahrhundert noch bestand und daß das Kloster Bilhildens also nicht eine vorübergehende Erscheinung war, wie man vielfach annehmen zu müssen glaubte.

angegeben wird. Das Schottenkloster wird nur ein einziges Mal genannt, eben weil wohl die Schottenkirche bald einen anderen Namen und eine andere Bestimmung erhielt.

Erwähnung verdient, daß das Altenmünsterkloster nahebei ein Haus besaß, welches anstieß an eine Brigidenkapelle — Capella sanctae Brigidae. Sie kommt später in einer Urkunde des Datums 19. März 1259 vor. In der St. Paulspfarrkirche stand ein Brigidenaltar mit Beneficium; die Stiftungszeit des Altars, welcher urkundlich im Jahre 1371 vorkommt, kennen wir nicht[6]).

Der Name Brigida ist von Belang. Denn wo in alter Zeit der Name, die Verehrung und Reliquien der im Jahre 523 verstorbenen, bei den Iren so hochverehrten heiligen Jungfrau Brigida erscheinen, können wir sicher auf irische Mönche als Urheber der Verbreitung ihrer Verehrung schließen. Der Dom in Mainz verwahrt einen Codex liturgischen Inhalts; er stammt aus dem Benedictinerkloster St. Alban[7]) und gehört dem zehnten Jahrhundert an. In demselben ist vorgebunden ein noch nicht edirter Festkalender, welcher außer den römischen Heiligen verschiedene fränkische Heiligen aufführt, sowie zwei irische: Kal. Febr. Sancte Brigide uirginis; 8 Id. Jul. Sancti Disibodi[8]). In St. Alban, dem ältesten

---

6) Altare s. Brygide situm in eccl. paroch. s. Pauli magunt. 1371. 27. Aug. bei Bodmann a. a. O. II, 593. Note. Vgl. die rheinhess. Regesten von Scriba unter den Worten: Brigidenkapelle und Altenmünster (nicht Alles genau darin).

7) Sehr verführerisch ist in Potthast's Wegweiser S. 499. 823. 841 die Notiz, daß der Albaniter Mönch Probus, gestorben 859, Verfasser der Biographien der Iren Patritius und Munessa sei. Wir könnten daraus neue Momente für unser Thema gewinnen. Der Verfasser dieser Leben ist aber ein ganz anderer Probus. Cf. AA. SS. Boll. Vita s. Patritii 17. März. Der gelehrte Albaniter Mönch wird erwähnt in Ruodolfi Fuldensis Ann. ad a. 859; Trithemii Chron. Hirs. ad a. 860; epistolae Lupi Ferrar. no. 20 et 34 der Ed. Baluze. Paris 1664 cum notis.

8) Irische Handschriften in Mainz sind nicht bekannt. Im nahen Kloster Lorsch an der Bergstraße verwahrte die Bibliothek den irischen

Benedictinerkloster der Stadt, scheinen nähere Beziehungen zu den Iren bestanden zu haben.

Zum vorliegenden Gegenstande gibt ferner die Geschichte des Schottenklosters Honau — Onogia bei Straßburg interessante und wichtige Beiträge. Das genannte Kloster, zu Ehren des Erzengels Michael im achten Jahrhundert gegründet, blühte besonders unter Abt Beatus. Dieser baute zu Mainz eine Kirche und schenkte sie an Honau, an die dort verehrten Heiligen und an die Armen und Pilgrime aus dem Volke der Schotten — Ecclesiam, quam ego construxi in Maguntina civitate, dono ad illum locum praedictum (i. e. Hohenaugia) et ad illos Sanctos in quorum honore constructum est, et ad pauperes et peregrinos gentis Scotorum. Schöpflin Als. dipl. II, p. 61. no. 75; Grandidier Hist. de l'église de Strasbourg II, no. 85. Die Schenkungsurkunde wurde zu Mainz am 21. Juni 810 ausgefertigt mit merkwürdigen Unterschriften. Die Urkunde nämlich, welche nach alamannischem Rechte mit sechs bis sieben Zeugen unterfertigt sein mußte, trägt fremdklingende, ohne Zweifel irische Namen, und darunter sieben Namen von Bischöfen. Die Unterschriften sind folgende: Signum Beati abbatis qui hanc chartam fieri curavit, S. Conigani episcopi, S. Echoch episcopi, S. Suathar episcopi, S. Maucumgib episcopi, S. Canicomrihe episcopi, S. Doilgusso episcopi, S. Hemeni presbyteri.

Die genannten nicht näher bekannten Bischöfe kommen jedenfalls noch in anderen Geschichtsquellen damaliger Zeit vor, sei es in Urkunden, sei es in Annalen oder Necrologien. Wir haben unter Episcopi nicht Bischöfe mit abgegrenztem Gebiete zu verstehen, sondern Regionarbischöfe. Als solche mögen sie irgendwo zugleich Aebte von Schottenklöstern ge-

---

Codex, welcher die fünf letzten Bücher des Livius enthält und nun als Cimelie die Hofbibliothek zu Wien schmückt. Angelsächsische Handschriften aus Mainz sind mehrere bekannt.

wesen sein. Beatus selbst, der Abt von Honau, nennt sich in einer anderen Urkunde Episcopus, ebenso sein Vorgänger Duban. Siehe Grandidier l. c. I, 407 und piec. justif. no. 70 et 43. Die alten Cataloge der Honauer Aebte sagen geradezu, die sechs ersten Aebte von Honau seien zugleich Bischöfe gewesen.

Wir können annehmen, daß die von Beatus erbaute und geschenkte Kirche jene Ecclesia Scottorum beim Altenmünsterkloster war.

Ferner erzählt uns die Geschichte Honau's, daß auf Bitten des Grafen Adalbert Karl der Dicke am 23. Mai 884 dem Kloster Honau sämmtliche Güter bestätigte und darunter zu Mainz basilicas duas. Schöpflin l. c. no. 115; Grandidier l. c. no. 150. Eine davon ist die schon genannte Schottenkirche. Welches die andere sei, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Bodmann, Rheing. Alterthh. II, 592 glaubt, daß es Hagenmünster ist. Ein monasterium Hagemunster infra urbem Magontiae schenkte Otto I. der Kirche zu Magdeburg 966, und sein Nachfolger Otto II. bestätigte 973 derselben Kirche ihre Besitzungen in Franken und zwar infra urbem Maguntinam, hoc est monasterium Hagononis[9]). Das Wort Monasterium läßt auf einen Convent mehrerer nach einer Ordensregel lebenden geistlichen Personen schließen, dessen Gründer ein gewisser Hagano gewesen sein mag. Wessen Ordens und Geschlechtes die Insassen waren, darüber schweigen leider die Quellen. Möglich ist es, daß unter Monasterium nur ein Münster, eine Kirche verstanden ist. Im Jahre 1112 kommt urkundlich eine Ecclesia s. Mariae areisque (arcisque?) infra muros civitatis in Comitatu Arnoldi vor, welche der Mainzer Erzbischof gegen Güter in Thüringen von Erzbischof Adelgot von Mag-

9) Die Urkunden bei Kremer, Origg. Nassov. Cod. dipl. p. 77. no. 53; Dreyhaupt, Saalkreis II, 20. no. 6; Halthaus, Glossar. s. v. Franken p. 481; Gudenus, Cod. dipl. I, 390. 893.

beburg eintauschte. Hagenmünster hatte also inzwischen einen anderen Namen erhalten; auch der Name Ecclesia im Vergleich zu dem früheren Monasterium ist zu beachten. Andere Benennungen erhielt die Kirche im dreizehnten Jahrhundert: Ecclesia parochialis S. Mariae in Vdenmunstere oder s. Mariae inter Indaeos.

Wie lange die Wirksamkeit der Schottenmönche zu Mainz währte, läßt sich nicht bestimmen. Im Jahre 1036 stiftete unter Erzbischof Bardo in der zum Mainzer Bisthum gehörigen Stadt Erfurt ein Graf von Glisberg ein Schottenkloster s. Jacobi Scotorum, welches später mit dem Schottenkloster St. Jakob zu Regensburg vereinigt wurde. Cf. Legipontius, Monasticon Moguntinum p. 51.

Nach Mainz selbst zog 1069 Erzbischof Sigefrid den in Irland geborenen Marianus Scottus, bekannt durch sein Chronicon. Marian war 1056 zuerst in das Schottenkloster Groß Martin zu Köln eingetreten; pilgerte darauf nach Fulda, wo er als Klausner nach Sitte der Iren lebte. Auch in Mainz lebte er als Klausner in einem Gebäude am Dome. Er sagt selbst in seinem Chronicon ad annum 1091: Dedicatio capellae clausolae monasterii sancti Martini in Mogontia in honore sancti Bartholomei apostoli 6. Idus Julii, feria 6, sanctorum septem fratrum in festivitate. In qua clausola eodem die ego Marianus pro peccatis meis secundo includor. Die merkwürdigen Nachrichten Marian's über wichtige Ereignisse seiner Heimath und entfernter Klöster in seiner Chronik zeigen uns, daß er in fortwährender Verbindung mit seinem Vaterlande und anderen Klöstern stand, sei es durch schriftliche oder mündliche Mittheilungen. Ueber Iren in Mainz bringt Marian keine Notiz. Verschiedene kleinere Nachrichten über St. Alban bewogen Manche anzunehmen, er habe längere Zeit in St. Alban bei Mainz verweilt.

In Mainz selbst verlautet noch einmal etwas Vorübergehendes über die Schotten im zwölften Jahrhunderte. Der Verfasser des Lebens Arnolds von Selenhofen preißt des

Letzteren Herablassung und Mildthätigkeit gegen alle Hilfsbedürftige und Bedrängte. Er lobt ihn als den Schützer, Vertheidiger und sichersten Hafen der Waisen, Wittwen und Schotten, die mit dem Wanderstabe vom äußersten Endpunkte der Welt zu uns herüberkämen. Orphanorum viduarumque ac Yberniorum Scotorum — quos ultima mundi ad nostre meditullium terre baculo peregrinanti transmittunt — omniumque peregrinantium oppressorum unicum gremium, armarium et tutissimus existebat portus. Diese Armen, Wittwen, Waisen waren es, welche die Bahre des im Aufruhre von den Bürgern erschlagenen Erzbischofs mitleidsvoll umstanden, und welche sich nicht irre leiten und zurückscheuchen ließen durch die Drohungen der Mißhandelnden, sondern letztere, ob des Mordes tadelnd, hinzufügten, sie fürchteten sich nicht, für ihn Todesgefahr zu bestehen, denn für sie sei er gewesen ein Vater, eine Mutter, ja ihre einzige Zuflucht nach Gott. Jaffé, Mogunt. 608 et 674.

So weit die Darstellung. Mögen der Resultate an dieser Stelle nicht große und viele sein, so kann doch, wenn ähnliche an anderen Orten vereinzelt gewonnen werden, durch deren Zusammenstellung ein Gesammtbild entstehen, das uns mit Bewunderung erfüllt, das in uns die Pflicht weckt, der Iren in Dankbarkeit stets eingedenk zu sein und den Interessen, für welche sie jetzt in ihrem Vaterlande streiten, die innigste Theilnahme zuzuwenden.

F. F.

XXI.
Zur socialen Frage

Die sociale Frage tritt immer mehr in den Vordergrund; sie entwickelt sich immer mehr als die wichtigste, als die eigentlich brennende und entscheidende Frage der Gegenwart. Die politischen Fragen treten vor ihr in den Hintergrund. Die Entscheidung über Krieg oder Frieden hängt schon mehr von der Berechnung der socialen, als der politischen Verhältnisse ab. Demzufolge fängt man auch an, dieser Frage immer mehr die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden und die geeignetsten Mittel zu ihrer Lösung zu suchen. Bei diesem Streben scheinen uns vor Allem zwei Gesichtspunkte beachtet werden zu müssen.

Erstens nämlich scheint es uns unbedingt nothwendig, diese Frage einer gründlichen wissenschaftlichen Erörterung zu unterziehen, um die logische und sittliche Verwerflichkeit, den inneren Widerspruch jener falschen Principien und Lehren, auf welchen unsere heutigen gesellschaftlichen Zustände, insbesondere das Erwerbs- oder Wirthschaftsleben, begründet sind, nachzuweisen, und im Gegensatze dazu die richtigen Principien aufzustellen, auf Grund deren allein eine neue und gesunde Ordnung der socialen und insbesondere der wirthschaftlichen Verhältnisse begründet werden kann. Viele der heutzutage mit der anspruchsvollsten Behauptung ihrer alleinigen Richtigkeit und Zweckmäßigkeit gemachten Theorien beruhen ja im Grunde auf denselben falschen Principien, wie unsere heutigen Zustände, und müssen darum, wenn analisirt, schließlich wieder zu demselben traurigen Resultate führen. Und hier ist kein Zweifel, daß die socialen Principien beruhen müssen auf den ewigen Wahrheiten des Christenthums,

denn jene großen Grundbegriffe des Rechtes und der Sittlichkeit, auf denen die menschliche Gesellschaft beruht, sind zwar der vernünftigen und sittlichen Natur des Menschen tief eingeprägt, aber es ist Thatsache, daß sie ohne das Licht und den Schutz des Christenthums durch die Verirrungen der menschlichen Vernunft und die Leidenschaften des menschlichen Herzens nur zu sehr getrübt und verderbt werden. Die Geschichte der heidnischen Welt mit ihrer fast unbegreiflichen Verkennung selbst der ersten Grundlagen des Rechtes und der Sittlichkeit ist ein Beweis dafür. Ohne das Christenthum und seine ewigen Wahrheiten würde die Gesellschaft unrettbar wieder in die Zustände des Heidenthums zurücksinken. Ebenso bezeugt es die Geschichte der christlichen Welt nur zu klar, daß „in dem Maße, als der Glaube sich vermindert, auch die Wahrheiten in der Welt sich vermindern, und daß die Gesellschaft, die sich von Gott abkehrt, plötzlich alle ihre Horizonte von dichter Finsterniß verdunkelt sieht[1]).“

1) Donoso Cortès: „Versuch über den Katholicismus, den Liberalismus und Socialismus“ Tübingen 1854. S. 1. Donoso Cortès zeigt in diesem Werke, besonders Cap. I., wie „jede große politische und sociale Frage immer eine große theologische Frage in sich schließt.“ „Proudhon,“ sagt derselbe, „hat in seinen „„Bekenntnissen eines Revolutionärs““ die merkwürdigen Worte niedergeschrieben: „„Es ist auffallend, daß wir im Hintergrunde unserer Politik immer wieder die Theologie finden . . .““ Hier ist nichts auffallend, als die Verwunderung Proudhon's. Gerade dadurch, daß die Theologie die Wissenschaft Gottes ist, ist sie der Ocean, der alle Wissenschaft enthält und umfaßt, wie Gott der Ocean ist, der alle Dinge enthält und in sich schließt.

„Alle Dinge waren vor ihrer Schöpfung und sind seit derselben in dem göttlichen Geiste; denn als Gott sie aus dem Nichts hervorrief, bildete er sie nach dem Typus, der von Ewigkeit in ihm ist. Allerdings sind sie in Ihm dergestalt, wie die Wirkungen in den Ursachen, die Folgen in den Principien, die Reflexe in dem Lichte, die Formen in ihren ewigen Urbildern.“ . . . „In Ihm sind daher die unverletzlichen und höchsten Gesetze aller Wesen . . . Alles, was lebt, findet in Ihm

Deßhalb ist es eine heilige Pflicht für alle wahrhaft christlichen Männer, denen Gott ein Verständniß für die sociale

---

die Gesetze des Lebens; . . . was Intelligenz besitzt, das Gesetz des Verstandes; was Freiheit hat, das Gesetz des Willens. . . . ."

„Derjenige besitzt die politische Weisheit, welcher die Gesetze kennt, denen die Regierungen unterworfen sind; derjenige besitzt die sociale Wahrheit, der die Gesetze kennt, denen die menschlichen Gesellschaften gehorchen; jener kennt diese Gesetze, welcher Gott kennt; jener kennt Gott, der versteht, was Gott von sich selbst sagt, und glaubt, was er versteht. Die Wissenschaft, welche diese Affirmationen zum Object hat, ist die Theologie. Daraus folgt, „daß jede Affirmation in Bezug auf die Gesellschaft oder die Regierung eine Affirmation in Bezug auf Gott voraussetzt, oder was dasselbe ist, daß jede politische oder sociale Wahrheit sich nothwendig in eine theologische Wahrheit umwandelt." S. 1—3.

„Die liberale Schule verachtet in ihrer Ignoranz die Theologie; . . . sie ist noch nicht so weit gekommen, das enge Band zu begreifen, das die göttlichen und menschlichen Dinge miteinander verknüpft, und wird es wohl niemals begreifen. Sie verkennt durchaus die große Verwandtschaft der politischen und der socialen und religiösen Fragen; sie weiß nichts von der Abhängigkeit, worin alle Probleme in Bezug auf die Regierung der Völker von jenen anderen Problemen sind, die sich auf Gott beziehen, den höchsten Gesetzgeber aller menschlichen Gesellschaften." S. 105. Hieran knüpft D. Cortès die beachtenswerthe Bemerkung: „Die Gotteswissenschaft gibt Dem, der sie besitzt, Scharfsinn und Kraft, weil sie den Geist zugleich schärft und erweitert. Für mich ist im Leben der Heiligen und besonders der Väter der Wüste ein Umstand der merkwürdigste, der, wie ich glaube, noch nicht gehörig gewürdigt wurde. Der Mensch, welcher gewohnt ist, mit Gott zu verkehren und sich in göttlichen Betrachtungen zu üben, übertrifft, wenn sonst alle Umstände gleich sind, alle übrigen entweder durch die Intelligenz und die Stärke seiner Vernunft, oder durch die Sicherheit seines Urtheils, oder durch seinen durchdringenden, scharfsinnigen Geist; aber überdieß kenne ich keinen, der sich nicht vor den anderen durch jenen praktischen und weisen Sinn auszeichnet, den man den gesunden Menschenverstand heißt. Würde das Menschengeschlecht nicht Alles meistens von verkehrter Seite ansehen, es müßte unter allen Menschen die Männer der Gotteswissenschaft zu seinen Räthen wählen, unter

Frage und für den innigen Zusammenhang der religiösen mit den politischen und socialen Verhältnisse gegeben hat, daß sie das Gebiet der socialen, sowie der politischen Fragen nicht den Feinden des Christenthums überlassen, sondern dieselben mit allem Ernste studiren und daran arbeiten, daß deren Lösung nur auf Grund und in Uebereinstimmung mit den Wahrheiten des Christenthums geschehe.

Zweitens ist aber auch klar, daß die Lösung der socialen Frage nicht ausschließlich auf wissenschaftlichem theoretischen Wege erfolgen kann, sondern daß dieselbe zu gutem Theile auch aus dem Leben und der Praxis, aus der Erfahrung hervorwachsen und sich gestalten muß. Ueberdieß steht zu befürchten, daß, noch ehe man die richtigen Mittel und Wege zu ihrer Lösung, d. i. zu einem gesunden Neubau der Gesellschaft, insbesondere des wirthschaftlichen Lebens gefunden hat, die vorhandenen Krankheitsstoffe sich selbst Luft machen und eine jener gewaltsamen Krisen herbeiführen werden, bei denen Alles auf dem Spiele steht und Keime und Anfänge einer gesunden Entwickelung oft gänzlich vernichtet werden.

Darum ist nicht bloß eine wissenschaftliche, principielle Erörterung der socialen Frage nothwendig, sondern es ist ebenso nothwendig, wahrhaft praktische Vorschläge und Mittel, welche theils eine einstweilige Linderung und

---

ihnen die Mystiker und unter diesen Die, so von der Welt und ihrem Treiben am zurückgezogensten leben. Unter den Personen, die ich kenne, und ich kenne deren viele, sind jene, die ein contemplatives und zurückgezogenes Leben führen, die einzigen, in denen ich einen unverwüstlichen gesunden Verstand, einen wahrhaften Scharfsinn und eine wundervolle Fähigkeit erkannt habe, um den schwersten Problemen praktische und verständige Lösungen zu geben und stets in den schwierigsten Angelegenheiten eine Ausflucht oder einen Ausweg zu finden; dagegen traf ich noch keinen jener sogenannten Geschäftsmänner an, welche die geistlichen Betrachtungen und die göttlichen Contemplationen verachten, der irgend eine Angelegenheit gehörig anzugreifen wüßte." S. 1057.

partielle Beseitigung der vorhandenen Uebelstände, theils und insbesondere eine vollständige Lösung dieser Frage anzubahnen, geeignet sind, eifrigst zu suchen und nach Kräften zu verwirklichen.

Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus wollen die nachfolgenden Artikel einige Beiträge zur Lösung der socialen Frage geben. Zweck derselben ist, nicht originelle Ideen und neue Vorschläge aufzustellen, sondern wahre Ideen und praktische Vorschläge, die eine Lösung dieser Frage herbeizuführen geeignet sind, auf's Neue auszusprechen, zu beleuchten und zu begründen. Denn es ist eine leider nicht genug beherzigte Wahrheit, daß es in der Regel nicht hinreicht, wahre Ideen einmal auszusprechen, um ihnen Geltung zu verschaffen; man muß, bis sie allgemein aufgefaßt, verstanden, beherzigt und ihrer Verwirklichung entgegengeführt werden, sie wiederholt und immer wieder aussprechen, von den verschiedensten Seiten beleuchten, begründen, vertheidigen. Auch hier gilt die Mahnung: Insta opportune, importune: argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Auch hierin könnten wir von den Kindern der Welt, beziehungsweise von den socialen Agitatoren der Gegenwart lernen.

I.

Unser erster Artikel lehnt sich an die Besprechung einer Schrift an, welche unter dem Titel: „Die sociale Gefahr der Arbeiterfrage und die Möglichkeit deren Abwendung" vor Kurzem bei Sartori, Wien und Gran, erschienen ist. Wir begrüßen diese Schrift um so mehr, je kleiner noch die Zahl von Schriften ist, welche vom christlichen und besonders vom katholischen Standpunkte aus die sociale Frage besprechen[2]). Der Verfasser derselben ist ein

2) Wir können hier das Buch von Jörg: „Geschichte der socialpolitischen Parteien in Deutschland" 1867. Freiburg bei Herder, nicht unerwähnt lassen, das sich durch die Richtigkeit der Grundsätze, die

auf dem Gebiete der politischen und socialen Fragen wohlbewanderter Mann (Ritter Bernhard von Meyer), und es ist ihm zu einem wahren Verdienste anzurechnen, daß er seine Landsleute in Oesterreich, wo man bisher der socialen Frage wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat, auf die Bedeutung und Gefahr derselben aufmerksam gemacht hat, zumal da in der letzten Zeit die social-demokratische Partei auch dort den Kampf mit dem Liberalismus aufgenommen hat und immer mehr Boden zu gewinnen scheint, wie die neuesten Vorgänge beweisen. Der Hauptwerth der genannten Schrift liegt in dem praktischen Momente derselben, d. h. in dem alle Erwägung und möglichste Verwirklichung verdienenden Vorschlage, den der Verfasser zur Anbahnung einer praktischen Lösung der Arbeiterfrage macht.

Im größeren, mehr doctrinellen Theile seiner Schrift definirt der Verfasser die Arbeiterfrage im weitesten Sinne als die Frage der Armen und Nichtbesitzenden gegenüber den Vermöglichen und Besitzenden, beschränkt sie dann für seinen Zweck, mit Ausschluß der freilich im engsten Zusammenhange damit stehenden Agrar- und Handwerkerfrage, auf die eigentlichen Fabrikarbeiter und jene Handwerker, welche die Entwickelung der Industrie

---

Objectivität der Darstellung und die Schärfe des Urtheils gleich sehr auszeichnet, und auch eine allseitige Anerkennung gefunden hat. Dasselbe gibt uns eine getreue Geschichte aller Bewegungen, Parteiungen und Kämpfe, welche die Discussion der Arbeiterfrage und der mit ihr im engsten Zusammenhange stehenden social-politischen Fragen seit den letzten Jahren besonders in Deutschland hervorgerufen hat. Es zeigt uns klar, worum es sich bei diesen Fragen handelt, zeigt uns die Krankheit, ihre Symptome, Ursachen und Folgen, sowie die zu ihrer Heilung von den verschiedenen Parteien vorgeschlagenen Mittel, lehrt uns die in Frage kommenden technischen Termini, socialen Systeme und Staatsideen kennen und gibt uns eine treffende Kritik aller dieser Punkte. Wir können es Allen, die sich auf diesem Gebiete orientiren wollen, nicht angelegentlich genug zum Studium empfehlen.

und die Macht des Kapitals in eine ähnliche Lage, wie die Fabrikbevölkerung herabgedrückt hat, und zeigt uns, wie unter der Herrschaft der heutzutage allerwärts mehr oder weniger bestehenden freien Concurrenz mit ihrer schrankenlosen Entfesselung aller Mächte überall das Ergebniß sich herausstellt, daß der durchschnittliche Arbeitslohn kaum zur Deckung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse ausreicht und daß das Elend unmittelbar seinen Einzug in eine Arbeiterfamilie halten muß, wenn irgend ein Unfall dieselbe heimsucht, und daß, je mehr unter der Herrschaft der heutigen freien Concurrenz die Industrie sich entwickelt, desto mehr die Zahl der Nichtbesitzenden, der Arbeiter, der Elenden wächst, desto größer aber auch die sociale Gefahr, die Gefahr einer gewaltsamen Aenderung dieser auf die Dauer unhaltbaren Zustände, die Gefahr einer Zertrümmerung aller bestehenden Verhältnisse wird. Denn „wenn die Arbeiterbevölkerung unter diesem Zustande sich bäumt, wenn sie knirschend an den Fesseln rüttelt, welche die gegenwärtigen Zustände ihr angelegt haben, wenn sie diese Ketten, wie immer, sei es auch mit Gewalt und unter Zertrümmerung alles Dessen, was besteht, zu sprengen sucht, muß man sich darüber wundern?"

Die eigentliche Ursache dieser Zustände findet der Verfasser in der Entfesselung des Kapitals durch die freie Concurrenz, das insbesondere durch die Umwandelung des Werthbesitzes in Papiergeld, Staats- und Industriepapiere, Wechsel u. s. w., sowie durch Aufhebung der Wuchergesetze eine unsichtbare, ungreifbare und darum auch von keiner modernen Staatsgewalt zu bändigende Macht geworden ist, welche nach und nach zum größten Theile in die Hände einiger Wenigen übergeht und in Wahrheit alle freie Concurrenz, die man durch Aufhebung aller Schranken zu erreichen wähnte, vernichtet.

Es sei uns erlaubt, durch Illustrirung dieser Thatsache die drastischen Worte des bekannten Publicisten Constantin Frantz in seiner „Kritik aller Parteien," Berlin 1862.

S. 77[3]) anzuführen: „Ein neuer Feudalismus entwickelt sich, in welchem die hohen Finanzbarone an der Spitze stehen und den kleinen Geldadel wohl oder übel in ihr Gefolge hineinziehen, indessen der Stand der Gemeinfreien ohnmächtig wird und nach unten hin die Masse des hörigen Proletariats tagtäglich wächst .... Oder man sage uns doch, welche von den ehemaligen Mächten wäre wohl nicht im Sinken? Und welche neue Macht wäre wohl so emporgekommen, wie die Geldmacht? Besteht dieser Zug der Dinge noch ein Menschenalter hindurch, so wird es in ganz Europa keine regierenden Häuser mehr geben, außer die Bankhäuser. Und schon jetzt verzweigt sich das Haus Rothschild über Europa, wie ehemals das Haus Bourbon."

Der Verfasser führt uns dann die neuesten, insbesondere durch Lassalle's Agitationen hervorgerufenen Versuche der Arbeiterwelt, sich von diesem Drucke des Kapitals zu befreien, vor, und zeigt uns mit Evidenz, wie diese Bewegung mit ihrem Streben durch Einführung des allgemeinen, gleichen, directen Wahlrechtes die öffentliche Gewalt in die Hände des s. g. vierten Standes, der Masse der Bevölkerung, zu bringen und dadurch das zur allgemeinen Gründung der Lassalle'schen Productiv-Associationen nothwendige Kapital aus dem Staatssäckel oder eigentlich aus dem Säckel der Besitzenden herauszudecretiren, mit innerer Nothwendigkeit aus den Lehren des modernen Liberalismus mit seinem Constitutionalismus herausgewachsen ist, so daß derselbe, nachdem er die historischen Grundlagen der europäischen Staaten in Trümmer gelegt und jedes historische öffentliche Recht, jede ständische, corporative Gestaltung, jede positive Organisation des Erwerbslebens vernichtet hat, es nicht hindern kann, daß nach und nach alle seine verschiedenen Volksvertretungs- und Gesetzes-Theorien in der einen allgemeinen Revolutionstheorie, dem Kopfzahlregimente, aufgehen, und daß er von seinem Stand-

3) Bei Jörg, l. c. S. 84.

punkte aus gar Nichts entgegnen kann, wenn Lassalle den Arbeitern zuruft: „Ihr Arbeiter, Ihr Nichtbesitzenden bildet die immense Mehrheit, über vier Fünftel der Bevölkerung! Im Namen der Freiheit und Gleichheit verlanget allgemeines Stimm- und Wahlrecht; das allgemeine Stimm- und Wahlrecht sichert euch eine immense Mehrheit in der Volksvertretung; der Wille der Mehrheit der Volksvertretung ist aber das künftige Recht, das öffentliche Gewissen; der Wille dieser Mehrheit wird dann aus dem Staatssäckel oder, wenn dieser leer ist, durch ein hiefür zu erlassendes neues Steuergesetz aus dem Säckel der Besitzenden so viele Millionen herausdecretiren, als nothwendig sind, um euch Arbeitern in alle Zukunft eine ganz behäbige Existenz zu verschaffen. Wer diesem neuen Rechtszustande sich widersetzt, macht sich des Hochverrathes schuldig."

Im Anschlusse hieran weist der Verfasser die Unausführbarkeit der Lassalle'schen und ähnlicher socialistischen, sowie auch der Schulze-Delitz'schen Theorien nach und führt uns als tiefsten Grund dafür an den Mangel an „freiwilliger Disciplin" unter den Arbeitern, wie ein Mitglied einer solchen Arbeiter-Productivassociation in Frankreich selbst bekennt: „Die größte Schwierigkeit," so lautet dessen Geständniß, „welcher die Productivassociationen zu begegnen hatten, bestand nicht in der Aufbringung des Kapitals, auch nicht in der inneren Organisation, soweit sie sich auf die Ordnung der Arbeit bezieht, sondern in der Abwesenheit oder Seltenheit derjenigen Tugend, die sich freiwillige Disciplin nennt."

Es ist das dieselbe Ueberzeugung, welche — wie Prof. V. A. Huber in Wernigerode aus seiner eigenen Erfahrung in Rochdale erzählt — einem der tüchtigsten Führer der vielgerühmten Pioniere von Rochdale am Schlusse eines längeren

Gespräches über die Hindernisse, welche einer noch weiteren, rascheren und sicheren Entwickelung des Genossenschaftswesens im Wege stehen, den wahren Schmerzensschrei erpreßte: „Wo finden wir eine neue Liebeskraft, — daran liegt es doch hauptsächlich[4]).“ Und Huber klagt selbst wiederholt in seinen Schriften, „daß nicht nur die geistige und sittliche Rohheit und besonders Selbstsucht der großen Masse und deren Folgen in ihrer ganzen Lebenshaltung das Haupthinderniß einer allgemeinen Betheiligung an der genossenschaftlichen Bewegung ist, sondern daß auch innerhalb der bestehenden Genossenschaften das geistige und sittliche Gedeihen noch immer sehr weit hinter dem materiellen zurückbleibt, ja dieses sehr oft durch den Mangel an jenem aufgehalten oder vereitelt wird[5]).“

Und in der That, es sind die Tugenden der freiwilligen Disciplin, oder besser gesagt, der Selbstverläugnung und der Liebe, welche allein eine gedeihliche Entwickelung der Productivassociationen und überhaupt eine wahre Lösung der socialen Frage möglich machen, und dem Arbeiterstande. wie allen anderen Ständen gleicher Weise noth thun, wie dieß insbesondere Perin in seinem Werke „De la richesse“ so überzeugend darthut. Diese freiwillige Disciplin, diese Selbstverläugnung und Liebe können freilich nicht aus dem ungläubigen, rohen Egoismus unserer heutigen Arbeiterwelt, noch aus dem Stolze, der Genußsucht und dem Materialismus unserer höheren Stände, sondern nur aus wahrhaft christlicher Gesinnung hervorgehen. Geistige und sittliche, christlich-religiöse Erneuerung des Arbeiterstandes, wie aller anderen Stände ist darum die eigentliche Bedingung aller gründlichen Abhilfe für unsere socialen Uebelstände und Gefahren. Nur die Religion, nur die Kirche kann eben diese

4) „Die genossenschaftliche Selbsthilfe der arbeitenden Classen,“ Elberfeld 1865. S. 36.

5) „Die innere Mission.“ Nordhausen 1864. S. 108 ff.

geistige und sittliche, diese christlich-religiöse Erneuerung der Gesellschaft bewirken, und eben dieß ist die allgemeinste und tiefste Wirksamkeit, welche die Kirche zur Abhilfe unserer socialen Noth entfalten muß. Es sind nicht zunächst und eigentlich äußere Institutionen, durch welche die Kirche dieser socialen Noth helfend und heilend entgegenkommen muß, sondern es ist vorzüglich der Geist des Christenthums, den sie den Menschen wiederum einflößen muß, — den Geist des Glaubens, der die menschliche Einsicht erleuchtet und orientirt in allen jenen Fragen, den Geist der Selbstverläugnung und Liebe, der den Egoismus und die Begierlichkeit des menschlichen Herzens überwindet und austreibt. Denn unsere socialen Uebelstände haben, wie der Herr Bischof von Mainz in seinem berühmten Buche über die Arbeiterfrage S. 104 ff. sagt, „ihren wesentlichsten und tiefsten Grund in dem Abfalle vom Geiste des Christenthums, der in den letzten Jahrhunderten stattgefunden hat. Weil die Geister nicht mehr von den höchsten und ewigen Wahrheiten erleuchtet sind, darum sind sie auch auf den niederen menschlichen Gebieten der politischen und socialen Fragen falschen Principien, abstracten Einseitigkeiten und jenem liberalen Fanatismus anheimgefallen, der, ohne Verständniß für den lebendigen Organismus der Gesellschaft, wohl eine große Macht besitzt, aufzulösen und zu zerstören, aber nichts erbauen kann. Weil ferner nicht mehr der Geist und die Kraft des Christenthums den Egoismus und die Leidenschaften im Zaume hält, darum sehen wir auf dem socialen Gebiete sich so gefahrdrohende Uebelstände entwickeln. Hier kann und wird daher die Heilung nur von Innen heraus erfolgen. In dem Maße, als die göttlichen Wahrheiten des Christenthums wieder die Geister erleuchten, wird man auch auf dem Gebiete der Volkswirthschaft und dem ihm so nahe verbundenen, der Politik, die richtigen Principien und die rechte Weise ihrer Durchführung, man wird mit der göttlichen auch die wahre politische und sociale Weisheit wiederfinden.... Ebenso kann auch

nur der Geist der Selbstverläugnung und der Bescheidenheit, den allein das Christenthum erzeugt, den aber der moderne Unglaube in sein gerades Gegentheil, in einen Geist der Begierlichkeit und der Unzufriedenheit verkehrt, der arbeitenden Classe jene Sittlichkeit und Mäßigung, jene Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Genügsamkeit verleihen, wovon ihr und ihrer Arbeitgeber wahres Beste abhängt. Auch darüber dürfen wir uns nicht täuschen, daß nur unter solchen Arbeitern, in denen der Geist des Christenthums lebt, wahrhaft gedeihliche Genossenschaften, namentlich Productivgenossenschaften auf die Dauer möglich sein werden; wie auch nur ächt christliche Kapitalisten und Fabrikherren geeignet und geneigt sein werden, mit ihren Arbeitern in eine gewisse Gemeinschaft des Gewinnes zu treten."

Wenn wir hiermit sagen, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche gegenüber der socialen Frage darin bestehe, den Menschen wieder den rechten Geist, den Geist des Christenthums einzuflößen, und daß davon eigentlich nur zuletzt Lösung der socialen Frage abhänge, so ist damit nicht gesagt, daß die Kirche, d. h. dazu befähigte Persönlichkeiten und Corporationen in der Kirche, nicht auch durch äußere Mittel und Institutionen zur praktischen Lösung dieser Frage, in specie der Arbeiterfrage, mitwirken kann und soll. Dieser Gedanke ist es auch, welcher unseren Verfasser erfüllt und ihn seinen praktischen Vorschlag zur Anbahnung einer praktischen Lösung der Arbeiterfrage machen läßt. Er stellt zu diesem Zwecke drei Erfordernisse auf:

1) Das erste Erforderniß ist die Bildung von Productivereinen unter dem Arbeiterstande, durch welche der Arbeiter aus seiner trostlosen Lage als bloßes Werkzeug, als todte Waare in den Händen des Kapitals auf dem großen Industriemarkte, befreit und zum Selbstproducenten im Vereine mit anderen Arbeitsgenossen erhoben, nicht bloß den Arbeitslohn, sondern auch (nach Abzug gewisser Pro-

cente für den Geschäftsbetrieb, für ein Reservekapital und für Gründung gemeinnütziger, besonders in Unglücksfällen hilfreicher Anstalten) den Ertrag seiner Arbeit erhalten und so in den Genuß seiner Mühen und Sorgen, seiner Thätigkeit und Intelligenz gesetzt und zur Würde des freien Mannes erhoben würde.

2) Als zweites Erforderniß nennt der Verfasser die Herbeischaffung des nöthigen Kapitals. Hierbei rechnet er in erster Linie nicht zwar auf jene Kapitalisten, welche die Aufhebung der Wuchergesetze als die Richtschnur des Privat- und öffentlichen Gewissens ansehen, wohl aber auf jenen edleren Theil der Besitzenden, welche den Wucherzinsen eine sichere Anlage ihres Kapitals mit billigen Zinsen vorziehen, insbesondere, wenn sie dabei die Ueberzeugung haben können, daß sie durch ihre Kapitalanlage Mitbegründer eines socialen Erlösungswerkes werden können. — Wir glauben übrigens, daß es, wenn diese Idee einmal tüchtig erörtert und deren Ausführbarkeit vollkommen dargethan ist, nicht zu schwer sein dürfte, durch Actien das nöthige Kapital zu beschaffen. Wir wollen hier nur an die Pioniere von Rochdale und viele andere verschiedene Associationen in England, Frankreich und Deutschland erinnern, die in kurzer Zeit ansehliche Kapitalien durch ihre eigenen Beiträge erworben haben. — In zweiter Linie rechnet er aber auch auf den Staat, der es als eine seiner größten Aufgaben betrachten müsse, mit einem großen Beispiele hier voranzugehen und damit seinen Ernst zu bethätigen, ein sociales Uebel zu beseitigen, das an den Grundlagen seiner eigenen Existenz rüttelt. „Es bedarf hierzu keines Millionenregens, sondern einer successiven, durchaus in seinen Kräften gelegenen Unterstützung und oft nur einer Verwendung seines Credits" durch Zinsengarantie, wie er sie z. B. bei neuen Eisenbahnunternehmungen so oft eintreten läßt, welche Zinsengarantie bei solchen Productivassociationen um so leichter wäre, wenn deren Organisation und Leitung die Gewähr bieten, daß das

Unternehmen nicht bloß die Zinsen decken, sondern auch mit reichem Gewinnste arbeiten wird.

3) Als drittes und wichtigstes Erforderniß nennt der Verfasser die Aufstellung einer geeigneten Leitung, an welche er folgende allerdings große und schwere Bedingungen stellt. „Sie muß erstens nach Oben und Unten vollständig unabhängig, mit voller Souveränität des Willens und Handelns dastehen; zweitens, sie muß das Bild der vollendetsten Uneigennützigkeit sein, welche für sich gar nichts sucht, sondern ausschließlich nur für das Wohl der Arbeiter denkt und handelt; sie muß drittens durch die einfache Thatsache ihrer Existenz und ihres Wirkens nicht nur des unbedingten Vertrauens der Arbeiter und aller Familienglieder derselben, sondern auch deren ungeheuchelten Liebe, Anhänglichkeit, ja Verehrung sicher sein."

Diese Leitung findet der Verfasser aber nicht in einer aus der Wahl der Arbeiter hervorgehenden Leitung, auch nicht in einem den Arbeitern zur Seite gestellten Arbeiter-Staats-Beamtenthum, sondern in der Leitung durch — horribile dictu für die liberale Welt — einen katholischen Orden, durch geschäftskundige Ordensleute. Der Verfasser entwirft uns dann das Bild einer solchen unter Leitung eines Ordens stehenden Productivassociation oder Fabrik, zeigt, wie alle jene Erfordernisse und alle Garantieen hier vorhanden sind, wie der Kapitalist die angemessenen Zinsen, der Arbeiter den vollen Ertrag seiner Arbeiten und nicht bloß seinen Lohn findet, wie endlich alle Leidenschaften, welchen in den Lassalle'schen und ähnlichen Productivassociationen Thür und Thor geöffnet sind, hier ausgeschlossen bleiben.

Gegen den Einwurf, daß es eine Lächerlichkeit sei, in einer Ordenskutte die Männer zu suchen, welche die hohe Begabung der Leitung eines großen Industriezweiges besitzen, erinnert der Verfasser an jene lebendige, schöpferische Kraft der Kirche, die je nach Bedürfniß der Zeit immer neue Institutionen zum materiellen und geistigen Wohle der leidenden

Menschheit erzeugt hat; er erinnert daran, daß Europa die Cultur seines Bodens, ja seine ganze Civilisation der Kirche, der Ordenskutte verdankt,; er erinnert daran, daß gerade in unserer Zeit mehr Männer- und Frauenorden entstanden sind, als in jeder anderen Zeit der Kirche, und zwar Orden, ganz entsprechend unserer Zeit und ihren Bedürfnissen; und er spricht die zuversichtliche Hoffnung aus, daß sich in den religiösen Orden genug Männer und Frauen finden würden, die an die Spitze solcher Industrieunternehmungen gestellt werden können und dort mit wahrhaft seltenem Geschicke das Ruder in die Hand nehmen würden.

„Wenn es gelänge," sagt der Verfasser, „in jedem Industriestaate nur ein Paar solcher Productivassociationen nach dem von uns entworfenen Bilde in's Leben zu rufen, wenn dann der Arbeiter sieht, was ihm da geboten wird, was er bg für sich und seine Familie und seine ganze Zukunft erreichen kann, so führt sein eigenes Interesse ihn dahin, daß er nach und nach von dem Gängelbande, an dem er bisher ohne Besserung seiner Lage geführt worden, sich loslöst und seine Augen dahin wendet, wo man die Ketten seiner bisherigen Knechtschaft bricht, und ihn zur Würde eines freien Mannes, eines vollberechtigten Staatsbürgers erhebt, denn in dieser Aenderung seiner socialen Stellung, in dem ihm dadurch gesicherten Verdienste, seinem Lohn- und Gewinnantheile liegt auch das Mittel zum Erwerbe der vollen politischen Rechte." Es ist übrigens nicht nöthig, bei Gründung solcher Productivassociationen daran zu denken, daß diese Ordensleute auch die technische und kaufmännische Leitung der Geschäfte in die Hand nehmen sollten. Dafür könnten gewandte Geschäftsführer gewonnen werden, wie sie ja auch jetzt unsere Fabrikherren anwenden, während die ganze Organisation, Beaufsichtigung und obere Leitung den Ordensleuten vorbehalten wäre. Beispiele, wenn auch nicht der hier beabsichtigten Productivassociationen, so doch einer religiösen Organisation und Leitung industrieller Etablissements, besitzen

wir in Frankreich, wie man bei Périn l. c. B. II. S. 393 ff. und 602 ff. ersehen kann. Möchte auch bei uns einer oder der andere unserer Fabrikherren die Initiative ergreifen und den edlen Beispielen folgen, die uns hier vorgeführt werden.

Wir würden ferner auch die Arbeiter an der Leitung des Geschäftes möglichst Theil nehmen lassen. Wir würden ihnen nicht bloß jährlich eine Uebersicht des Betriebs und eine Rechenschaft über alle Einnahmen und Ausgaben vorlegen, sondern ihnen auch etwa durch Delegirte derselben wenigstens eine berathende Stimme bei allen wichtigeren Maßregeln einräumen, sowie auch eine gewisse Aufsicht über die Casse und die ganze Verwaltung zugestehen. Im Uebrigen würde der betreffende Orden ganz die Stelle der heutigen Fabrikherren einnehmen. Eine ähnliche, ausgenommen die Leitung durch Ordensleute, seit zwanzig Jahren segensreich wirkende Einrichtung haben wir in der Dividendengenossenschaft der Druckerei P. Dupont u. Comp. in Paris, vgl. Huber, Sociale Fragen IV. S. 30 ff.

Wir machen diese Bemerkung in der Ueberzeugung von der Wahrheit des altgermanischen Satzes, daß der Mann an Allem, was ihn betrifft, um lebhaftes Interesse und thätigen Eifer zu gewinnen, so viel als möglich selbst mitrathen und mitthaten, sowie in der Ueberzeugung von der Thatsache, daß heutzutage, wo der Trieb nach individueller Selbstständigkeit und vollster persönlicher Freiheit eine so allgemeine Verbreitung gefunden, und die Idee der Autorität eine so große Schwächung erfahren hat, unsere Arbeiter sich nur schwer einem ganz patriarchalischen Regierungssysteme unterwerfen werden.

Der Verfasser hat mit seinem Vorschlage die in ihrem Grunde wahre Idee Lassalle's auf katholischen Boden verpflanzt und in einer berechtigten Form und in einer ausführbaren Weise dargestellt. Er hat damit den Vorschlag weiter entwickelt und in einer praktischen Form ausgearbeitet, den

schon der Herr Bischof von Mainz machte. Derselbe zeigt nämlich in seiner „Arbeiterfrage" S. 132 ff., daß in den Productiv-Associationen für die Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes eine herrliche Idee liege, die unsere Theilnahme und Unterstützung im allerhöchsten Grade verdiene, und erwartet zuversichtlich, daß die Kräfte, die im Christenthume die Herzen bewegen, daß die christliche Liebe, die im Laufe der Jahrhunderte so große Kapitalien zur Gründung der größten Anstalten geschaffen und immer Männer und Frauen in Masse hervorgebracht hat, die sich im heroischen Opferleben ganz für ihre Mitmenschen hingaben, auch auf diesem Gebiete dem Arbeiterstande zu Hilfe eilen und die Idee der Productiv-Associationen auf christlicher Basis verwirklichen werde. „Möge daher," ruft der hohe Kirchenfürst aus, „möge daher Gott in seiner Gnade bald die Männer erwecken, die diese fruchtbare Idee der Productiv-Associationen im Namen Gottes auf dem Boden des Christenthums in Angriff nehmen und zum Heile des Arbeiterstandes zur Ausführung bringen .... Der Erfolg würde groß sein, und dieser fluchwürdige Einfluß einer von Gott abgefallenen Industrie auf unseren Arbeiterstand wäre vielleicht damit bleibend gebrochen. Möge die Aufmerksamkeit aller christlichen Denker, die durch den christlichen Geist angetrieben sind, über die Noth des Arbeiterstandes und die Mittel, ihnen zu helfen, nachzudenken, sich diesem Gegenstande zuwenden; möge Gott die Menschen erwecken, die Einsicht und Mittel haben, für diesen Zweck zu arbeiten .... Mir scheint, es könnte kaum etwas Christlicheres und Gottgefälligeres geben, als wenn eine Corporation zusammenträte, um für diesen Zweck an einer Stelle, wo die Noth der Arbeiter besonders groß ist, eine derartige Productiv-Association der Arbeiter auf christlicher Grundlage zu begründen."

Wenn wir nun auch nicht annehmen dürfen, es werde dahin kommen, daß das ganze heutige Fabrikwesen sich in solche Productivassociationen auf christlicher Basis umbilden

werde, so ist doch außer allem Zweifel, daß eine größere Anzahl solcher Associationen alle übrigen industriellen Etablissements nöthigen werde, den billigen Ansprüchen ihrer Arbeiter gerecht zu werden und sie in ähnliche Verhältnisse zu versetzen, wie die in jenen Associationen beschäftigten Arbeiter.

Die Folgen, die dieses für die ganze geistige und sittlich-religiöse Erneuerung, wie für die materielle Lage des Arbeiterstandes und, wegen der geistigen und materiellen Solidarität der menschlichen Gesellschaft, für alle anderen Stände haben würden, sind unberechenbar.

Man glaube ja nicht, daß eine solche Wirksamkeit nicht in der Aufgabe der christlichen Liebe und darum auch der Kirche liege. Die Kirche ist von jeher die eigentliche Vermittlerin und Pflegerin aller ächten Civilisation und aller wahren Culturfortschritte, sie ist von jeher die Helferin und Beschützerin aller Nothleidenden und Unterdrückten gewesen; sie hat die Leiden des Volkes stets in erster Linie gefühlt und getragen; sie hat von jeher in allen socialen Nöthen die eigentliche Hilfe gebracht; sie ist immer die kräftigste Beschützerin der Freiheit und Menschenwürde gewesen. Sie darf und wird daher auch jetzt nicht ihrer Aufgabe ungetreu werden und die Lösung dieser großen Fragen ihren Feinden überlassen, welche diese Lösung nur in einem dem Christenthum und darum auch dem wahren Wohle der Gesellschaft und der Staaten feindlichen Sinne erstreben. Sie wird auch jetzt wiederum ihre socialen Kräfte entfalten; sie wird eingehen auf die Bedürfnisse unserer Zeit und aus ihrer immer neuen schöpferischen Macht diesen Bedürfnissen entsprechende Institutionen schaffen und schaffen helfen.

Daß man eine solche sociale Thätigkeit auch auf protestantischer Seite als eine in Wahrheit christliche und kirchliche Aufgabe betrachtet, sehen wir aus den Schriften des gen. Prof. Huber, sowie aus schon vorhandenen Thatsachen. In seiner Schrift: „Die innere Mission, Sociale Fragen“ III. Nordhausen 1864, setzt sich Huber gerade die Aufgabe, die

Leiter und Pfleger der „inneren Mission“ darauf hinzuweisen, wie nothwendig es ist, daß sich die socialen Kräfte des Christenthums an der praktischen Lösung der socialen Fragen, insbesondere durch Pflege des Genossenschaftswesens, betheiligen, sowohl um den Genossenschaften das nöthige materielle und intellectuelle, als auch, und noch viel mehr, um ihnen das nöthige sittliche Betriebskapital zuzuführen, d. h. jene sittlichen Kräfte, insbesondere jene Kraft der Liebe, wie sie zum Gedeihen der Genossenschaften unerläßlich sind, aber nur durch das Christenthum gegeben werden können. „Denn,“ sagt Huber, „das ganze gedeihliche Verhalten des Einzelnen und ein überhaupt haltbares Verhältniß unter den Genossen, — ja schon der Eintritt in eine solche Genossenschaft setzt sittliche Eigenschaften voraus, welche ihren Ursprung nur aus der Doppelquelle oder Wurzel haben können, deren Bedeutung jede Moral nach ihrer Weise anerkennt, das Christenthum aber als Liebe zu Gott und dem Nächsten erkennt, lehrt und verleiht.“ „Was hier Noth thut,“ ruft Huber nach weiterer Erörterung dieser Gedanken aus, „ist ein christlicher Socialismus.“ Er führt dann an, daß „in den Anfängen der corporativen Bewegung in England ein Kreis hochgebildeter, edler und wahrhafter Freunde der arbeitenden Classen unter diesem Zeichen als Förderer des Genossenschaftswesens auftrat,“ und daß „deren Einfluß bis auf einen gewissen Punkt hin sehr viel nicht nur zum richtigen, praktischen Verständnisse, sondern auch zur Hebung des sittlichen und geistigen Tones der Bewegung mit einem gewissen christlichen Anklange beitrug.“ An deren Spitze stand ein Geistlicher der Landeskirche, Maurice, der auch ein Hauptgründer und Mitarbeiter der Zeitschrift: „the Christian Socialist“ war, welche in den Jahren 1854 und 55 ihre kurze Blüthezeit hatte. „Aber sehr bald zeigte es sich, daß der Mangel an Entschiedenheit, Einfachheit und Unmittelbarkeit des christlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Haltung und das gewissermaßen zu fein und zu hoch gegriffene, subtil theo-

retische der ganzen Bildung nicht geeignet war, nachhaltig bedeutenden Eingang in einer solchen Bewegung in dieser Volksschicht zu gewinnen. Seitdem blieb das englische Genossenschaftswesen als solches jeder bestimmten religiösen Einwirkung fremd."

Als die Form, in welcher diese kirchliche sociale Thätigkeit in Förderung des Genossenschaftswesens geübt werden könne, nennt Huber die s. g. latente Association, d. h. die versteckte Association, bei welcher die Anregung, Gründung und Leitung einer solchen Unternehmung und namentlich die Beschaffung des Anlage- und Betriebskapitals nicht in reiner Selbsthilfe Sache einer selbstständigen Gemeinschaft gleichberechtigter Kleiner ist, deren Vortheil zunächst dabei beabsichtigt wird, sondern von anderen volkswirthschaftlich und social größeren, hilfreich vermittelnden Kräften, Individuen oder Vereinen, ausgeht[6]). Man sieht, diese Idee Huber's ist wesentlich ganz auch unsere Idee.

Einen in vieler Hinsicht ähnlichen praktischen Versuch hat der bekannte protestantische Geistliche, Gustav Werner, in Würtemberg gemacht, indem er eine ganze Reihe industrieller Etablissements, verbunden mit einer Landwirthschaft auf christlicher Grundlage in's Leben rief, um so eine christliche Industrie, Fabriken, in denen „„Christus der König ist,"" d. h. in welchen christliche Liebe und Treue Alle beseelt," zu begründen. Er erkannte das ganze Unheil unserer heutigen Fabrikindustrie, „aber zugleich sah er auch für es das Heilmittel, und zwar sollte diese Wandlung das Christenthum bewirken" ..... „Das Christenthum sollte versöhnend eingreifen und aus den einzelnen sich widerstrebenden Gliedern einen Leib bilden, der von dem Geiste der Liebe beseelt und geheiligt sei. Wir sollten also eine christliche Industrie erhalten, und fürwahr müssen wir bekennen, daß Wer-

---

6) L. c. „Die innere Mission" S. 107, und „Die latente Association, Sociale Fragen" IV. S. 6.

ner die Lösung dieser über die Maßen schwierigen Aufgabe gelungen ist." .... „Ohne Zweifel steht das, was Werner durch seine rastlose Thätigkeit geschaffen hat, einzig in seiner Art da." .... So hat er außer Schuster-, Schneider-, Schreiner-, Schmiede- und Schlosserwerkstätten und einer Buchbinderei eine Papierfabrik mit Wasser- und Dampfkraft, eine Mühle mit einer großen Oeconomie, eine aus der Schlosser- und Schmiedewerkstätte herausgewachsene mechanische Werkstätte mit Eisen- und Messinggießerei, eine Graviranstalt (— als ein Graveur aus Heilbronn, der durch Werner's Vorträge begeistert worden war, sich mit seinen vier Lehrlingen der Anstalt anschloß, und als ein Tuchmacher zu gleichem Entschlusse kam —), eine Wollspinnerei und Tuchfabrik, eine Baumwollweberei, eine chemische Fabrik, eine Ziegelei, eine Filetstickerei, eine Schule für Weißnähen, ein Speditionsgeschäft für Lumpen, ein Verkaufsmagazin rc. angelegt, welche Geschäfte zum Theil schwunghaft betrieben, und zwar großentheils mit Personen aus der Anstalt selbst. Die Handlungsreisenden besuchen außer Würtemberg auch die Schweiz und die Rheinprovinzen und setzen jährlich für 50—60,000 Gulden um. Im Laufe von sieben Jahren haben sich nicht weniger als 22 Zweiganstalten angeschlossen. Heute (1863) finden sich in allen diesen Zweiganstalten 600 Erwachsene und 900 Zöglinge von zwei bis zwanzig Jahren. Der Grundbesitz beläuft sich auf 2000 Morgen, und der Werth desselben, sowie der Gebäude, Fabriken und des Inventars auf mehr als eine Million Gulden. Freilich ruhen darauf nicht unbedeutende Schulden. „Der Ausgangspunkt dieser großartigen Wirksamkeit war eine Rettungs- und Erziehungsanstalt; und jetzt noch ist die Erziehung der Jugend zu nützlichen Gliedern der Gesellschaft der Grundgedanke des Ganzen. Nicht bloß aus ganz Würtemberg, sondern auch über dessen Gränzen hinaus finden hier die Waisen eine neue Heimath. Ja, sogar solche Kinder, an denen die Zucht der eigenen Familie vergeblich gewesen, werden Werner nicht selten übergeben,

und wenn auch nicht jedes dieser ungerathenen Kinder zu bessern ist, so versucht er es doch mit jedem, das ihm anvertraut wird, von Neuem wieder. In die Werkstätten der verschiedenen Anstalten können auch Knaben eintreten, die nicht der Gemeinschaft angehören, jedoch müssen sich solche einem Probejahr unterwerfen und erst nach Beendigung desselben beginnt die vierjährige Lehrzeit. Ist diese zu Ende, so steht es jedem frei, zu gehen oder zu bleiben."

„Außer den Zöglingen, die in der Anstalt selbst herangewachsen sind und ihr auch später verbleiben, meldeten sich aber noch viele andere, oft ganze Familien, angezogen theils durch den Frieden und das Wohlbefinden, die deutlich in dem Mutterhause sich bemerklich machen, theils durch das lebendige und ergreifende Wort Werner's, zum Eintritt, und zwar nicht bloß Arme und Verlassene, die sich nicht selbst durch die Welt bringen konnten, sondern selbst Männer, die ein blühendes Geschäft oder ein einträgliches Amt besassen und draußen in der Welt in Ansehen standen." . . . .

„Die Leitung liegt nicht allein in der Hand Werner's, sondern ihm steht ein Rath aus gebildeten und geschäftskundigen Männern, die von allen Hausgenossen gewählt werden, zur Seite. Diesen steht die Beaufsichtigung der ganzen Oeconomie, die Controle über das Rechnungswesen, die Anfertigung und Fortführung des jährlichen Inventars und die Ratification neuer Erwerbungen zu. Dieser Rath versammelt sich alle vier Wochen. Ebenso treten die Vorstände der Zweiganstalten, die alle zusammen nur eine Gemeinschaft bilden, jeden Sonntag in dem einen oder anderen Orte, wie die Reihe an ihn kommt, zur geistigen Stärke in ihrem Berufe und zur gemeinschaftlichen Besprechung öconomischer und anderer Angelegenheiten zusammen. Hauptsächlich aber wird der Verkehr zwischen den verschiedenen zerstreuten Anstalten durch Werner selbst lebendig erhalten, der sie von Zeit zu Zeit besucht und dort Vorträge hält . . . . Um möglichst Jedem Gelegenheit zur Theilnahme an diesem Werke der Liebe zu geben,

kann man, ohne selbst in die Anstalt zu treten, ordentliches Mitglied der Gemeinschaft werden, wenn man regelmäßig Beiträge zahlt. Beiderlei ordentliche Mitglieder treten bei Anleihen, welche die Gemeinschaft aufnimmt, solidarisch als Bürgen ein. Wer sich zu einem jährlichen unverzinslichen Anlehen von mindestens fünf Gulden verpflichtet, ist außerordentliches Mitglied. Diese regere und weitere Gemeinschaft erstreckt sich über ganz Würtemberg und einen Theil der deutschen Schweiz. Zu Pfingsten eines jeden Jahres treten alle Glieder des Bundes zu einer Hauptversammlung zusammen." ....

„Werner's Anstalten haben Aehnlichkeit mit dem französischen phalanstère, das aber nirgends mit gutem Erfolge ausgeführt worden ist, und mit der Bruderunität der Herrnhuter; aber dennoch sind sie in ihrer Gesammtidee sowohl, wie in ihrer Ausführung durchaus neu und originell." ....

„Werner's Thätigkeit findet in der nächsten Nähe die günstigste Beurtheilung. Alle stimmen überein in dem Lobe über die edle Persönlichkeit Werner's und den wunderbaren Segen seines Wirkens[7])." ....

Huber sagt, daß Werner's „Auffassung des Fabrikwesens, als Feld und Werkzeug der „inneren Mission," trotz der Schatten, die sich vorübergehend auf seine praktische Bahn gelegt haben, eine der wenigen wahrhaft fruchtbaren Ideen sei, die auf diesem Gebiete sich gezeigt haben[8])."

In dem Vorwort zu seiner Schrift: „Die latente Association" mahnt deßwegen Huber seine Glaubensgenossen, insbesondere die Geistlichen: „Möchten namentlich unsere Mitarbeiter im Geiste und auf dem Felde der inneren Mission zu

---

7) Bürgerzeitung, 1863. Nr. 80 ff. und die Zeitschrift: „Unsere Tage," Braunschweig bei Westermann, 52. Heft.

8) „Die innere Mission." S. 119.

der Einsicht kommen, daß bei Behandlung der brandigen socialen Schäden mit der Honigsalbe der Wohlthätigkeit und dem Rosenwasser der Erbaulichkeit, mit kirchlichen Ordnungen u. s. w. ebenso wenig Alles gethan ist, als mit den Maßregeln der weltlichen Obrigkeit — daß es gilt, Einrichtungen zu schaffen zur Humanisirung der verwilderten Massen, ohne welche an Christianisirung derselben nicht zu denken, oder die doch jedenfalls ihr auf's Kräftigste in die Hände arbeiten können. Ganze Ladungen des besten Saatkorns in faulen Sumpf geworfen geben keine Saat noch Erndte; es gilt vor Allem, das Erdreich durch Abzugsgraben u. s. w. zur fruchtbaren Aufnahme der Saat vorzubereiten." Mit bitterem Unmuthe wiederholt Huber im Vorworte zu einer folgenden Broschüre: „Die Rochdaler Pioniers. Sociale Fragen V." 1867, den Mahn- und Warnungsruf, den er schon so oft an die Geistlichen gerichtet, „„als an die besonders berufenen Träger"" des Geistes, welcher jede Entwickelung eines christlichen Volkslebens durchdringen sollte." „Wenn dieß Ferment," ruft er fast zürnend aus, „bisher dem Genossenschaftswesen im Ganzen fremd war — wenn diese Entfremdung eine bleibende werden sollte, wo dann die Folgen der trüben Gährung nicht ausbleiben dürften, so wird man in jenen Kreisen der schweren Verantwortlichkeit nicht entgehen, die dem dumm gewordenen Salze angedroht ist. In diesem, mit wenig Ausnahmen, allgemein beharrlichen, ja verstockten Ignoriren dieser Dinge, wobei das leibliche und geistige Wohl von Millionen so tief betheiligt ist, denen nun einmal mit der christlichen und geistlichen Routine nicht beizukommen, sondern nur mit dem thatkräftigen Vorkampfe und der Vorarbeit christlicher Liebe und Bildung auch und vor Allem auf diesem socialen Gebiete, — in diesem Gebahren liegt eine größere Gefahr für die christliche Kirche und Welt, als in so vielen Punkten, um derentwillen sie sich in innerem Hader selbst aufreibt."

Wir wiederholen seine Mahnung an die Organe und Glie-

der unserer Kirche; denn in der That, wir werden dem geistigen und sittlichen Elende des großen Theiles unseres heutigen Arbeiterstandes nicht beikommen können, wir werden vergebens suchen, denselben von seiner höheren und sittlichen Seite zu beeinflussen und zu heben, wenn wir ihm nicht auch ein ernstliches und thatkräftiges Bemühen zeigen, sein materielles Loos zu verbessern und ihm zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen. Auch hier wird in den meisten Fällen der Weg zu der Seele zuerst durch den Leib gehen müssen. Hat uns ja auch der Heiland selbst in seinem irdischen Wirken diesen Weg durch sein Beispiel gezeigt! „Primum est vivere" wird uns der ungläubige Arbeiter zurufen. „Was helfen mir eure guten Lehren und eure Vertröstungen auf eine andere Welt, wenn ihr mich in dieser Welt mit Weib und Kind in Hunger und Noth darben laßt. Ihr sucht nicht mein Wohl! Ihr sucht etwas Anderes!"

Darum muß mit unserer Bemühung für das sittliche und ewige Heil des Arbeiters unsere Sorge für sein materielles Wohl Hand in Hand gehen. Diese Sorge darf sich aber nicht etwa auf Almosen beschränken, sondern sie muß darauf gerichtet werden, dem Arbeiterstande zu einer solchen Lage zu verhelfen, daß er, Unglück oder Lüderlichkeit abgerechnet, überhaupt nicht in die Nothwendigkeit versetzt wird, Almosen annehmen zu müssen, sondern daß er durch seine Arbeit für sich und seine Familie ein ausreichendes und gesichertes Einkommen, sowie die Möglichkeit einer entsprechenden sittlichen und geistigen Ausbildung und überhaupt eines menschenwürdigen Daseins finden kann. Darauf hat er in Wahrheit einen Anspruch. Er hat einen Anspruch darauf, daß es ihm nicht durch die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen unmöglich gemacht werde, ein menschenwürdiges Dasein zu führen; er hat ein Anspruch darauf, daß er durch die gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen geschützt werde gegen die Vergewaltigung durch den Stärkeren, gegen die Ausbeutung durch den an Kapital, an Verstand und Hilfsmitteln jeglicher

Art ihm Ueberlegenen. Dem Arbeiter zur Realisirung dieser seiner berechtigten Ansprüche zu verhelfen, dazu aber hat jedes Mitglied der Gesellschaft je nach seiner Stellung eine Pflicht, denn sichert uns unsere Stellung als Mitglieder der Gesellschaft gewisse Wohlthaten und Rechte, so legt sie auch andererseits uns Pflichten und Gegenleistungen auf, denen wir uns nicht entziehen dürfen. Und nur dann, wenn der Arbeiterstand sieht, daß wir ihm zur Realisirung seiner begründeten Ansprüche auf Verbesserung seiner materiellen Lage zu verhelfen bemüht sind, nur dann wird in der Regel derselbe sich überzeugen lassen, daß wir sein Bestes wollen, daß wir seine Freunde sind, und wird unsere Rathschläge und Sorge auch für sein geistiges und sittliches Leben mit Bereitwilligkeit annehmen und befolgen.

Nur zu gut, wenn auch in anderer Form und ohne es zu wissen, werden die Arbeiter auch in dieser Beziehung dem Rathe Lassalle's folgen, wenn derselbe sagt: „Jedem, der Ihnen von der Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes spricht, müssen Sie vor Allem die Frage vorlegen: „ob er dieses Gesetz anerkennt oder nicht," nämlich jenes „eherne öconomische Gesetz, nach welchem unter den heutigen Verhältnissen, unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage nach Arbeit, der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den nothwendigen Lebensunterhalt reducirt bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung nothwendig ist. — Erkennt er es nicht an, so müssen Sie sich von vornherein sagen, daß dieser Mann entweder Sie täuschen will oder aber von der kläglichsten Unerfahrenheit in der national-öconomischen Wissenschaft ist." ... „Und wenn nun derjenige, der Ihnen von der Lage der Arbeiter spricht, auf Ihre Frage dieses Gesetz anerkannt hat, so fragen Sie ihn weiter: wie er dasselbe beseitigen will. Und wenn er hierauf nicht zu antworten weiß, so wenden Sie ihm ruhig den Rücken. Er ist ein leerer Schwätzer, der Sie

oder sich selbst täuschen und mit hohlen Phrasen verblenden will[9])."

Wiederholen wir es darum noch einmal: unsere Theilnahme, Sorge und Thätigkeit für das materielle Wohl des Arbeiters sind heutzutage mehr als je eine Bedingung unserer Einwirkung auf sein geistiges und sittliches Wohl.

Um so dringender aber tritt diese Nothwendigkeit an uns heran, je sicherer die heutige materielle und sittliche Lage des in unseren Industriestaaten so zahlreichen Arbeiterstandes, je sicherer dieser s. g. Pauperismus zur socialen Revolution führen muß, wenn nicht eine wahre Besserung dieser Lage eintritt. Armuth und Noth hat es immer gegeben und wird es immer geben, und leider nur zu oft in Verbindung mit sittlicher Verderbniß. Allein wenn Armuth und Noth nicht mehr bloß einzelne Individuen oder Familien, sondern ganze Classen, einen großen Theil des Volkes treffen, und wenn sie nicht mehr bloß ein vorübergehender, sondern ein dauernder Zustand sind, der immer weiter greift und immer mehr Familien in jenen wirthschaftlichen Nothstand versetzt, und wenn dieser Zustand nicht etwa bloß eine Folge eigener Schuld, sondern der gesellschaftlichen Zustände ist, und wenn im Zusammenhange damit geistige und sittliche Verkommenheit dieser Classen in immer größerem Maße eintritt, dann ist dieser Zustand nicht mehr eines jener mit der menschlichen Natur untrennbar verbundenen Uebel, sondern ist ein abnormer Zustand, eine sociale Krankheit, welche alle Glieder der Gesellschaft kraft ihrer Solidarität in Mitleidenschaft zieht und, wenn sie nicht Heilung findet, eine bedenkliche Krisis, eine große Gefahr für den ganzen Gesellschaftskörper ankündigt. Darum konnte Lassalle drohen, „in voller Gesetzlichkeit und mit allen Segnungen des Friedens" werde seine neue Gesellschaftsordnung eintreten, wenn man die Weisheit habe,

9) Lassalle, Antwortschreiben.

sich zu ihrer Einführung bei Zeiten und von oben herab zu entschließen; sonst aber „unter allen Convulsionen der Gewalt und mit wild wehendem Lockenhaare, erzne Sandalen an ihren Sohlen;“ „unwiderstehlich werde die Arbeiterbewegung durch Europa gehen, und wenn die Machthaber, wenn die Staatsgewalten nicht friedlich sich ihr beugen wollten, nun dann, in den Straßen der europäischen Hauptstädte würden die Arbeiter ihre Rechte sich zu erkämpfen wissen.“ Und in der That, schon lassen „die dumpfen Tritte der heranmarschirenden Arbeiterbataillone“ sich vernehmen[10]).

Es liegt darum im dringendsten Interesse aller Classen der Gesellschaft, diesem Uebel des Pauperismus abzuhelfen. Und wir wiederholen mit Prof. Huber, die Kirche hat einen guten Theil dieser Aufgabe zu lösen, denn sie besitzt vor Allem und in eminenter Weise die Kräfte zu dieser socialen Thätigkeit. Und zwar behaupten wir dieß wiederum vor Allem von der katholischen Kirche, ihrem Clerus, ihrem Ordensstande und in specie in Beziehung auf das Genossenschaftswesen. Lassen wir auch hierüber Prof. Huber sprechen. In einem Aufsatze, den er in den Historisch-politischen Blättern veröffentlichte, sagt er darüber: „Je mehr es zu beklagen ist, daß der genossenschaftlichen Bewegung bei uns und anderwärts und in allen ihren Formen und Zweigen noch gar sehr die Pflege und Einwirkung der sittlichen und geistigen Kräfte fehlt, welche nur in der christlichen Sittigung zu finden sind, desto entschiedener dürfen und müssen eben die Nichtbetheiligung, die Verschlossenheit der Träger und Leiter dieser Sittigung und ihrer Kräfte und Organe für jenen Mangel verantwortlich gemacht werden. Obgleich wir das volle, schwere Gefühl dieser Verantwortlichkeit auf Seiten der evangelischen Welt ohne Milderung anerkennen und oft genug scharf gerügt haben, so können wir doch auf katholischer Seite eine insofern verhältnißmäßig noch

10) Lassalle, an verschied. Orten seiner Schriften.

schwerere Schuld nicht verkennen, als hier die Mittel namentlich der eigentlichen, aber im weiteren Sinne, kirchlichen Einwirkung durch die größere Vollständigkeit und praktische Zweckmäßigkeit des kirchlichen Organismus, die größere Anzahl kirchlicher Arbeiter im Weinberge, die massenhafte Organisation geistlicher und weltlicher Brüderschaften und großentheils auch durch das Verhältniß der geistlichen Arbeiter zum Volke sehr viel wirksamer sind oder doch sehr viel wirksamer gemacht werden könnten, als die entsprechenden Momente auf evangelischer Seite. Ja, wir möchten dasselbe auch in Bezug auf die katholische Aristocratie sagen, welche immerhin noch eine bedeutendere und wirksamere Stellung behauptet, als der evangelische Adel. Daß aber auf diesem Felde der socialen Fragen ebenso dringend eine aristocratisch, als ein katholisch oder evangelisch conservativer Beruf liegt, bedarf hier hoffentlich so wenig der weiteren Erörterung, daß wir es nur als ein Ceterum censeo wiederholen. Noch viel weniger aber bedarf es hoffentlich wahrhaft katholischen Lesern gegenüber erst noch eines Beweises, daß hier nicht nur ein allgemein menschlicher, oder patriotischer, oder aristocratischer, oder christlicher, sondern auch ein specifisch katholischer Beruf liegt[11])."

Und in Wahrheit, in dieser socialen Thätigkeit der Kirche, insbesondere in Beziehung auf das Genossenschaftswesen, liegt ein wahrhaft und specifisch kirchlicher und katholischer Beruf, und wir sind der Ueberzeugung, daß, wie die Kirche im Mittelalter durch Pflege des Landbaues, der Wissenschaften und Künste, sowie anderer großer gemeinnütziger und Cultur-Zwecke, hauptsächlich vermittelst ihrer religiösen Orden und Brüderschaften, — wir erinnern nur an die Bruderschaft der Brückenbauer, — sowie durch den Schutz und die Pflege, welche sie der Entwickelung und dem Gedeihen des Gewerbe- und Handelsstandes zukommen ließ, eine wahrhaft sociale

11) Hist.-pol. Blätter 1862. Bd. 49. S. 628 f.

und civilisatorische Aufgabe erfüllt hat, so ihr auch heutzutage auf dem Gebiete der Industrie eine sociale und civilisatorische Aufgabe aufbewahrt ist, und zwar muß mehr, als gerade von Seiten unseres heutigen Industrialismus die Gesellschaft an einer gefährlichen Krankheit leidet und einer drohenden Krisis entgegengeht, zu deren Abwendung bisher die verschiedensten Mittel vergeblich sind versucht worden.

Wenn es wahr ist, wie ein Protestant, Prof. W. Arnold, schreibt, daß im Mittelalter „bis zum Aufkommen der Städte die Klöster recht eigentlich die *Träger der Cultur und des nationalen Fortschrittes* gewesen sind[12]," — und wenn es wahr ist, was Montalembert schreibt, daß die Klöster des Mittelalters „überall durch die Ueberlegenheit ihrer Bodencultur, sowie durch die Leichtigkeit und Sicherheit der Bedingungen, welche sie den Ackerbauern bieten konnten, *die Begründer, die Vorläufer des Fortschrittes und des Wohlstandes der Landbevölkerung gewesen*[13]), — wenn es ferner wahr ist, was ebenfalls ein Protestant, Cobbett, schreibt, daß die Klöster des Mittelalters „ebenso wohl im Geiste großer *Staatsklugheit*, als wahrer Frömmigkeit und christlicher Liebe gegründet wurden," und „daß sie nicht bloß Austheiler von Brod, Fleisch und Bier waren, sondern *große Beförderer allgemeinen Wohlstandes, allgemeinen Glückes und allgemeiner Zufriedenheit*," und daß „es zu ihren natürlichen und nothwendigen Wirkungen gehörte, jenem Stande der Dinge vorzubeugen, mit dem es nur zwei Classen der Gesellschaft gibt, *Herren* und *Knechte*, einige Wenige, die im höchsten Ueberflusse schwelgen, und Millionen, die zum tiefsten Elende verdammt sind," und dieß in Bezug auf ihren Landbau besonders auch dadurch, daß „sie ihre Ländereien gegen

---

12) W. Arnold, „das Aufkommen des Handwerkerstandes im M.-A.," Basel 1862. S. 32.

13) Montalembert, „die Mönche des Abendlandes." Einleitung.

einen niedrigen Zins und auf vieljährige Termine verpachteten, so daß sich die Pächter stets als eine Art Eigenthümer betrachteten und immer Sorge trugen, ihren Pacht zu erneuern, ehe er erlosch," und daß „sie auf diese Weise allmälig auf dem natürlichsten und unfehlbarsten Wege Eigenthümer schufen und die Entstehung einer Classe von freien Leuten, von wahrhaft freien Leuten, unabhängig von der Aristocratie, bewirkten[14])," — und wenn es endlich wahr ist, was eine soeben erschienene Broschüre sagt: „Daß die Kirche noch immer das Correctiv der menschlichen Verirrungen geboten, daß der reiche Schatz der Kirche das sichere Heilmittel gegen die mancherlei Gifte, von denen die verschiedenen Zeitalter angegriffen werden, enthält, und daß die Kirche einzig und allein die Wunderformel besitzt, kraft welcher sie die alte Mutter Erde aufstehen und ihr Bett mit sich nehmen heißen kann, und daß sie es immer war, welche die angegriffene sittliche Weltordnung rettete, für Freiheit und Recht, für die Sache der Unterdrückten und Schwachen einstand, selbst mit ihrem Blute[15])," — wenn dieß Alles wahr ist, und die Geschichte bezeugt, daß es wahr ist, so dürfen wir das feste Vertrauen haben, daß die Kirche auch heute wiederum unserer kranken Societät nicht bloß durch ihre Wahrheit und Gnade, sondern auch durch ihre socialen Kräfte gerade auf dem Gebiete, wo es Noth thut, wo die Krankheit unserer heutigen Gesellschaft recht eigentlich ihren Herd hat und ihre verderbliche Wirksamkeit äußert, auf dem Gebiete der Industrie, zu Hilfe kommen, die rechten Heilmittel bringen und die Trägerin einer neuen gesunden Entwickelung des Volkslebens, die Trägerin der wahren Cultur und des wahren Fortschrittes sein werde. „Je mehr," rufen wir daher voll kühner Hoffnung mit dem Bischofe von Mainz aus, „je mehr

---

14) Cobbet, „Die protest. Reform England's." Fünfter Brief.

15) „Die großen Fragen um Kirche und Staat." München 1868. S. 6 u. 7.

die Welt mit allen ihren Unternehmungen, dem Arbeiterstande zu helfen, Bankerott macht, desto gewisser naht die Zeit, wo Gott durch das Christenthum, durch die Kirche, dem Arbeiterstande wieder helfen wird[16])."

Wir können diesen Aufsatz nicht besser schließen, als mit den, dieselben Anschauungen enthaltenden wahrhaft großartigen Gedanken, welche Jörg in einer seiner meisterhaften social-politischen Rundschauen in den Historisch-politischen Blättern ausspricht. „An die endliche Erhebung des vierten Standes," sind seine Worte, „knüpft sich eine Welt von Gedanken .... Wir sagen von der Kirche mit Recht, sie vertrage sich mit allen Staatsformen; aber noch mehr, sie hat von allen christlich-germanischen Weltperioden auch je eine bestimmte, äußere Färbung angenommen. Auf die ackerbautreibenden Mönche der patriarchialischen Zeit folgten Bischöfe und Aebte, die den Hirtenstab mit dem Schwerte kreuzten und das Geschäft der Feudalbarone theilten" — Sie ist dann, schalten wir ein, die innigste Verbindung mit den Gewerbszünften und Corporationen des Mittelalters eingegangen und hat ihnen jene religiöse Grundlage und jenen religiösen Geist gegeben, durch welche allein der Geist der freiwilligen Disciplin, der Entsagung und der Liebe möglich geworden, der denselben eine so große Wirksamkeit verliehen hat. — „Seit den herrschenden Doctrinen des römischen Rechtes hat dann der bürgerliche Geist allmälig Platz gegriffen, und es bedarf keiner Vergrößerungsgläser, um in der modernen Absonderung des Professorenthums als solchen und besonders in dem jüngsten Streit über die „„freie Wissenschaft"" die Einströmung der Bourgeoisie zu entdecken. Damit scheint auch das dritte Zeitalter die Sonnenhöhe passirt zu haben. Wenn aber eine neue Weltperiode wieder lauter als je nach dem Evangelium der Armen ruft, warum sollte nicht auch die Kirche vorherrschende Arbeitergestalt

16) „Die Arbeiterfrage." S. 144.

annehmen? Es wäre von den Veränderungen, die sie in ihrer Stellung zur Welt schon erlebt hat, nicht einmal die größte."

„Jedenfalls dürften über kurz oder lang alle anderen Kirchenfragen hinter der verschwinden, wie der Katholik sich zu der neuen Bewegung der Arbeiter zu verhalten habe? Soll der vierte Stand als gleich berechtigt unter die anderen eintreten, so ist es die erste Bedingung, daß die Bewegung nicht wieder rückfällig werde und zum rothen Gespenste ausarte. Welche Macht könnte aber auf die Länge eine solche Catastrophe verhüten, wenn nicht der Geist Christi in der Kirche[17])?"

---

17) Hist.-pol. Bl. 1865. Bd. 55. S. 416.

XXII.

Der große Gebetsverein vom heiligen unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder.

Das ist der Titel eines soeben bei Schöningh in Paderborn erschienenen Buches[1]), das wir zur allgemeinsten Verbreitung auf's Angelegentlichste empfehlen möchten, weil dasselbe zur Neubelebung und Weiterverbreitung dieses providentiellen Vereines in Deutschland ganz wesentlich beitragen wird und weil es insbesondere für alle Leiter von Herz-Mariä-Bruderschaften, d. h. wohl für die Mehrzahl unserer Pfarrer ein großes Bedürfniß befriedigt und gewissermaßen unentbehrlich ist. Wohl besitzen wir in dem, auch deutsch bei Benzinger in Einsiedeln erschienenen „Handbuch der Erzbruderschaft" von deren Stifter, dem ehrwürdigen Dufriche-Desgenettes, einen vortrefflichen Unterricht über Wesen und Geist der Herz-Mariäbruderschaft und in ihm, sowie in den Annalen der Erzbruderschaft, die Geschichte ihrer ersten siebenzehn Jahre; aber über die letzten vierzehn Jahre hat eine ähnliche handliche und zugängliche Veröffentlichung nicht stattgefunden, und doch ist dieser letzte Zeitraum nicht minder merkwürdig und

1) Der vollständige Titel lautet: „Der große Gebetsverein vom heiligen und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder, ausgegangen von der Kirche Unserer Lieben Frau von den Siegen zu Paris, in seinem gegenwärtigen Bestande und Gnadenreichthum, seiner Ausbreitung und gesegneten Wirksamkeit, treu nach seinen eigenen Berichten dargestellt bis in die ersten Monate des Jahres 1868. Mit Genehmigung der bischöflichen Behörde zu Paderborn. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 1868."

gnadenreich, als die frühere Periode. Der ungenannte, aber hochverdiente Verfasser hat mit größtem Fleiße das reiche vorhandene Material, wie es namentlich in den neuen und neuesten Annalen (welche von 1863—1866 in die Monatsschrift „L'Echo de Notre-Dame des victoires à Paris" sich verwandelt, nun aber seit 1868 unter dem alten Titel „Annalen" wieder erscheinen) der Erzbruderschaft vorliegt, ausgebeutet, mit Klarheit und Geschmack geordnet und einfach und anziehend dargestellt[2]). Wer im Zusammenhange die Entstehung, die Verbreitung und die Wirksamkeit der Erzbruderschaft vom heiligen und unbefleckten Herzen Mariä überschaut, kann darin unmöglich den Finger Gottes verkennen. Wir haben hier eines jener Wunder der Gnade vor uns, durch welche Gott seiner Kirche zu Hilfe kommt. Daher ist aber auch die Pflege dieses Gebetsvereines in Verbindung mit dem Apostolate des Gebetes eine wichtige Aufgabe des seeleneifrigen Priesters. Er kann sie aber nur dann erfüllen, wenn er mit dem Geiste und dem Wirken, wenn er mit der Geschichte und den Früchten der Bruderschaft selbst bekannt ist und wenn er diese Kenntniß mehr und mehr zu verbreiten sucht, und gerade dazu wird dieses Buches dienen.

Der erste Abschnitt erzählt die Entstehung der Bruderschaft. Es ist dieselbe zwar in ihren Grundzügen allgemein bekannt, allein in den uns hier gebotenen detaillirten Thatsachen tritt das providentielle Eingreifen Gottes mit neuer Klarheit hervor. Der zweite Abschnitt zeigt uns die Ausbreitung des Vereines. Man sieht daraus, daß der Wunsch, den Gregor XVI. im Jahre 1842 ausgesprochen: „Ich wünschte, diesen Gebetsverein in allen Seelsorgskirchen der ganzen Christenheit errichtet zu

2) Daß der Verfasser die französischen Namen nicht nach französischer Orthographie schreibt, sondern deutsch, wie sie gesprochen werden, ohne in den meisten Fällen die richtige Schreibung auch nur in Parenthese zu setzen, ist ein Mißgriff.

sehen" mehr und mehr seiner Erfüllung sich naht und daß deßgleichen ein Wort sich bewährt, das Pius IX. bei einer späteren Gelegenheit aussprach: „Diese Erzbruderschaft vom heiligen Herzen Mariä ist Gotteswerk, sie ist ein Gedanke vom Himmel, eine Hilfsquelle für die Kirche." Die Erzbruderschaft ist jetzt über die ganze katholische Welt bis in die entferntesten Missionen ausgebreitet. Die Zahl der bei dem Generaldirector der Bruderschaft angemeldeten canonisch errichteten Filialbruderschaften, unter denen sich solche befinden, die 100,000 Mitglieder zählen, belief sich Ende des Jahres 1867 auf 15,971. Die Zahl der Mitglieder anzugeben, ist unmöglich; aber nach geringster Schätzung beträgt sie vier und zwanzig Millionen, höchst wahrscheinlich aber über dreißig Millionen und Jahr für Jahr findet eine beträchtliche Zunahme statt.

Bevor nun der Verfasser den Zweck und Geist, sowie die Statuten der Erzbruderschaft bespricht, gibt er im dritten Kapitel eine Schilderung der Mutterkirche der Erzbruderschaft, der von Ludwig XIII. den unbeschuhten Augustinern erbauten Kirche Notre-Dame des Victoires und des in ihr seit Errichtung der Bruderschaft sich entfaltenden religiösen Lebens. Es ist nämlich diese, vor diesem Zeitpunkt bis auf's Aeußerste verödete Kirche, wo die Sacramente fast nicht mehr empfangen und der Gottesdienst fast nicht mehr besucht wurde, einer der größten Wallfahrts- und Gnaden-Orte der Christenheit geworden, wo man sich mitten in Paris in die mystische Athmosphäre der innigsten Frömmigkeit versetzt findet, ähnlich wie in Maria Einsiedeln oder in Loretto. Man hat berechnet, daß durchschnittlich an jedem Werktage 7—8000, an jedem Sonn- und Feiertage aber 20,000 die Kirche besuchen, und daß die Zahl der Besuche im Jahre über 3,000,000 beträgt. An einzelnen Tagen beläuft sich die Zahl der Besuchenden auf 50,000, wobei zu merken, daß diese Kirche fast nur aus Andacht besucht wird. Die Zahl der Communionen beläuft sich jährlich auf hunderttausende; an allen

Festen muß die Communion gleichzeitig von mehreren Priestern gespendet werden. Diese zahllosen Communicanten sind eine beständige wirksame Predigt, und schon Manche wurden bloß durch diesen Anblick bewegt, nach jahrelanger Entfremdung zum Tische des Herrn zurückzukehren. Die schönste Zierde der künstlerisch keineswegs bedeutenden, aber fromm und sinnig gezierten Kirche sind die zahllosen Opferkerzen, die stets am Gnadenaltare brennen, und die die Wände bedeckenden, auf viele Tausende sich belaufenden marmornen Votivtafeln, welche in der mannigfaltigsten und oft rührendsten Weise die hier erlangten Gebetserhörungen dankbar verkündigen. Der schätzbarste Bestandtheil dieses Kapitels aber ist eine ziemlich ausführliche Lebensbeschreibung des Pfarrers Dufriche-Desgenettes, des Stifters der Erzbruderschaft. Wir lernen hier einen der merkwürdigsten und ehrwürdigsten Priester Frankreichs und der neueren Zeit überhaupt kennen. Im Jahre 1778 in Alençon, einer alten Fabrikstadt der Normandie, einem altadeligen Geschlechte entsprossen, erstaunlich frühzeitig entwickelt, so daß er schon im dritten Lebensjahre las, von überlebhafter Gemüthsart, offenbarte sich bei ihm von seiner ersten Communion an ein ernster Sinn und eine tiefe Frömmigkeit. Vom Vater gern zum Advocaten bestimmt, faßte er eine Abneigung gegen diesen Stand, weil er so viele Glieder dieses Standes als Hauptacteure der Revolution und Feinde der Kirche erblickte. Der Tod Ludwig's XVI. griff den fünfzehnjährigen Jüngling so an, daß seine Gesundheit litt. Seine Familie büßte in der Revolution einen beträchtlichen Theil ihres großen Reichthums ein; doch blieb ein ansehnliches Vermögen. Auch in den schlimmsten Zeiten der Revolution bethätigte unser Carl Desgenettes einen kühnen und glühenden Eifer für die Religion und Kirche, und war wiederholten Lebensgefahren ausgesetzt.

Schon als junger Laie war er in den schrecklichsten Zeiten der Revolution ein eifriger Seelsorger, indem er Kinder unterrichtete oder vielen Katholiken durch verborgen lebende Prie-

ster den Empfang der heiligen Sacramente vermittelte. Damals entschloß er sich, auf Drängen seines Vaters, Medecin zu studiren — erlangte aber endlich nach Herstellung der Religion in Frankreich und nachdem er in fast wunderbarer Weise dem Militärdienste entgangen war, von seinem Vater 1803 die Erlaubniß, Theologie — im Seminar zu Seez — zu studiren; schon 1805 wurde er Priester. Bald bekehrte sich auch sein Vater, welcher der Religion entfremdet gewesen, zu einem gläubigen und frommen Leben. Desgenettes übernimmt nun eine arme und ganz verkommene Pfarrei, weiht sich besonders dem Unterrichte der Jugend, beweist große Liebe an den vom Typhus ergriffenen deutschen Kriegsgefangeuen, übt ungewöhnliche Wohlthätigkeit, eifert für die Rechte der Kirche. Im Jahre 1813 wählt ihn die Geistlichkeit des Bisthums Seez zu einer wichtigen Sendung an Papst Pius VII.; der Papst faßt zu dem jungen Priester ein solches Vertrauen, daß er ihn zum Bisthumsverweser ernennen will; Desgenettes aber lehnt ab und schlägt zwei andere Priester vor — und der Papst ermächtigt ihn, die für ihn schon ausgefertigten Vollmachtschreiben Dem zu übergeben, den er für den würdigeren halte. Während der hundert Tage war Desgenettes flüchtig, weil er als allzugetreuer Anhänger des alten Königshauses verhaftet werden sollte. Damals that er vergebliche Schritte, einem langgehegten Wunsche gemäß in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Er sollte Gott als Weltpriester dienen. Er wird Pfarrer einer großen, aber sehr irreligiösen und revolutionären Vorstadtspfarrei von Alençon in der Normandie. Hier hat er große Verfolgungen und Trübsale zu leiden, gewinnt aber Viele durch seine Wohlthätigkeit und Uneigennützigkeit. Nach vier Jahren (1819) wird er berufen, eine der wichtigsten Pfarren von Paris, die vom heil. Franz Xaver, am Institut der auswärtigen Missionen, zu übernehmen. Desgenettes hatte sich entschieden gegen diese vorzugsweise von Reichen und Vornehmen bewohnte Pfarrei gesträubt, wobei er auch seine rauhen Manieren als Grund geltend machte. Und in der

That hatte Desgenettes etwas sehr Imponirendes, aber auch etwas Strenges und selbst Abstoßendes in seinem natürlichen Wesen, und mußte sehr gegen die Heftigkeit seines Temperamentes kämpfen; allein bald lernten alle Besseren die unter dieser Hülle verborgene große Demuth und Liebe kennen. Er erweitert die Kirche, hält sonntäglich zwei große Christenlehren, die eine für die Armen, denen er an jedem Sonntage Brod (oft 6000 Pfund an Einem Sonntage) und im Winter Brennholz vertheilt. Dann errichtete er ein großartiges Waisen- und Erziehungshaus, das „von der Vorsehung", von barmherzigen Schwestern unter Leitung der 1864 verstorbenen bekannten und heiligmäßigen Schwester Magdalena bedient, ein Haus, das nachher vielen anderen ähnlichen Anstalten zum Vorbild wurde. Auf diese Anstalt verwendete er den Rest seines Privatvermögens im Betrage von 400,000 Francs. Nichtsdestoweniger war er fast bei jedem wohlthätigen Unternehmen betheiligt und unerschöpflich in Privatwohlthätigkeit. Für seine Person lebte er äußerst sparsam.

So hatte Desgenettes eilf Jahre gewirkt, als die Julirevolution ausbrach. Nun kamen große Trübsale über unseren Pfarrer, namentlich ging ein Unternehmen, woran er sich aus Mildthätigkeit betheiligt, zu Grunde und belastete ihn für Andere mit einer großen Schuldenlast. Dieses Alles brachte ihn dahin, daß er, ungeachtet des Widerstrebens des Erzbischofs, seine Stelle niederlegte und nach Freiburg in der Schweiz übersiedelte; auch dort war er unermüdlich thätig und schon hatte ihn der Bischof zum Pfarrer von Genf ausersehen, was aber Desgenettes ausschlug. Schon nach Jahresfrist kehrte er in sein Vaterland und nach Paris zurück, als er hörte, daß dort die Cholera sehr heftig ausgebrochen sei. In dieser Zeit war es nahe daran, daß ihm das Bisthum Verdun und bald nachher das von Ajaccio auf Corsika übertragen werden sollte. Aber er war für einen anderen Apostolat bestimmt. Im Jahre 1832 wurde die Pfarre Unserer lieben Frau von den Siegen erledigt, und als ihm der Erzbischof diesen

schwierigen Posten anbot, schlug er sogleich ein. Wie der trostlose Zustand der Pfarrei nun der äußere Anlaß zur Gründung des Gebetsvereines vom heiligsten Herzen Mariä wurde, ist bekannt. In dem Maße nun, als die Bruderschaft mit ihren wunderbaren Wirkungen sich entwickelt, steigert sich auch die Thätigkeit des Pfarrers. Täglich bringt er 8—12 Stunden im Beichtstuhle zu; dazu noch viele Beichten Solcher, die nicht öffentlich beichten wollen; ferner der beständige christliche Privatunterricht, der vielen Bekehrten „wie Kindern" ertheilt werden muß; sodann zahllose Unterordnungen, in denen er um Rath, Belehrung, Hilfe gebeten wird, eine allmälig die ganze Welt umfassende Correspondenz, so daß er oft erst zwei Uhr Morgens zur Ruhe kommt. Nur einmal entfernte er sich auf längere Zeit von seiner Pfarrei, als er 1842 in Rom war, was er als einen großen religiösen Act auffaßte. Auch hier wirkte er nur für die Erzbruderschaft und seine Pfarrei, für welche er die Reliquien der heil. Martyrin Aurelia mitbrachte, welche er von Gregor XVI. erhalten. Desgenettes war ein eifriger Prediger und verstand es, so zum Herzen zu reden, daß Vielen seine Predigten unvergeßlich blieben. Er stellte auch seine Kirche neu her. Als der bekehrte Jude, Hermann Cohen, jetzt Carmelit, die ewige Anbetung des Allerheiligsten Sacramentes auch die Nacht hindurch einführen wollte, bot er seine Kirche dafür an. Dabei betheiligte er sich fortwährend bei der Gründung und Ausführung der wichtigsten religiösen Werke, so bei der Gründung des Vereines der heiligen Kindheit und bei der Niederlassung der Kapuziner in Paris. Er unterstützte Dom Gueranger bei der Erneuerung des Benedictiner-Ordens und Lacordaire bei der des Dominicaner-Ordens in Frankreich. Er war selbst einer der Ersten, der in den dritten Orden der Dominicaner eintrat, in deren Habit er auch begraben wurde. Einen großen Freudentag erlebte er am 9. Juli 1853, wo der Papst durch Abgeordnete des Kapitels von St. Peter das Gnadenbild mit einer überaus kostbaren Krone krönen ließ. Im

Jahre 1856 feierte er sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum. Er blieb unermüdlich in aller Weise thätig bis zu seinem Tode, und als er zuletzt das Zimmer nicht mehr verlassen konnte, besorgte er doch noch einen großen Theil der Geschäfte der Bruderschaft und der Pfarrei; noch ein paar Tage vor seinem Hinscheiden dictirte er die Empfehlungen für die Bruderschaft und fügte einen herzlichen Abschied an ihre Mitglieder bei. Am 25. April 1860 starb er eines heiligmäßigen Todes. In seinem Testamente vermachte er, fast das Einzige, was er von seinem großen Vermögen noch besaß, seine Priestergewänder, seiner Kirche und bat Alle wegen gegebener Aergernisse um Verzeihung. Sein Leib wurde in der Gnadencapelle, sein Herz in seinem Waisenhause beigesetzt. Die Theilnahme bei seinem Tode war eine solche, wie sie nur bei ungewöhnlich heiligen Menschen einzutreten pflegt. Das ist ein kurzer Abriß des Lebens des Stifters der Herz-Mariä-Bruderschaft. Wir glaubten, durch eine etwas ausführlichere Mittheilung eine Schuld abzutragen, die wir beim Tode desselben zu entrichten außer Stand waren.

Fahren wir nun fort, den reichen Inhalt unseres Buches in Kürze anzugeben. Der fünfte Abschnitt erklärt den Zweck und die Statuten der Erzbruderschaft in so allseitiger Weise und mit so viel Geist und Wärme, daß Leiter der Erzbruderschaft Alles finden werden, was ihnen zu einer richtigen und guten Leitung dienlich sein kann. Der sechste Abschnitt bespricht die Ablässe und die anderen geistlichen Vortheile der Erzbruderschaft. Auch hier wird der Gegenstand erschöpfend und zugleich apologetisch und praktisch erläutert.

Was die übrigen aus der großen Gebetsgemeinschaft, der z. B. mehr als 5000 apostolische Missionäre angehören, entspringenden geistlichen Vortheile betrifft, so erfahren wir, daß die Herz-Mariä-Bruderschaft in Vereinigung des Gebetes und aller Gnaden und Verdienste steht mit dem Orden der Dominicaner, der unbeschuhten Carmeliten und der Theatiner,

sowie daß am 31. Juli 1864 die Erzbruderschaft vom heiligen Herzen Mariä und der 1844 entstandene, unter dem Schutze des göttlichen Herzens Jesu stehende Apostolat des Gebets miteinander ein Bündniß der Vereinigung aller Gebete und geistlichen Güter geschlossen haben. Den bei Weitem wichtigsten und umfangreichsten Bestandtheil unseres Werkes bildet sodann die Darstellungen der Wirkungen und Erfolge der Herz-Mariä-Bruderschaft (S. 151—501.). Der Verfasser gruppirt den unermeßlichen Stoff in sieben Kategorien. Er beginnt mit den wunderbaren Fortschritten der Kirche in England, welche im innigsten Zusammenhange mit den Gebeten der Erzbruderschaft stehen, die von Anfang an die Bekehrung Englands an die Spitze ihrer Intentionen stellte. Der Verfasser macht hiebei interessante Mittheilungen über das damit Hand in Hand gehende Aufblühen einer innigen und warmen Verehrung der heiligen Mutter Gottes in England, welche früher, wie so manches Katholische, durch den Druck des protestantischen Geistes auch bei den englischen Katholiken darniedergehalten war. Wir erfahren hier auch, daß Erzbischof Manning unmittelbar nach seiner Weihe nach Unserer Lieben Frau vom Siege in Paris eilte und dem Gebete der Bruderschaft, nach dem Beispiele seines Vorgängers, des unvergeßlichen Cardinals Wiseman, seine Diöcese und ganz England empfahl.

Hieran reiht der Verfasser den Zusammenhang, in welchem die Gebete der Bruderschaft zu der Bekehrung der Juden stehen. Es ist hier vor Allem die wunderbare Bekehrung von Alphons Ratisbonne, dann aber auch eine große Zahl sich hieran reihender und zum Theil höchst merkwürdiger und wichtiger Bekehrungen aus dem Judenthum, die eine innige und unzweifelhafte Beziehung zur Erzbruderschaft haben. Mehrere der interessantesten Fälle werden ausführlich mitgetheilt.

Welches Vertrauen die Missionäre unter den Heiden auf das Gebet der Erzbruderschaft setzen und welche merkwürdigen

Erfolge durch das Gebet der Erzbruderschaft erzielt wurden, wird sodann an einer Reihe einzelner Thatsachen und aus den Berichten der Glaubensboten gezeigt.

Hieran reiht sich das Gebet der Bruderschaft für die Bekehrung der Irrgläubigen, und wird dessen Wirksamkeit in einer Reihe interessanter Einzelfälle nachgewiesen.

Den Schluß machen sodann die Bekehrungen ungläubiger und sündhafter Katholiken, sowie ganzer Gemeinden in Folge der Anrufung des Herzens Mariä und des Gebetes der Bruderschaft. Man kann sagen, daß in der Mutterkirche der Erzbruderschaft selbst kein Tag vergeht ohne irgend eine merkwürdige Bekehrung. Nachdem der Verfasser diese nächste und hauptsächlichste Wirksamkeit der Bruderschaft im Allgemeinen besprochen, hebt er aus den Annalen derselben eine große Menge einzelner besonders merkwürdiger Bekehrungen, namentlich aus der neueren Zeit, hervor, die er in schlichter und anziehender Weise erzählt. Dieser Theil ist ganz besonders für Leiter und Prediger der Bruderschaft wichtig: denn gerade die taktvolle und schlichte Mittheilung solcher Thatsachen, welche in Notre-Dame des Victoires bei den Bruderschaftsandachten nie unterbleibt, ist zur Belebung des Gebetsgeistes, für die Erweichung der Herzen und die Bekehrung der Sünder laut der Erfahrung und nach der Natur der Sache äußerst wirksam. Es ist dieses ein Punkt, auf welchen deßhalb der General-Vorsteher der Erzbruderschaft wiederholt aufmerksam machte. Auch in anderen und selbst in zeitlichen Anliegen fanden und finden stets merkwürdige Gebetserhörungen statt, von denen auch genügende Beispiele mitgetheilt werden. Endlich wird das große Vertrauen, welches durch die Erzbruderschaft in den Herzen hervorgebracht wird, schon an sich als eine ihrer trostvollsten Wirkungen hervorgehoben. Auch hiefür werden viele Belege mitgetheilt.

Ein Rückblick faßt sodann nochmals alle die heilsamen Wahrheiten und Gedanken zusammen, welche aus der Ge-

schichte der Erzbruderschaft, die offenbar in den Gnadenführungen und Erbarmungen, welche Gott unserem Zeitalter beschieden hat, einen wichtigen Faktor ausmacht, sich ergeben. Ein Anhang ertheilt zuverlässigen Unterricht über alles zur giltigen Errichtung und Aggregation von Filialbruderschaften Erforderliche und theilt endlich die Art und Weise mit, wie die Bruderschaftsandacht zu Notre-Dame des Victoires in Paris gehalten wird. Es lassen sich nun freilich diese zwei und eine halbe Stunden dauernden Andachtsübungen an anderen Orten nicht in Allem nachahmen, aber sie bieten ein Muster, wie die Bruderschaftsandachten — freilich in kürzerer Form — abzuhalten sind, wenn sie anziehend und erbaulich sich gestalten sollen. Eine Sammlung schöner und zweckmäßiger Gebete bildet eine willkommene Beigabe.

Nicht jene Bücher, die vom literarischen Standpunkte den größten Werth haben, sind auch immer mit dem größten Segen verknüpft. Es sind oft kunstlose einfache Bücher und Büchlein, die unermeßlichen Segen verbreiten. Wir hoffen zuversichtlich, es werde dieses neueste Handbuch der Erzbruderschaft vom Herzen Mariä ein solches Buch werden und wünschen daher nochmals, es möchte die allerweiteste Verbreitung finden.

XXIII.

Die badische Regierung und das Domkapitel in Freiburg.

Unter diesem Titel ist vor einigen Tagen eine französisch geschriebene Brochüre[1]) erschienen, welche ganz geeignet ist, nicht nur in geistlichen, sondern auch in weltlichen Kreisen eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der ungenannte Verfasser verbindet offenbar mit der genauesten Sachkenntniß und der besten Gesinnung, eine Schärfe und Feinheit des Geistes und eine Eleganz und Würde der Darstellung, wie man sie nur selten findet. Wenn wir die Schrift einer etwas näheren Besprechung unterziehen, so geschieht es nicht, um unseren Lesern die Lectüre derselben zu ersparen — denn unsere Darstellung kann diese Lectüre nicht ersetzen, sondern um auf deren Wichtigkeit aufmerksam zu machen. Diese Wichtigkeit hat sie nicht etwa bloß für die Erzdiöcese Freiburg, sondern für die katholische Kirche in ganz Deutschland, zumal in allen jenen deutschen Staaten, welche unter protestantischen Regierungen stehen. Sie behandelt nämlich das Verhältniß der protestantischen Regierungen zu den Bischofswahlen, und hat den Zweck, die Freiheit der Wahl durch die Kapitel zu vertheidigen. Es ist aber klar, daß das Wohl und die Freiheit der Kirche durch nichts Anderes so sehr bedingt ist, als durch die Freiheit der Bischofswahlen. Nun hat aber nicht bloß die badische Regierung durch die Streichung sämmtlicher der vom Capitel aufgestellten Candidaten bis auf einen die gesetzliche Freiheit der Wahl vernich-

---

1) *Le gouvernement badois et le chapitre de Fribourg.* Etudes historiques, documents nouveaux, — question du moment. Liége, H. Dessain, imprimeur. 1868.

tet, sondern es haben auch eine Reihe von Vorgängen zumal in Preußen, wie die Vorgänge bei der Wahl in Cöln, nur zu klar gezeigt, daß seitens der weltlichen Regierungen ein mit der Freiheit der canonischen Wahl unverträglicher, entscheidender und bestimmender Einfluß bald in dieser, bald in jener Weise intendirt wird.

Unter diesen Umständen ist es vor Allem nothwendig, Licht über die Principien und über die historischen Thatsachen zu verbreiten. Mißkennung der Principien und Unkenntniß der Thatsachen war stets, ganz besonders aber in unserem Jahrhundert, in den Conflicten zwischen Kirche und Staat die Quelle der traurigsten Fehlgriffe und Verwirrungen. „In einer Zeit," sagt der Verfasser, indem er zugleich dadurch seinen irenischen Standpunkt charakterisirt, „wo die Principien, dieses einzige Band der Uebereinstimmung der Menschen in Gesinnung und That, wenn nicht geradezu verachtet, doch gleichsam in Vergessenheit gerathen sind — und dieses Uebel ist unbestreitbar das unserer Tage — in einer solchen Zeit ist es das Loos Vieler, selbst höher Stehender, ohne Verständniß der Vergangenheit und ohne Ausblick in die Zukunft dahin zu leben. Bei dieser beklagenswerthen Verirrung der Geister geschieht es nicht selten, daß man Fehlgriffe in den Mitteln thut, und folgerichtig auch zu schiefen Erfolgen gelangt; daß man sich mißversteht und von Mißverständnissen zu Zwietracht und bis zum ausgesprochensten Hasse vorwärts schreitet. Solche Fehlgriffe und Mißverständnisse zu beseitigen und dadurch jene traurigen Folgen zu verhindern, ist einfache Christenpflicht für Jeden, der mit der Theilnahme für die menschlichen Geschicke die Einsicht in die Dinge sich bewahrt, weil er die Principien hochhält."

Der eigentliche Gegenstand der Schrift bildet der aus den mit den verschiedenen deutschen Regierungen geführten Verhandlungen und den deßfallsigen Documenten geführte Nachweis, daß der apostolische Stuhl protestantischen Regenten und Regierungen einen directen Einfluß auf die nominatio perso-

nae bei den Bischofswahlen nie und nirgends gestattet, vielmehr die Freiheit der Wahl durch die Kapitel jederzeit wahrte und nur solche Zugeständnisse eintreten ließ, wodurch diese Freiheit nicht beeinträchtigt wird. Das sind die Principien, woran Rom auch in den schlimmsten Zeiten unerschütterlich festhielt und wovon es nie und nimmer abgehen wird. Dieses ist mit einer Klarheit und Evidenz nachgewiesen, welche Jedem einleuchten und jedes Dunkel in dieser Hinsicht gänzlich zerstreuen muß.

Die erste protestantische Regierung, welche mit dem heiligen Stuhle in Verhandlungen trat, war England, welches im Jahre 1806 wegen der irländischen Kirche durch Lord Granville und Dr. Milner mit dem Papste unterhandelte. Damals wurde in Rom die Frage, worauf es hier vor Allem ankommt: „ob und in wieweit der apostolische Stuhl den protestantischen Fürsten Zugeständnisse in Betreff der Ernennung der Bischöfe machen könne," der gründlichsten Untersuchung unterworfen. Das Resultat war, daß der unabänderliche Grundsatz festgestellt wurde, daß nicht-katholische Fürsten und Regierungen unfähig seien, daß ihnen derartige Privilegien bewilligt und von ihnen geübt werden könnten. Zugleich sprachen sich die Cardinalcongregationen dahin aus, daß der Papst in keiner Weise die freie Wahl der Kapitel zu Gunsten dieser Fürsten und Regierungen beschränken solle. Es ist eine von Cardinal Litta unterzeichnete Entscheidung der Congregation der Propaganda vom 26. April 1815 vorhanden, wonach diese beiden Grundsätze von dem heiligen Stuhle in allen Verhandlungen mit nicht-katholischen Regierungen und Fürsten als maßgebende Norm festzuhalten sind.

Diese Principien wurden denn auch in allen Verhandlungen und Vereinbarungen mit den protestantischen Fürsten Deutschlands unentweglich festgehalten und zur Anwendung gebracht. Es kommt hier vor Allem Preußen in Betracht: denn obwohl Hannover früher Unterhandlungen mit Rom

angeknüpft hatte und dieses bereitwillig darauf eingegangen war, so blieben dieselben vor der Hand unerledigt, ohne Zweifel, weil Hannover das Resultat der Verhandlungen mit Preußen abwarten wollte.

Nichts kann aber lehrreicher sein, als diese Verhandlungen mit Preußen. Am 23. Juli 1820 überreichte Niebuhr eine Note, welche der Verfasser mit Recht als ein Meisterwerk diplomatischer Kunst bezeichnet. Im Eingange der Note erklärt der Gesandte, „daß sein Souverän in der Ernennungsweise zu den Bischofsstühlen durch Wahl der Kapitel keine Aenderung wünsche. Das Recht freier Wahl, welches die Kapitel der vier östlichen Diöcesen bisher genossen, solle ihnen nicht bloß verbleiben, sondern auch dieselbe Wahlfreiheit für Münster anerkannt und für die in den westlichen Provinzen zu errichtenden Bisthümer zugesichert werden." Was es aber mit jener Wahlfreiheit in den östlichen Diöcesen, nach deren Muster die Wahlfreiheit in den westlichen Bisthümern sich gestalten sollten, in der Wirklichkeit für eine Bewandtniß hatte, ergibt sich aus seiner Depesche, welche Niebuhr am 15. Juli desselben Jahres, also sieben Tage vor Uebergabe der Note an den apostolischen Stuhl, an seine Regierung gerichtet hatte und deren Aechtheit über jeden Zweifel erhaben ist, wie sie denn auch von Otto Mejer in seinem Buche „Die Propaganda, ihre Provinzen und ihre Rechte" (S. 493.) mitgetheilt wird. Hier schreibt nämlich der preußische Gesandte: „Es ist sehr zweckdienlich, für die westlichen Provinzen geradezu das Wahlrecht einzuräumen; denn ich garantire dafür, den *status quo* für die östlichen Provinzen aufrecht zu erhalten. Ich mache übrigens bemerklich, daß die Protocolle dieser Scheinwahlen der Kapitel immer nach Rom geschickt worden sind. Das ist auch der Grund, warum die wirkliche Ernennung immer in solchen Ausdrücken abgefaßt wurde, daß der apostolische Stuhl sie ohne Widerspruch passiren lassen konnte, und zwar obgleich damals mit der Curie leichter zu handeln war, als es seit 1814 geworden ist."

Man sieht also, mit welcher Freiheit die Kapitel in den östlichen Provinzen wählten; sie wählten eben Den, welchen die Regierung wollte, und durch eine solche Scheinwahl wird dann, wie Niebuhr sehr richtig bemerkt, derselbe Zweck wie durch directe königliche Ernennung erreicht. So sollte es nun auch in den westlichen Diöcesen werden, und deßhalb empfahl es der Gesandte als das Zweckdienlichste, den Kapiteln der westlichen Provinzen geradezu das Wahlrecht einzuräumen; daß es in der Weise, wie in den östlichen Provinzen geübt werde, dafür wolle er garantiren. Aber wie gedachte Niebuhr diese Garantie der königl. preußischen Regierung verschaffen zu können? Darüber gibt der fernere Verlauf seiner Note an den apostolischen Stuhl vom 22. Juli 1820 vollständigen Aufschluß. Nachdem nämlich der preußische Gesandte bemerkt, Se. Heiligkeit werde gewiß das von Sr. Majestät gemachte Zugeständniß freier Wahl gebührend würdigen, fährt er also fort: „Seine Majestät ist der Meinung, daß die Formulirung von Clauseln, welche den Zweck hätten, bestimmt und genau die Art und Weise festzusetzen, wie die seiner Regierung mißliebigen Candidaten auszuschließen seien, lange und unnütze Discussionen verursachen würden; und daß diese Clauseln gewiß wegen ihrer Bestimmtheit und Genauigkeit den sicher ungegründeten Gedanken von einem beständigen Mißtrauen zwischen der Regierung und der Geistlichkeit nahe legen könnten. Der König wünscht, daß die Kapitel bei den Wahlen gewissenhaft verfahren, und hofft, daß man immer Ursache haben werde, mit dem Resultate zufrieden zu sein. Sollte übrigens die Wahl auf eine Person fallen, gegen welche die Regierung ein wohlbegründetes Mißtrauen hätte, so könnte der König es nicht dulden, daß eine solche Wahl dem heiligen Stuhle vorgelegt werde, um für den Gewählten die canonische Einsetzung zu erhalten; sondern in diesem Falle wird das Kapitel zu einer neuen Wahl schreiten müssen.

Es ist klar, daß nach diesen Forderungen der König indirect die Ernennung der Bischöfe in seiner Gewalt gehabt hätte, daß überdieß die Kapitel in Sachen der Bischofswahl vom Verkehre mit dem apostolischen Stuhle ausgeschlossen gewesen wären — und daß dadurch sowohl die Wahl durch die Kapitel, als die Bestätigung der Gewählten durch den apostolischen Stuhl zu einer bloßen Form herabgedrückt worden wäre. Es war von vornherein klar, daß der apostolische Stuhl in solche Forderungen niemals einwilligen konnte. — Bald mußte Niebuhr nach Berlin berichten, daß über diesen Punkt eine Verständigung mit dem Cardinal Staatssecretär Consalvi unmöglich sei. Nichtsdestoweniger bestand das Berliner Cabinet wiederholt auf seiner Forderung, ein bloß beschränktes Votum genügte ihm nicht, und ließ durch seine Gesandten wissen, „daß es in der Macht des Königs stehen müsse, daß gewisse bezeichnete Personen Bischöfe würden.“ Allein standhaft und unbedingt wies Rom diese Forderungen zurück — und bestand darauf, daß die Kapitel frei wählen und daß die von ihnen canonisch giltig vollzogene Wahl in jedem Falle dem apostolischen Stuhle zur Bestätigung vorgelegt werde. Daß in dem Falle, wo eine persona minus grata gewählt worden, die Regierung es verhindere, daß der Wahlact dem apostolischen Stuhle vorgelegt werde und das Kapitel dann eine neue Wahl vorzunehmen habe, wird für durchaus unstatthaft erklärt und dabei darauf aufmerksam gemacht, daß der canonisch giltig Gewählte, wenn er alle von den Kirchengesetzen geforderten Eigenschaften besitze, sofort ein gewisses Recht auf die apostolische Bestätigung erlangt habe. Dieses erklärt der Cardinal Consalvi in demselben Schreiben vom 26. October 1820, worin er das Maximum von Zugeständnissen formulirt, welche der heilige Stuhl in Sachen der Bischofswahlen machen könne. Dieses besteht aber darin, daß der Papst einestheils in der Circumscriptionsbulle aussprechen wolle, daß die Kapitel nach erledigtem Bischofsstuhle nach den gewöhnlichen canonischen For=

men den neuen Bischof frei wählen sollen, und daß anderntheils der Papst nach Erlaß der Bulle alsbald ein Breve an die Kapitel richten werde, „worin er ihnen die großmüthigen Gesinnungen des Königs und den Vorzug darlegen wird, welcher ihnen in dem Rechte der freien Wahl gesichert bleibt, einem Rechte, auf welches die Kapitel Deutschlands mit gutem Fug einen so großen Werth legen; er wird ihnen die Eigenschaften in Erinnerung bringen, womit nach dem heiligen Concil von Trient die Candidaten für das Episcopat ausgestattet sein müssen; endlich wird er sie darauf aufmerksam machen, daß sie, um die Eintracht zwischen den beiden Gewalten zu erhalten ... ihre Wahl auf solche Personen lenken, welche außer den durch die heiligen Canones verlangten Eigenschaften die für solche, die an der Spitze stehen, so nothwendige Klugheit besitzen, und die dem Könige nicht mißliebig sind: ein Punkt, über den die Kapitel vorher Gewißheit haben müssen, ehe sie zum förmlichen Wahlacte nach den canonischen Formen schreiten."

Diese Proposition nahm der König auf den Rath Niebuhr's pure et simpliciter an und wurde ganz in Uebereinstimmung damit die Bulle de salute animarum und das darauf folgende Breve an die Kapitel abgefaßt. Hieraus ergibt sich, daß die Kapitel in Preußen durchaus nicht verpflichtet sind, der Regierung eine Candidatenliste vorzulegen, und die Regierung kein Recht hat, personae minus gratae von dieser Liste zu streichen, wenn nur eine zur Wahl genügende Zahl (d. h. mindestens drei) Candidaten übrig bleibt; daß ferner die Regierung nicht das Recht hat, sich dem Resultat der stattgehabten Wahl zu widersetzen und gegen dieselbe ein Veto einzulegen. Das Einzige, was der heilige Vater den Kapiteln auferlegt, besteht darin, daß sie sich vor der Wahl in irgend einer Weise, die ihnen speciell nicht vorgeschrieben ist, vergewissern, ob die in Aussicht genommenen Candidaten nicht dem Könige mißliebig seien. Was aber die

Bedeutung des Wortes ingratus oder minus gratus betrifft, so ist über dessen Sinn nichts Näheres festgesetzt, aber deßhalb die Bestimmung keineswegs der Willkür der Regierung überlassen, sondern es wird dabei supponirt, daß vernünftige Gründe der Mißliebigkeit vorhanden seien, und hier wird in den Verhandlungen vom apostolischen Stuhle wiederholt hervorgehoben, daß ein Candidat, der den Forderungen der Kirchengesetze genüge, nothwendig auch vollkommene Bürgschaft seines Gehorsams und seiner Ehrerbietung gegen die weltliche Obrigkeit biete und daher nimmer als eine dem Könige mißliebige Person betrachtet werden könne.

Wir übergehen die interessanten Einzelnheiten, welche der Bulle „Impensa" für Hannover vorhergegangen sind. Mit großer Beharrlichkeit bestand die Hannoverische Regierung auf einem unbedingten Veto des Königs und auf Streichung der Worte „ita tamen, ut numerus sufficiens supersit, ex quo novus episcopus eligi valeat" oder wenigstens des Wortes „sufficiens", aber unerschütterlich bestand der apostolische Stuhl auf dieser die Freiheit der Wahl garantirenden Clausel. Endlich gab die Regierung nach und so besteht denn für Hannover zu Recht, daß die Kapitel frei wählen und nur die Pflicht haben, der Regierung eine Candidatenliste vorzulegen, von der die Regierung personae minus gratae streichen darf, jedoch ist dieses Recht durch die Clausel beschränkt, daß sie eine hinlängliche Zahl von Candidaten unter allen Umständen stehen lassen muß.

In der Zeit, als Preußen mit dem heiligen Stuhle verhandelte, traten eine Anzahl anderer deutschen Regierungen, vorzüglich jene, deren Territorien die nachmalige Oberrheinische Kirchenprovinz bilden, mit Rom in Verhandlungen, legten ihm jene in principiellen Punkten unkatholische, s. g. Kirchenpragmatik vor, welche Cardinal Consalvi in seiner für immer denkwürdigen Note vom 10 August 1819 als unannehmbar zurückwies. Bei dieser Gelegenheit bot dieser aber bereits im Namen des Papstes bezüglich der Bischofswahlen den Regie-

rungen dasselbe beschränkte Veto an, welches der heilige Stuhl der britischen Regierung Angesichts des so bedeutenden Vortheils der Katholikenemancipation betreffs der irischen Kirche angeboten hatte, nämlich die Vorlage einer Candidatenliste vor der Wahl mit dem Rechte der Regierung, minder genehme Personen zu streichen, so jedoch, daß eine zur Wahl genügende Zahl übrig bleibe. Ueberall zeigt sich der Papst so entgegenkommend wie möglich, überall aber wahrt er den unveräußerlichen Grundsatz, daß die Freiheit der Wahl gesichert bleiben müsse und daher protestantischen Regierungen nie und nimmer ein unbeschränktes Veto zugestanden werden könne, was nur in indirecter Weise die Ernennung der Bischöfe in ihre Hand legt. Der Verfasser zeigt nun von Schritt zu Schritt, wie damals die gänzlich unterbrochenen und fast hoffnungslos gewordenen Unterhandlungen durch die Bemühungen des Großherzogs von Baden zu einem günstigen Ende gelangten. Der Großherzog von Baden trat durch den Secretär der österreichischen Gesandtschaft in Rom, Ritter Genotte, mit dem apostolischen Stuhle in Verhandlung. Er fand freundlichstes Entgegenkommen. Consalvi wiederholte seinen Vorschlag der Vorlage einer Candidatenliste mit dem Rechte beschränkter Streichung der minder genehmen Personen; dieser Vorschlag wurde von dem Großherzog von Baden angenommen, und zugleich versprach derselbe, dahin zu wirken, daß auch die übrigen Regierungen auf diesen Vorschlag eingehen möchten, was der Großherzog treulich erfüllte. Nun erließ Consalvi am 16. Juni 1825 eine Note an die deutschen Regierungen, worin der Vorschlag wiederholt wird, sie möchten die mit Preußen und Hannover getroffenen Vereinbarungen, welche das Maximum der dem heil. Stuhle möglichen Concessionen enthalte, als Basis annehmen. Von der mit Baden bereits bestehenden Vereinbarung war nicht die Rede, um der großherzoglichen Regierung um so freiere Hand in Beförderung der Unterhandlungen mit den übrigen Regierungen zu lassen. Schon den 5. Nov. 1825 meldet eine durch

Genotte dem Staatssecretariat in Rom vorgelegte Depesche des Carlsruher Cabinets, daß der Großherzog von Baden in Stuttgart die Erklärung abgegeben, daß er „den von Sr. Heiligkeit vorgelegten Entwurf als den geeignetsten Weg ansehe, die Unterhandlungen zu einem gedeihlichen Ziele zu führen, als das einzige Mittel, allen zwischen den vereinigten Höfen und der römischen Curie in Folge der verworfenen Grundsätze der s. g. kirchlichen Pragmatik vorgekommenen Verwickelungen ein Ende zu machen. Auch erklärte Se. K. Hoheit, daß Sie die von dem heiligen Stuhle in seinem Ultimatum gebotenen Zugeständnisse für ganz ebenso vortheilhaft halte, als die, welche den Höfen von Preußen und Hannover gewährt worden sind, und daß Sie demnach sich entschlossen habe, diesem Ultimatum volle Zustimmung zu geben." In gleichem Sinne wirkte der Großherzog von Baden, ungeachtet des Widerstrebens der anderen Regierungen, namentlich Würtembergs, fortwährend und ließ namentlich auf den Frankfurter Conferenzen von Anfang an „seine unbedingte und einfache Annahme" der römischen Vorschläge zu erkennen geben.

Darauf hin nahm die Frankfurter Conferenz das päpstliche Ultimatum als Basis der Unterhandlungen an, aber, wie Ritter Genotte an den Vatican berichtet, „verlangten die Commissare von Nassau, Hessen und Würtemberg, daß der Papst außer der Bulle, welche den Modus der Wahl feststellt, ein Breve ganz des nämlichen Inhaltes erlasse, wie es an die preußischen Kapitel ergangen sei — und der badische Hof unterstütze diesen Antrag, weil er glaube, daß dieser Wunsch die Vorschläge des heiligen Stuhls in keiner Weise ändere." Hier begegnen wir bei den Regierungen einem Mißverständniß, das später noch öfter wiederkehrte und Ursache manchfacher Irrungen wurde. Zwischen Preußen oder der Oberrheinischen Kirchenprovinz besteht ein großer Unterschied. Während die Bulle Ad Dominici gregis custodiam vorschreibt, daß den Regierungen der Oberrhei-

nischen Kirchenprovinz eine Candidatenliste vorgelegt werde, und die Regierungen das Recht haben, personae minus gratae zu streichen, enthält die Bulle für Preußen (De salute animarum) eine solche Bestimmung durchaus nicht, sondern schreibt einfach canonische und freie Wahl vor, und nur das spätere Breve weist die Kapitel an, nur auf solche Personen ihre Wahl zu richten, welche die canonischen Eigenschaften haben und von denen sie wissen, daß sie dem König nicht mißliebig seien. Hier aber verlangen die Regierungen, denen durch die Vorlage der Candidatenliste und das beschränkte Streichungsrecht eine Garantie gegeben war, welche sich in Preußen nicht findet, es solle überdieß ein Breve erlassen werden, wie in Preußen!

Nach dem vorher eingehenden Berichte Genotte's forderte Würtemberg, daß der Papst „durch ein Breve den Kapiteln befehle, zum Bischof keinen anderen, als *personam principi gratam* zu wählen," — wozu Genotte bemerkt: „Man sieht es deutlich, das würtembergische Cabinet verlangt mehr, als die Höfe von Preußen und Hannover verlangt haben." Im Gegensatz nun zu Würtemberg, lautet der Bericht weiter, haben die Cabinette von Darmstadt, Cassel und Nassau ihrerseits beschlossen, den von Rom vorgeschlagenen Modus der Wahl der Bischöfe (und Canoniker) nur mit einer Modification anzunehmen, welche übrigens nicht wie die von Würtemberg das Ultimatum des heiligen Stuhles in diesem Betreff völlig abzuwerfen scheint. Weit entfernt, wie der Hof von Stuttgart, ein absolutes Veto zu verlangen, haben diese Fürsten sich einzig darauf beschränkt, an den heiligen Vater die Bitte zu stellen, daß er an die Bischöfe und Kapitel ein Breve richte, welches ihnen ein für allemal die Verpflichtung auferlegt, auf die Liste der Candidaten für die Bischofsstühle nur den Regierungen genehme Personen zu setzen. „Umsonst," schreibt Genotte weiter, „habe der badische Hof ihnen begreiflich zu machen gesucht, daß die Wahlen zur

Genüge garantirt seien durch die Clausel, welche bestimmt, daß die Candidatenliste vorher der Regierung unterbreitet werden müsse.“ Genotte befürwortet nun zum Schlusse, der Papst möge auf das Begehren der Regierungen eingehen, weil ja „ein solches Breve in keiner Weise den Rechten des heiligen Stuhles Eintrag thun könne, und dann, weil dasselbe geeignet sei, den Kapiteln die Freiheit der Wahl besser zu sichern — eine Freiheit, welche der Würtemberger Hof durch seine Forderung eines absoluten Veto zu vernichten suchte.“ Dasselbe Motiv, daß durch ein solches Breve der Inhalt des päpstlichen Ultimatums nicht geändert werde, spricht auch der badische Minister Berstädt in dem sehr wichtigen Schreiben von 1826 an den Cardinal Staatssecretär aus: „Ihre K. Hoheit,“ heißt es, „mußte sich begnügen, es bei den Höfen von Darmstadt, Kassel und Nassau zu erreichen, daß von dort kein anderes apostolisches Schreiben verlangt worden, als in einem Sinne, der mit dem Ultimatum vollkommen übereinstimmte, und die volle Freiheit der Wahl bestehen ließe, zugleich aber auch den Regierungen die Versicherung böte, daß keine dem Souveräne mißliebige Person gewählt werden könne.“

Der Staatssecretär antwortete hierauf, getreu den in all' diesen Verhandlungen von Seiten Roms festgehaltenen Grundsätzen, da nach dem Ultimatum die auf die Candidatenliste zu setzenden Personen geeignet sein müssen, die Diöcese mit Heiligkeit und Weisheit zu verwalten, so sei doch schon von vornherein gewiß, daß solche Männer dem Landesherrn nicht wohl mißliebig sein könnten. Nichtsdestoweniger sei überdieß den Landesherren das Recht eingeräumt, Candidaten von der Liste zu streichen, wenn sie nur die zu einer Wahl erforderliche Zahl stehen lassen. Daß aber die Kapitel lauter den Landesherren mit Grund mißliebige Geistliche auf die Liste setzten, könne ohne Injurie gegen die Kapitel nicht angenommen werden. Dennoch wolle der Papst, um dem

Großherzoge einen neuen Beweis seines Vertrauens zu geben, an die Kapitel ein ähnliches Breve richten, wie sein Vorgänger am 16. Juli 1821 an die preußischen Kapitel richtete. Nachdem die badische Regierung diese Zusicherung hatte, richtete sie von Neuem ihre Bemühungen dahin, um von den in Frankfurt versammelten Bevollmächtigten der Regierungen eine befriedigende Collectivnoté an den apostolischen Stuhl zu erlangen. Eine solche erfolgte auch endlich in dem Schreiben an den Cardinal Della Somaglia am 6. September 1826. Die Regierungen schlagen darin vor, der heilige Vater möge außer der Ergänzungsbulle Ad Dominici gregis custodiam ein apostolisches Schreiben erlassen, welches diese Bulle „erklären und an die Bischöfe und Kapitel der Provinz gerichtet würde, wodurch jede Ungewißheit über den Sinn, nach welchem der fragliche Punkt gedeutet werden muß, vollständig gehoben wäre, so zwar, daß diese (die Bischöfe und Kapitel) sich mit ihren betreffenden Regierungen vor der Wahl für die Bischofssitze, für die Dechantenstellen und andere Vacaturen in den Kapiteln zu verständigen haben werden, damit die Wahl nicht auf Personen falle, welche den Beifall der Regierungen nicht haben." In Folge des oben gerügten Mißverständnisses wird beigefügt, dadurch „wäre der Wahlmodus genau auf die Basis der Vereinbarungen gegründet, welche Se. Heiligkeit in Bezug auf denselben Gegenstand mit den Höfen von Berlin und Hannover getroffen habe."

Hierauf wahrt der apostolische Stuhl nochmals in einem Schreiben vom 6. Januar 1827, also kurz vor Erlaß der Bulle Ad Dominici gregis custodiam, seine Grundsätze, indem er zeigt, daß die zu erlassende Ergänzungsbulle (die Bulle Ad Dominici gregis custodiam) vollgenügende Garantie leiste, daß keine mit Grund der Regierung mißliebige Personen zu den bischöflichen Stühlen gelangen; dennoch wolle er, um den Regierungen einen neuen Beweis seiner besonderen Rücksichtsnahme zu geben, noch ein ähnliches Breve, wie in Preußen, an die Kapitel richten. Darauf hin erfolgte dann die

Bulle Ad Dominici gregis custodiam und das Breve, welches die Kapitel ermahnt: „Cum porro, ex Yvonis Carnotenses monitu, florere inspiciatur et fructificare Ecclesia, quando Regnum et Sacerdotum inter se conveniunt, vestrarum erit partium eos adsciscere, quos ante solemnem electionis actum noveritis praeter qualitates caeteras ecclesiastico jure praefinitas, prudentiae insuper laude commendari, nec serenissimo Principi minus gratos esse.“

Dieses sind die wichtigsten urkundlich belegten Thatsachen, wodurch unsere Brochüre die Wahrheit in sonnenhelles Licht stellt, daß die katholische Kirche durch ihr Oberhaupt in allen, auch in den bedrängtesten Zeiten — und bedrängtere gab es wohl nicht, als die ersten Decennien unseres Jahrhunderts für die Kirche in Deutschland waren — die freie Wahl der Bischöfe durch die Kapitel in allen protestantischen Ländern festgehalten und niemals einer protestantischen Regierung ein unbeschränktes Veto, d. h. einen bestimmenden, wenn auch indirecten Einfluß auf die Wahl selbst zugestanden hat. Nur das gestand sie zu, was übrigens, wie Rom oft betonte, bei den zum Bisthum nach den kirchlichen Vorschriften wirklich Qualificirten sich eigentlich von selbst versteht, daß mit Grund der Regierung mißliebige Personen nicht gewählt werden sollen. Dieses und nichts Anderes hat der Papst den preußischen Kapiteln durch ein besonderes Breve ausgesprochen. In der Oberrheinischen Kirchenprovinz ist überdieß den Regierungen das Recht gegeben, von einer zu überreichenden Candidatenliste personae minus gratae zu streichen, jedoch mit der Beschränkung, daß die zu einer freien Wahl erforderliche Anzahl übrig bleiben muß.

Hiermit ist der Stand der Freiburger Wahlangelegenheit für Jeden klar, der nicht an völliger Unkenntniß der Sache oder an Täuschungen leidet, deren ein wahrer Staatsmann niemals sich schuldig machen sollte.

Das Freiburger Metropolitan-Kapitel hat genau nach Vorschrift der Bulle Ad Dominici gregis custodiam verfah-

ren. Es hat innerhalb der rechten Zeit eine aus acht Namen bestehende Liste vorgelegt; sämmtliche besaßen offenbar die von der Kirche geforderten Eigenschaften, um als der bischöflichen Würde fähig und würdig betrachtet zu werden und konnte bei keinem ein vernünftiger Grund gefunden werden, weßhalb das Metropolitankapitel nicht überzeugt sein sollte, daß es in ihnen Männer erkoren, welche dem Staate keinen gerechten Grund zu einem Zweifel an ihrer Unterthanentreue, an Klugheit und gebührender Rücksichtsnahme geben konnten. Freilich gehörten vier der Candidaten gegen die Vorschrift der Bulle dem Diöcesan-Clerus nicht an. Allein die Regierung hatte selbst den Wunsch ausgesprochen, daß einige deutsche nicht zum Diöcesan-Clerus gehörige Candidaten auf die Liste gesetzt werden möchten. Man versichert sogar, die Regierung habe bei dieser Gelegenheit Einen gewissen Namen, der ihr vorzüglich genehm sei, gewünscht. Das Kapitel verfuhr auch hier vollkommen correct, indem es, ohne sich über diesen insinuirten Namen irgendwie zu äußern, erklärte, das Kapitel wolle unter der Bedingung, daß der heilige Vater damit zufrieden sei, auch mehrere auswärtige Candidaten auf die Liste setzen, und so wurden mehrere auswärtigen Bischöfe auf die Liste gesetzt. Was erfolgte, ist bekannt: die Regierung strich alle Namen bis auf Einen, und forderte vom Kapitel, daß es die so bis auf Einen Namen reducirte Liste ergänze und auf's Neue der Regierung überreiche.

Das Kapitel benahm sich in jeder Beziehung correct. Es lehnte ein Ansinnen ab, das es nicht erfüllen durfte, nicht erfüllen konnte und niemals giltiger Weise erfüllen kann. Denn „das Kapitel ist nicht Gesetzgeber in dieser Sache; ihm kommt nur zu, dem gegebenen Gesetze zu gehorchen, nicht aber dasselbe aufzuheben. Es hat keine Befugniß, zur Beeinträchtigung dieses Gesetzes Zugeständnisse zu machen. Ihm Solches zumuthen, heißt ein Non posumus von seiner Seite hervorrufen. Das Kapitel besitzt das Recht, den Bischof zu wählen; aber auf dieses Recht kann es weder ganz noch

theilweise, weder dem Inhalte noch der Form nach zu Gunsten der weltlichen Macht verzichten. Denn es übt dasselbe nicht als ein persönliches, jedem seiner Glieder zustehendes Recht, sondern im Namen der Kirche aus, von welcher es dasselbe hat, welche es eben durch ihre Diener ausübt. Es ist dieser Wahlact für die Kapitel eine amtliche Function, deren Form und Handlungen für dasselbe obligatorisch sind, und kein eigenes Recht, über das es ohne Zustimmung der Kirche verfügen konnte." Allein es vermied auch jede Aufregung; es brachte die Sache nicht vor den Richterstuhl der öffentlichen Meinung, sondern vor den Richter, der allein endgiltig in dieser Sache entscheiden kann, vor den apostolischen Stuhl, der, nach sicherem Vernehmen, das Verfahren des Kapitels in jeder Beziehung bereits gebilligt hat, wie auch dessen Billigung in einer so evidenten Sache und bei einer so correcten Handlungsweise des Metropolitankapitels von vornherein gewiß war.

Zum Schlusse stellt der Verfasser noch einige ebenso richtige als maßvolle Betrachtungen darüber an, wie diese Wirren zum Besten der Kirche und ganz insbesondere des Staates erledigt werden können. Er zeigt vorerst, daß die badische Regierung in dieser Sache ganz allein dem apostolischen Stuhle und der gerechten Sache der Kirche gegenüber steht. Man hatte von einer Intercession Preußens in dieser Sache geredet; der Verfasser zeigt, daß diese inzwischen auch desavouirte Intercession schon deßhalb nicht glaublich, weil überhaupt die Sache noch gar nicht Gegenstand einer diplomatischen Action geworden ist; sodann aber weist er in sehr prägnanter Weise nach, wie wenig Preußen gerade in dieser Sache geeignet sei, eine Vermittlerrolle zu übernehmen; hat ja der apostolische Stuhl in einer Reihe von Fällen die Freiheit der Bischofswahl der preußischen Regierung gegenüber mit unerschütterlicher Festigkeit vertheidigt, und wird sicherlich die Regierung des Königs von Preußen sich hüten, in dieser Sache sich zu betheiligen. Die badische Regierung

steht in dieser Sache eben ganz allein und hat keine Bundesgenossen, als solche, die ihrer Sache und Stellung nur schaden können, die revolutionären und kirchenfeindlichen Parteien, oder mehr von confessioneller Abneigung, als von Gerechtigkeitssinn oder von christlichen Interessen und Tendenzen geleitete Protestanten. Ihre Stellung der Kirche gegenüber ist auf die Dauer unhaltbar. Es liegt daher in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse, diesem Conflicte so bald als möglich ein Ende zu machen. Es ist dieß nur in doppelter Weise möglich. Der erste und vom Verfasser vorzugsweise empfohlene Weg ist, mit dem Freiburger Kapitel sich zu verständigen, indem man, was hier allein möglich, das Recht zum Ausgangspunkt der Verständigung wählt. Der Verfasser meint, das Kapitel könne hiezu zuerst die Hand bieten, indem es dem Großherzog vorstelle, daß es nur solche Personen auf die List setzte, von denen es überzeugt war, daß sie der erzbischöflichen Würde und der Gnade des Fürsten würdig seien; er möge ihm also dadurch die canonische Wahl ermöglichen, daß er die genügende Anzahl von Candidaten auf der Liste belasse. Mit Recht ist der Verfasser der Meinung, daß der Landesherr durch die Erfüllung einer so gerechten Bitte seiner Würde nichts vergäbe, wohl aber seine edlen Gesinnungen gegen seine katholischen Unterthanen bewähren würde. „Ein beklagenswerther Conflict wäre geschlichtet, die Eintracht zwischen Staat und Kirche hergestellt. Das treue katholische Volk würde voll freudiger Ehrfurcht, voll dankbarer Ergebenheit zu dem Throne emporblicken — jenes Volk, auf welches noch nie ein gerechter Herrscher umsonst gezählt hat."

Der zweite Weg wäre dann der einer Verständigung mit dem apostolischen Stuhle.

Möge der vortrefflichen Schrift, welche dieser Tage auch in einer meisterhaften deutschen Uebersetzung[2]) erschienen ist,

2) Die badische Regierung und das Domkapitel in Freiburg. Eine historische Studie über eine Frage der Gegenwart mit Benutzung neuer Documente. Aus dem Französischen. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1868.

zum Wohle der Kirche und des Staates von allen Seiten die verdiente Beachtung und Würdigung zu Theil werden: möge sie namentlich in dieser kritischen Zeit, wo die Freiheit der Kirche so vielfach, namentlich aber in ihrem Lebensprincip, der Freiheit der canonischen Wahl zu den geistlichen Aemtern, vor Allem zum bischöflichen Amte, gefährdet ist, die Katholiken ermahnen und lehren, mit unerschütterlichem Muthe, mit vollkommener Einigkeit, aber auch mit Würde und Ruhe das Recht der Kirche zu vertheidigen.

XXIV.

Die Generalversammlung der katholischen Vereine in Bamberg.

Die dießjährige katholische Generalversammlung, welche vom 31. August bis 3. September in Bamberg abgehalten wurde, hat, wie alle ihre Vorgängerinen, auf's Neue bewiesen, daß diese Versammlungen immer und überall viel Segen und nur Segen verbreiten. Ohne nach irgend einer Seite hin zu verletzen, sind diese Versammlungen große Manifestationen des katholischen Glaubens und der katholischen Liebe und wirken hebend und anregend in weiten, jeder Berechnung sich entziehenden Kreisen. Darin besteht ihr wesentlichster Nutzen. Die Stadt Bamberg nahm an der Versammlung den freudigsten Antheil und bewährte dadurch ihre katholische Gesinnung. Da unsere Leser den Verlauf der Versammlung aus öffentlichen Blättern kennen (Niedermeyer's „Katholische Bewegung" hat einen Bericht, der sich durch Vollständigkeit auszeichnet), so beschränken wir uns, hier die Resolutionen und hauptsächlichsten Beschlüsse mitzutheilen.

Die Versammlung faßte folgende Resolutionen:

1) Die Unterstützung des heiligen Vaters und die Aufrechterhaltung seiner weltlichen Herrschaft muß allen Katho-

liken als erste und heiligste Pflicht erscheinen. Dieser Pflicht in umfassender und beharrlicher Weise nachzukommen, ist die Aufgabe der St. Michaels-Bruderschaft und des in Tyrol bestehenden St. Peters-Vereines. Die Versammlung fordert alle Katholiken Deutschlands auf, diesen Vereinen beizutreten.

2) Die schweren Rechtsverletzungen, welche die Kirche in den deutsch-österreichischen Provinzen erleidet, erfüllen die Versammlung mit Schmerz und Entrüstung. Je mehr die katholische Kirche des Rechtsschutzes beraubt wird, um so einmüthiger muß das katholische Volk sich um seinen Oberhirten schaaren, um die Gewaltthätigkeit der religionsfeindlichen Parteien zurückzuweisen. Die Entschiedenheit, mit welcher der österreichische Episcopat die Vertheidigung der Kirche übernommen hat, wird von der Generalversammlung mit Freude begrüßt. Von dem leuchtenden Beispiele allbewährter glaubenstreuer Provinzen hingerissen, werden sicherlich alle Länder Oesterreichs einmüthig zur Vertheidigung des Glaubens sich erheben.

3) Die Mißhandlungen, welche an den Katholiken in Baden seit Jahren verübt werden, dauern trotz der einmüthigen Kundgebungen des badischen Volkes fort. Die Versammlung lenkt die Aufmerksamkeit des katholischen Deutschland wiederholt auf diese Zustände hin. Indem sie mit Ehrerbietung das Andenken des greisen Bekenners Hermann v. Vicari feiert, spricht sie den heldenmüthigen Priestern und Laien, welche als Vorkämpfer der Gewissensfreiheit und des Rechtes in Baden sich so hohe Verdienste erworben, die Gefühle der Hochachtung und Verehrung aus.

4) Die gemarterte Kirche von Polen appellirt vergeblich durch den Mund des heiligen Vaters an das Gewissen der europäischen Mächte. Das deutsche Volk, welches der polnischen Nation so Großes verdankt, muß am allermeisten das schwere Unrecht beklagen, welches an ihr vollbracht wurde, und kann unmöglich ruhig den unerhörten Greueln zuschauen, welche daselbst verübt werden. Die Generalversammlung for-

dert insbesondere alle öffentlichen Blätter auf, der Leiden Polens zu gedenken und die Regierungen an ihre Pflicht zu mahnen.

5) Der Organisation der katholischen Vereine Deutschlands, welche in den verflossenen Jahren so erfreuliche Fortschritte gemacht hat, muß fortwährend die ungetheilte Aufmerksamkeit zugewendet werden. In allen Bezirken und Ortschaften sind Vereine zur Wahrung der katholischen Interessen zu gründen. Angesichts des Ernstes der Zeit erwartet die Generalversammlung zuversichtlich, daß alle Katholiken Deutschlands mit Opferwilligkeit und Hingebung für die Sache der Kirche sich erheben. —

In derselben Generalversammlung wurden folgende Sätze, beziehungsweise Anträge angenommen:

a) die Schulfrage betreffend:

1. Die Generalversammlung erklärt, daß katholische Eltern ein unzweifelhaftes Recht haben, über die Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden und die Pflicht, sie in ihrem Glauben zu erziehen.

2. Die Generalversammlung wahrt das Recht der Katholiken auf ihre bestehenden Schulen und Schulstiftungen und verlangt das Recht, Unterrichtsanstalten nach ihrer Ueberzeugung in voller Freiheit zu gründen.

3. Wenn der verwerfliche Grundsatz „Trennung der Schule von der Kirche" zur gesetzlichen Geltung gebracht werden sollte, so fordern die Katholiken volle Unterrichtsfreiheit, um das Recht auf die religiöse und katholische Erziehung ihrer Kinder sich zu wahren.

4. Die Generalversammlung ertheilt dem Comité den Auftrag, die Mittel zu berathen, die zum Schutze des Rechtes der katholischen Eltern auf die Erziehung und Bildung der Jugend anzuwenden seien. Der Vorschlag, es möge der katholisch-pädagogische Verein, gegründet vom Lehrer Auer, zur Einführung empfohlen werden, wird gebilligt.

b) Den Bonifacius-Verein betreffend:

1. Die Generalversammlung wolle die Anerkennung aussprechen, daß der Bonifacius-Verein unter den jetzigen Verhältnissen einer der wichtigsten Vereine sei.

2. Die Generalversammlung wolle es als eine Pflicht und als eine Ehrensache des gesammten katholischen Deutschlands erklären, den Verein wegen seiner großen Aufgabe nach Möglichkeit durch Gebet und Almosen zu unterstützen.

3. Damit dieses in geordneter und reichhaltiger Weise geschehe, wolle sich die Generalversammlung dafür aussprechen, daß die Bildung von Comité's zur Verbreitung des Vereines in allen Diöcesen Deutschlands durchgeführt werde. —

Eine sehr zweckmäßige Maßregel war die Einsetzung eines ständigen Comité's für die katholischen Versammlungen. Wir behalten uns vor, auf einzelne Punkte von praktischer Wichtigkeit in unserem nächsten Hefte zurückzukommen.

XXV.

Literatur.

Collationes fratris Bernardi de Lutzenburgo Ordinis Praedicatorum de quindecim virtutibus gloriosissimae Virginis Mariae. Devotioni B. M. V. diebus Maii vacare volentibus perutiles, castigatae atque illustratae. In subsidium B. P. Pii PP. IX. editae. Moguntiae, sumptibus Fr. Kirchheim 1868. S. 78.

Bruder Bernard, in der Stadt Luxemburg geboren, war einer der frömmsten und gelehrtesten Priester des Predigerordens in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, und seit dem Auftreten Luthers ein unermüdlicher und in seiner Stellung überaus wirksamer Bekämpfer der neuen Irrlehren. Unter seinen Schriften ist die vorliegende ein besonderes Zeugniß wie seiner großen Gelehrsamkeit, so seiner tiefen und innigen Frömmigkeit und zarten Liebe zur jungfräulichen Gottesmutter. Eine wahre Blüthe katholischer Andacht aus einer rauhen stürmischen Zeit erschien die Schrift,

unmittelbar vor dem Beginne der traurigen Spaltung, im September 1617.

Sie behandelt im Anschlusse an die fünfzehn Geheimnisse des Rosenkranzes fünfzehn Tugenden der allerseligsten Jungfrau, ihre Unschuld, Eingezogenheit, Keuschheit, Demuth, Gehorsam. Voraus gehen zwei allgemeine Betrachtungen über die Würde und die Vorbilder dieses jungfräulichen Tempels der Gottheit. Alle Betrachtungen sind zwar nur kurz, aber überaus anziehend besonders durch die tiefe und anmuthige Verwendung zahlreicher Stellen aus der heiligen Schrift, den Vätern, der kirchlichen Liturgie, hie und da auch lieblicher alter Denksprüche. So bieten sie wirklich, wie der neue Herausgeber auf dem Titel andeutet, reichlichen Stoff zu frommer Betrachtung der Tugenden Mariä, vorzüglich in dem ihrer Verehrung besonders geweihten Maimonat.

In dieser neuen Ausgabe, die mit einer getreuen Nachbildung des ursprünglichen Titelbildes geziert ist, sind zahlreiche erläuternde Anmerkungen, sowie eine umfassende Vorrede beigefügt, die sich hauptsächlich über das Leben und die Schriften des Br. Bernard von Luxemburg, sowie über den Werth dieser seiner Schrift und die Beschaffenheit ihrer ersten Ausgabe verbreitet. Der Zweck der neuen Ausgabe war außer dem, ein so liebliches Schriftchen der Vergessenheit zu entreißen, ein doppelter, einmal nämlich, in dieser unserer stürmischen und gefahrvollen Zeit auf den Stern des Meeres hinzuweisen und etwas zur Verbreitung und Vermehrung inniger Andacht zu Maria beizutragen, sodann aber durch den Ertrag dieses Werkes ein Almosen zu den Füßen des heiligen Vaters niederlegen zu können, dessen Größe im Verhältnisse stehen wird zur Verbreitung dieser Schrift. Wir können nur wünschen, daß dieser doppelte Zweck in recht großem Umfange erreicht werden möge.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXVI.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE IX

LITTERAE APOSTOLICAE

AD OMNES
EPISCOPOS ECCLESIARVM RITVS ORIENTALIS COMMVNIONEM CVM
APOSTOLICA SEDE NON HABENTES.

Arcano Divinae Providentiae consilio, licet sine ullis meritis Nostris, in hac sublimi Cathedra haeredes Beatissimi Apostolorum Principis constituti, qui *juxta praerogativam sibi a Deo concessam firma et solidissima petra est, super quam Salvator Ecclesiam aedificavit*[1]), impositi Nobis oneris sollicitudine urgente, ad eos omnes in qualibet terrarum Orbis regione degentes, qui christiano nomine censentur, curas Nostras extendere, omnesque ad paternae caritatis amplexus excitare vehementissime cupimus et conamur. Nec vero absque gravi animae Nostrae periculo partem ullam christiani populi negligere possumus qui pretiosissimo Salvatoris Nostri sanguine redemptus, et sacris baptismi aquis in Dominicum gregem adlectus, omnem sibi vigilantiam Nostram jure deposcit. Itaque cum in omnium procurandam salutem, qui Christum Jesum agnoscunt et adorant, studia omnia, cogitationesque Nostras indesinenter conferre debeamus, oculos Nos-

---

1) S. Greg. Nyssen. Laudatio altera S. Steph. Protomart. ap. Galland. VI. 600.

tros ac paternum animum ad istas convertimus Ecclesias, quae olim unitatis vinculo cum hac Apostolica Sede conglutinatae tanta sanctitatis, caelestisque doctrinae laude florebant, uberesque divinae gloriae et animarum salutis fructus edebant, nunc vero per nefarias illius artes ac machinationes, qui primum schisma excitavit in coelo, a communione Sanctae Romanae Ecclesiae, quae toto orbe diffusa est, sejunctae ac divisae cum summo nostro moerore existunt.

Hac sane de causa jam ab ipso Supremi Nostri Pontificatus exordio Vobis pacis caritatisque verba toto cordis affectu loquuti sumus [2]). Etsi vero haec Nostra verba optatissimum minime obtinuerint exitum, tamen nunquam Nos deseruit spes fore ut humiles aeque ac ferventes Nostras preces propitius exaudire dignetur clementissimus ac benignissimus salutis pacisque Auctor, *qui operatus est in medio terrae salutem*, *quique oriens ex alto pacem sibi acceptam et ab omnibus acceptandam evidenter ostendens, eam in ortu suo Angelorum ministerio bonae voluntatis hominibus nunciavit, et inter homines conversatus verbo docuit, praedicavit exemplo* [3]).

Jam vero cum nuper de Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium Concilio oecumenicam Synodum futuro anno Romae celebrandam, ac die octavo mensis Decembris Immaculatae Deiparae Virginis Mariae Conceptioni sacro incipiendam indixerimus et convocaverimus, vocem Nostram ad vos rursus dirigimus, et majore, qua possumus, animi Nostri contentione Vos obsecramus, monemus et obtestamur, ut ad eamdem generalem Synodum convenire velitis, quemadmodum Majores Vestri convenerunt ad Concilium Lugdunense II, a recol. mem. B. Gregorio X. Praedecessore Nostro habitum, et

---

2) Epist. ad Orient. *In suprema*, die 6 januarii an. 1848.

3) Epist. B. Greg. ad Michaelem Palaeologum Graec. Imper. die 24 octobris an. 1272.

ad Florentinum Concilium a fel. record. Eugenio IV, item Decessore Nostro celebratum, ut dilectionis antiquae legibus renovatis, et Patrum pace, caelesti illo ac salutari Christi dono, quod tempore exaruit, ad vigorem iterum revocata[4]), post longam moeroris nebulam et dissidii diuturni atram ingratamque caliginem serenum omnibus unionis optatae jubar illucescat[5]).

Atque hic sit jucundissimus benedictionis fructus, quo Christus Jesus nostrum omnium Dominus et Redemptor immaculatam ac dilectissimam Sponsam suam catholicam Ecclesiam consoletur, ejusque temperet et abstergat lacrimas in hac asperitate temporum, ut, omni divisione penitus sublata, voces antea discrepantes perfecta spiritus unanimitate collaudent Deum, qui non vult schismata esse in nobis, sed ut idem omnes dicamus et sentiamus Apostoli voce praecepit; immortalesque misericordiarum Patri semper agantur gratiae ab omnibus Sanctis suis, ac praesertim a gloriosissimis illis Ecclesiarum Orientalium antiquis Patribus et Doctoribus, cum de coelo prospiciant instauratam ac redingratam cum hac Apostolica Sede catholicae veritatis et unitatis centro conjunctionem, quam ipsi in terris viventes omnibus studiis atque indefessis laboribus fovere et magis in dies promovere tum doctrina, tum exemplo curarunt, diffusa in eorum cordibus per Spiritum Sanctum caritate Illius, qui medium maceriae parietem solvit, ac per Sanguinem suum omnia conciliavit et pacavit, qui signum discipulorum suorum in unitate esse voluit, et cujus Oratio ad Patrem porrecta est: Rogo ut omnes unum sint, sicut et Nos unum sumus.

Datum Romae apud S. Petrum die 8 Sept. anno 1868. Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio.

---

4) Epist. LXX, al. CCXX S. Basilii Magni ad S. Damasum Papam.

5) Defin. S. Ecum. Synodi Florent. in Bulla Eugenii IV *Laetentur Coeli.*

XXVII.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE IX.

LITTERAE APOSTOLICAE

AD OMNES PROTESTANTES, ALIOSQVE ACATHOLICOS.

Jam vos omnes noveritis, Nos licet immerentes ad hanc Petri Cathedram evectos, et iccirco supremo universae catholicae Ecclesiae regimini, et curae ab ipso Christo Domino Nobis divinitus commissae praepositos opportunum existimasse, omnes Venerabiles Fratres totius orbis Episcopos apud Nos vocare, et in Oecumenicum Concilium futuro anno concelebrandum cogere, ut cum eisdem Venerabilibus Fratribus in sollicitudinis Nostrae partem vocatis ea omnia consilia suscipere possimus, quae magis opportuna, ac necessaria sint, tum ad dissipandas tot pestiferorum errorum tenebras, qui cum summo animarum damno ubique in dies dominantur et debacchantur, tum ad quotidie magis constituendum et amplificandum in christianis populis vigilantiae Nostrae concreditis verae fidei, justitiae, veraeque Dei pacis Regnum. Ac vehementer confisi arctissimo et amantissimo conjunctionis foedere, quo Nobis, et Apostolicae huic Sedi iidem Venerabiles Fratres mirifice obstricti sunt, qui nunquam intermiserunt omni supremi Nostri Pontificatus tempore splen-

didissima erga Nos, et eamdem Sedem fidei, amoris, et observantiae testimonia praebere, ea profecto spe nitimur fore ut veluti praeteritis saeculis alia generalia Concilia, ita etiam praesenti saeculo Concilium hoc Oecumenicum a Nobis indictum uberes, laetissimosque, divina adspirante gratia, fructus emittat pro majore Dei gloria, ac sempiterna hominum salute.

Itaque in hanc spem erecti, ac Domini Nostri Jesu Christi, qui pro universi humani generis salute tradidit animam suam, caritate excitati, et compulsi, haud possumus, quin futuri Concilii occasione eos omnes Apostolicis, ac paternis Nostris verbis alloquamur, qui etiamsi eumdem Christum Jesum veluti Redemptorem agnoscant, et in christiano nomine glorientur, tamen veram Christi fidem haud profitentur, neque catholicae Ecclesiae communionem sequuntur. Atque id agimus, ut omni studio et caritate eos vel maxime moneamus, exhortemur, et obsecramus, ut serio considerare et animadvertere velint, num ipsi viam ab eodem Christo Domino praescriptam sectentur, quae ad aeternam perducit salutem. Et quidem nemo inficiari, ac dubitare potest, ipsum Christum Jesum, ut humanis omnibus generationibus redemptionis suae fructus applicaret, suam hic in terris supra Petrum unicam aedificasse Ecclesiam, idest unam, sanctam, catholicam, apostolicam, eique necessariam omnem contulisse potestatem, ut integrum inviolatumque custodiretur fidei depositum, ac eadem fides omnibus populis, gentibus, nationibus traderetur, ut per baptisma omnes in mysticum suum sorpus cooptarentur homines, et in ipsis semper servaretur, ac perficeretur illa nova vita gratiae, sine qua nemo potest unquam aeternam mereri et assequi vitam, utque eadem Ecclesia, quae mysticum suum constituit corpus in sua propria natura semper stabilis et immota usque ad consummationem saeculi permaneret, vigeret, et omnibus filiis suis omnia salutis praesidia suppeditaret.

Nunc vero qui accurate consideret, ac meditetur conditionem, in qua versantur variae, et inter se discrepantes religiosae societates sejunctae a catholica Ecclesia, quae a Christo Domino, ejusque Apostolis sine intermissione per legitimos sacros suos Pastores semper exercuit, et in praesentia etiam exercet divinam potestatem sibi ab ipso Domino traditam, vel facile sibi persuadere debebit, neque aliquam peculiarem, neque omnes simul conjunctas ex eisdem societatibus ullo modo constituere, et esse illam unam et catholicam Ecclesiam, quam Christus Dominus aedificavit, constituit, et esse voluit, neque membrum, aut partem ejusdem Ecclesiae ullo modo dici posse, quandoquidem sunt a catholica unitate visibiliter divisae. Cum enim ejusmodi societates careant viva illa, et a Deo constituta auctoritate, quae homines res fidei, morumque disciplinam praesertim docet, eosque dirigit, ac moderatur in iis omnibus, quae ad aeternam salutem pertinent, tum societates ipsae in suis doctrinis continenter variarunt, et haec mobilitas, ac instabilitas apud easdem societates nunquam cessat. Quisque vel facile intelligit, et clare aperteque noscit, id vel maxime adversari Ecclesiae Christo Domino institutuae, in qua veritas semper stabilis, nullique unquam immutationi obnoxia persistere debet, veluti depositum eidem Ecclesiae traditum integerrime custodiendum, pro cujus custodia Spiritus Sancti praesentia, auxiliumque ipsi Ecclesiae fuit perpetuo promissum. Nemo autem ignorat, ex hisce doctrinarum, et opinionum dissidiis socialia quoque oriri schismata, atque ex his originem habere innumerabiles communiones, et sectas, quae cum summo christianae, civilisque reipublicae damno magis in dies propagantur.

Enimvero quicumque religionem veluti humanae societatis fundamentum cognoscit, non poterit non agnoscere, et fateri quantam in civilem societatem vim ejusmodi principiorum, ac religiosarum societatum inter se pugnan-

tium divisio, ac discrepantia exercuerit, et quam vehementer negatio auctoritatis a Deo constitutae ad humani intellectus persuasiones regendas, atque ad hominum tum in privata, tum in sociali vita actiones dirigendas excitaverit, promoverit, et aluerit hos infelicissimos rerum, ac temporum motus, et perturbationes, quibus omnes fere, populi miserandum in modum agitantur, et affliguntur.

Quamobrem ii omnes, *qui Ecclesiae catholicae unitatem et veritatem* non tenent[1]), occasionem amplectantur hujus Concilii, quo Ecclesia Catholica, cui eorum Majores adscripti erant, novum intimae unitatis, et inexpugnabilis vitalis sui roboris exhibet argumentum, ac indigentiis eorum cordis respondentes ab eo statu se eripere studeant, in quo de sua propria salute securi esse non possunt. Nec desinant ferventissimas miserationum Domino offerre preces, ut divisionis murum disiiciat, errorum caliginem depellat, eosque ad sinum sanctae Matris Ecclesiae reducat, in qua eorum Majores salutaria vitae pascua habuere, et in qua solum integra Christi Jesu doctrina servatur, traditur, et coelestis gratiae dispensantur mysteria.

Nos quidem cum ex supremi Apostolici Nostri ministerii officio Nobis ab ipso Christo Domino commisso omnes boni pastoris partes studiosissime explere, et omnes universi terrarum orbis homines paterna caritate prosequi, et amplecti debeamus, tum has Nostras ad omnes christianos a Nobis sejunctos Litteras damus, quibus eos etiam, atque etiam hortamur et obsecramus, ut ad unicum Christi ovile redire festinent; quandoquidem eorum in Christo Jesu salutem ex anima summopere optamus, ac timemus ne eidem Nostro Judici ratio a Nobis aliquando sit reddenda, nisi, quantum in Nobis est, ipsis ostendamus, et muniamus viam ad eamdem aeternam as-

---

1) S. August. Ep. LXI, al. CCXXIII.

sequendam salutem. In omni certe oratione, et obsecratione, cum gratiarum actione nunquam desistimus dies noctesque pro ipsis caelestium luminum, et gratiarum abundantiam ab aeterno animarum Pastore humiliter, enixeque exposcere. Et quoniam vicariam Ejus hic in terris licet immerito gerimus operam, iccirco errantium filiorum ad catholicae Ecclesiae reversionem expansis manibus ardentissime expectamus, ut eos in coelestis Patris domus amantissimę excipere, et inhexaustis ejus thesauris ditare possimus. Etenim ex hoc optatissimo ad veritatis, et communionis cum catholica Ecclesia reditu non solum singulorum, sed totius etiam christianae societatis salus maxime pendet, et universus mundus vera pace perfrui non potest, nisi fiat unum ovile, et unus pastor.

Datum Romae, apud S. Petrum, die 13 Septembris 1868. Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio.

XXVIII

Wissenschaft und Auctorität.

Unter diesem Titel hat Professor Dr. Schmid in München eine Schrift erscheinen lassen, welche, wie die frühere: „Die wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus," darauf berechnet ist, in die wissenschaftliche Bewegung der Gegenwart Klarheit und Ordnung zu bringen. Der Anlaß derselben ist zwar ein polemischer, gleichwohl ist sie selbst durchaus friedlicher Natur, nicht nur in der Behandlungsweise, sondern auch dem Inhalte nach. Sie ist nämlich auf die wissenschaftliche Erörterung einer Reihe von Fragen gerichtet, deren Unkenntniß oder Mißverständniß an den unerquicklichen Mißverhältnissen auf dem Gebiete der Theologie nicht den kleinsten Theil der Schuld tragen dürfte.

Schmid war durch die frühere Schrift in den Geruch eines entschiedenen Vertreters derjenigen theologisch-philosophischen (freilich mannigfach abgestuften) Denkweise gekommen, die man als die specifisch-deutsche, moderne, anti-scholastische oder kurzweg die liberale bezeichnet hat, und sofort hatte man sein Buch als einen vernichtenden Schlag gegen die entgegengesetzte Richtung begrüßt. Wir hatten damals schon weder absonderliche Furcht vor seinem Angriffe, noch heftige Antipathie gegen seinen Liberalismus empfunden, weil wir zwar in seiner Denkweise eine liberale, d. h. der Freiheit günstige Tendenz, aber zugleich in seiner Gesinnung und seinem Auftreten alle Zeichen und Eigenschaften eines wahrhaft liberalen Geistes wahrnahmen. Illiberale Gesin-

nung und illiberales Verfahren sind es eben, welche bei allen Bestrebungen, der Freiheit des Niederen dem Höheren, des Besonderen dem Allgemeinen, des Neuen dem Alten gegenüber, auf dem Gebiete der Kirche wie des Staates, der Wissenschaft wie der Praxis, der Bewegung, wofern sie überhaupt in etwa berechtigt und nicht schon im Princip schlecht ist, ihren gefährlichen und ruhestörenden Charakter geben und den friedlichen Ausgleich mit den Vertretern der entgegengesetzten Richtung unmöglich machen. Die Vertreter freisinniger Richtungen halten freilich allzu oft dieser Illiberalität, dieses Mangels an Edelsinn — so dürfte das lateinische liberalis als löbliches Appositum der Gesinnung und Handelsweise eines freien, edlen Mannes am besten gegeben werden — sich selbst in demselben Maße für unfähig, in welchem sie ihre Gegner demselben verfallen glauben, und stellen in dieser Gestalt sich und die Gegner auch dem Publikum vor Augen; in der Wirklichkeit aber fehlt es gerade ihnen nur zu oft an wahrem Edelsinne, und zwar so sehr, daß es z. B. auf politischem Gebiete kein illiberaleres Geschlecht gibt, als das der sog. Liberalen, und daß durch den häufigen Mißbrauch das Wort in vielen Ländern seinen schönen guten Klang verloren hat. Eine der Haupteigenschaften des Edelsinnes, die Pietät gegen das Höhere, das Allgemeine, das Alte, wird, weil sie ihnen nicht nach Freiheit und Größe schmeckt, schlechtweg gestrichen oder doch ignorirt, und den Gegnern unter dem Namen des Servilismus und Pedantismus gerne geschenkt; die übrigen Eigenschaften aber, Freiheit von Vorurtheilen, Unabhängigkeit des Urtheils von fremdem Einflusse und den eigenen Leidenschaften, sowie persönlichem oder parteilichem, nicht auf die Sache und das Gemeinwohl gerichtetem Interesse, Großmuth, die keinen kleinlichen Argwohn, keine peinlichen Verdächtigungen kennt, Duldsamkeit gegen Andersdenkende, freimüthige Offenheit in der Aussprache der eigenen und Zugänglichkeit für die Gründe fremder Meinungen, würdevolle,

von Fanatismus freie Ruhe, welche die Sache nicht mit den Personen verwechselt, und endlich die für sich selbst oder die Größen der Partei keine Unfehlbarkeit in Anspruch nehmende Bescheidenheit — alle diese schönen Eigenschaften des Edelsinnes nehmen sie als selbstverständlich für sich in Anspruch, während sie in ihrem Verfahren oft das Gegentheil zur Schau tragen, in der Bekämpfung der Tyrannei selbst zu noch schlimmeren Tyrannen werden, und die sogenannten Reactionäre nicht so sehr mit ihren liberalen Tendenzen, als mit ihrem illiberalen Verfahren reizen und ärgern.

Schmid, sage ich, zeigte sich schon damals als einen wahrhaft liberalen Theologen, noch mehr zeigt er sich als solchen in gegenwärtiger Schrift. Freilich ist dieselbe ihrer Tendenz nach insoweit liberal, als sie die berechtigte Freiheit der Wissenschaft gegenüber allen Arten kirchlicher und theologischer Auctorität wahren will; aber sie thut dies mit all der Pietät, welche man der Auctorität schuldig ist, und mit all der Gewissenhaftigkeit, ohne welche die Freiheit, namentlich der Wissenschaft, in Zügellosigkeit oder gewaltthätige Tyrannei ausartet. Schon die Wahl des Thema's selbst und mehr noch die eingehende Art der Behandlung beweisen ferner eine Großmuth und Freimuth, die sich durch keine unangenehmen Erfahrungen „kopfscheu" machen läßt, und ohne kleinlichen Argwohn, aber auch ohne verbissene Dreistigkeit nach der einen, wie ohne Furcht zu mißfallen nach der anderen Seite, in einer so heikeln Frage ihre wohlerwogene Ueberzeugung ausspricht; dazu keine Spur von Gereiztheit sogenannten Zeloten gegenüber, von Heftigkeit und Empfindlichkeit in der Durchsetzung und Vertheidigung der eigenen Ansichten, von Anwendung banaler Schlagwörter, kurz von persönlichem oder parteilichem Interesse. Bringen wir endlich noch in Anschlag, daß der Verfasser mit der größten Ruhe und Gewissenhaftigkeit alle von Gegnern seiner Ansichten vorgebrachten Gründe würdigt, ja, damit nicht zufrieden, überall selbst nach-

sieht, ob nicht etwa ältere Vertreter gegnerischer Ansichten noch bessere Gründe für dieselben beigebracht haben: dann hätten wir gewiß alle Ursache, die Schrift selbst dann mit Freuden zu begrüßen, wenn wir mit dem Inhalte und den Resultaten nicht einverstanden, ja unzufrieden sein müßten. Letzteres ist jedoch durchaus nicht der Fall: wir glauben vielmehr, daß der Verfasser in der Entscheidung der großen Principienfrage über das Verhältniß zwischen Wissenschaft und Auctorität ebenso wahrhaft liberal ist, wie in seiner Gesinnung und in seinem Verfahren, d. h. daß er im Großen und Ganzen für die Wissenschaft keine andere Freiheit in Anspruch genommen hat, als diejenige, welche, wie wahrhaft berechtigt, so auch wahrhaft segensreich ist.

Die Schrift zerfällt in zwei Theilen, von denen der erste (Nr. I—VIII.) das im Titel angegebene Thema behandelt, der zweite (IX—XII.) die früher ausgesprochenen Ansichten des Verfassers über denselben Punkt und einige verwandte Punkte Herrn v. Schäzler gegenüber vertheidigt.

Das Verhältniß von Wissenschaft und Auctorität wird nicht in seiner Allgemeinheit, sondern nach der besonderen Rücksicht in Betracht gezogen, nach welcher die Freiheit der ersteren durch die letztere eingeschränkt werden kann oder darf; aber auch diese Rücksicht wird näher dahin bestimmt, daß es sich darum handele, welche Forderungen in einem und demselben Subjecte das zur Unterwerfung unter die Auctorität verpflichtende Gewissen und das seine Natur wahrende, seine eigenen Interessen verfolgende Wissen an einander zu stellen haben, und was namentlich im Falle einer Collision zwischen Wissenschaft und Auctorität zu thun sei. Unter Wissenschaft wird zunächst die gesammte, den Glauben nicht als Princip voraussetzende Vernunftwissenschaft, vor allem die Philosophie nebst der zum Glauben selbst hinleitenden Apologetik, verstanden; secundär jedoch auch die theologische Wissenschaft, insofern sie den kirchlichen Auctoritäten gegenüber direct aus den Offenbarungsquellen schöpft oder

theologische Sätze ermittelt, über welche noch nicht durch die kirchliche Glaubensauctorität entschieden ist, und demgemäß ähnlich, wie die reine Vernunftwissenschaft, ein selbstständiges Urtheil neben dem durch kirchliche Auctoritäten vertretenen bilden kann. Unter Auctorität hingegen ist die kirchliche gemeint, da es außer ihr keine andere gibt, welche über das Denken des Menschen eine wahre Rechtsgewalt ausüben könnte; diese ist aber auch nach allen ihren Organen und nach allen Formen ihrer Geltendmachung in's Auge gefaßt.

Die Frage ist also eine durchaus praktische und scharf begrenzte, aber innerhalb dieser Grenzen ist sie nach allen Seiten, die sie darbieten kann, in allen Wendungen und Verschlingungen unter Berücksichtigung aller möglichen Denk- und Auffassungsweisen dargestellt. Das Bedürfniß einer gründlichen Lösung derselben, welches auf der Münchener Gelehrtenversammlung mehrfach ausgesprochen und gerade durch manche verschwommene, einseitige Aeußerungen über dieselbe mehr als je fühlbar gemacht wurde, hat hier endlich von Seiten der deutschen Wissenschaft seine Befriedigung auch für diejenigen gefunden, welche die von Kleutgen im ersten und dritten Bande der Theol. d. Vorz. gegebene Antwort, als einem anderen Standpunkte angehörig, nicht gelten lassen wollten.

In der Hauptsache weichen beide Lösungen kaum von einander ab; wo jedoch Abweichungen stattfinden, haben beide Gelehrte so gründlich und erschöpfend die beiderseitigen Gründe dargelegt, daß der Leser über den objectiven Werth ihrer Ansichten vollständig orientirt wird. Beide kommen ferner darin überein, daß sie auf die großen theologischen Auctoritäten der Vorzeit zurückgehen, nur daß Schmid bei einigen Fragen weiter als Kleutgen den geschichtlichen Verlauf der theologischen Entwickelung darstellt. Er beweist dabei eine so große Vertrautheit mit der älteren theologischen Literatur und einen so weiten Ueberblick über ihre Geschichte, wie sie bei allem Reden über geschichtliche Behandlung der Theologie in Deutschland nicht allzuoft angetroffen wird. Das Einzige, was

für den weniger geübten Leser die Lectüre des Buches schwierig und ermüdend machen könnte, ist die Raschheit und Geschmeidigkeit der dialectischen Bewegung, womit der Verfasser bei jeder Frage alle Seiten, Abzweigungen und Schattirungen derselben verfolgt und durch alle verschiedenen Auffassungen sich hindurchwindet, um auch kein einziges Körnchen der Wahrheit zu verlieren.

Um nicht zu weitläufig zu werden, verzichte ich auf eine Analyse der ohnehin mit äußerster logischer Strenge gegliederten Schrift, um ein Paar Hauptfragen mit einigen Bemerkungen zu beleuchten. Die Collisionsfälle, welche bei einem Katholiken zwischen seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung und der kirchlichen Auctorität vorkommen können, lassen sich in zwei Hauptgruppen sondern. In der einen erscheint die kirchliche Auctorität als unfehlbare Zeugin der von Gott geoffenbarten Wahrheit oder des göttlichen Glaubens, des Dogma's im strengen Sinne des Wortes — Schmid nennt sie schlechtweg Glaubens- oder dogmatische Auctorität; in der anderen hingegen als eine solche, welche entweder objectiv über die Grenzen der förmlich offenbarten Wahrheit hinausgeht oder subjectiv je nach dem Charakter oder der Weise des Auftretens bestimmter Träger derselben nicht immer die volle Kraft und Würde der Gesammtauctorität in sich trägt — Schmid nennt sie in dieser Beziehung kirchlich-theologische Auctorität. Bei der ersten Gruppe concentrirt sich im Collisionsfalle die Frage dahin: kann ein Katholik auf eine von ihm vermeintlich gewonnene wissenschaftliche Ueberzeugung hin in die Lage kommen, dem ihm bekannten entgegengesetzten Urtheile der kirchlichen Glaubensauctorität ohne schwere Schuld und namentlich ohne die Schuld der formellen Häresie zu widersprechen und demgemäß die Berechtigung und Unfehlbarkeit der kirchlichen Glaubensauctorität in Zweifel zu ziehen oder gar zu läugnen? Bei der zweiten hingegen handelt es sich nicht bloß darum, ob die objective Auctorität für das Subject, wegen der besonderen Verhältnisse desselben, wirkungslos

werde, sondern auch ob und in wie weit sie objectiv und an sich die Unterwerfung des Subjects im Collisionsfalle verlangen könne.

In Bezug auf den ersten Fall hatte Schmid vor sechs Jahren sich dahin ausgesprochen: Da die subjective Ueberzeugung von der Berechtigung der kirchlichen Glaubensauctorität eine rationelle Grundlage haben und die Erkenntniß und Beurtheilung der letzteren von jener Auctorität als solcher unabhängig sein müsse: so sei es an sich möglich, daß jene Ueberzeugung bei genauerer Untersuchung sich für das Subject als unhaltbar erweise, dann aber höre auch für dasselbe die Pflicht der Unterwerfung unter jene Auctorität vom Standpunkte des subjectiven Gewissens auf. Die Möglichkeit der Umstoßung des Credibilitätsurtheils in Folge wissenschaftlicher Forschung hatte Verfasser in dem genannten Werke etwas stark urgirt, ohne die Restrictionen, die nach seiner eigenen Ueberzeugung dabei anzubringen waren, bestimmt genug erkennen zu lassen, und in dieser Gestalt wurde seine Lehre damals von mir und später ziemlich scharf von Kleutgen (Theol. d. Vorz. Bd. III.) angegriffen. Indeß schon in einem Aufsatze vom Jahre 1860 hatte Verfasser die innere Möglichkeit des Ueberganges vom methodischen zum praktischen Zweifel durch den Satz eingeschränkt: „Die überzeugende Stärke, welche der Wahrheit innewohnt selbst für den gemeinen unstudirten Menschensinn, der oft tiefer und gründlicher ist, als er sich auszusprechen vermag, die Intensität, welche die Ueberzeugungsstärke des letzteren durch eine kirchlich-gläubige Erziehung von Jugend an gewonnen hat und mehr als all dieses die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden es nicht möglich machen, daß eine entgegengesetzte Gewißheit ohne schweres moralisches Unrecht, ohne schwere Schuld aufkomme in der Seele." Und so betrachtet er es auch jetzt „als moralisch gewiß, daß Gott jedem Menschen die Gnade verleihe, jede einmal angenommene Glaubensüberzeugung auch im Gebiete der weniger (d. h.

nicht necessitate medii) nothwendigen Wahrheiten (wohin auch der Glaube an die kirchliche Auctorität gehört) actuell zu bewahren ohne Möglichkeit eines unüberwindlichen Zweifels oder Irrthums, und daß auch Schrift und Kirche in diesem Sinne zu verstehen seien, wenn sie Treue fordern in der Bewahrung des Glaubens." Nur will er nicht zugeben, daß dieser Satz ebenso gut dogmatisch gewiß sei, wie die andere Lehre, daß Niemand den habitus fidei und folglich den übernatürlichen Glauben total aufgeben oder verlieren könne ohne eigene schwere Schuld, und er will dieses deßhalb nicht zugeben, weil manche bedeutende theologische Auctoritäten der Vorzeit jenen Satz bezweifelt hätten. „Unsere einzige dießbezügliche Differenz," sagt er (S. 66 u. 67.), „betreffe daher eine bloß historische Frage" und in Abhängigkeit von derselben den Grad der Gewißheit, nicht die Sache selber (S. 66 u. 67.), und die Beantwortung derselben wolle er auch in rein historischer Weise versuchen.

Diese Fixirung seiner Ansicht war freilich, wie Schmid (S. 62 Anm.) selbst zugesteht, in seinem früheren Buche nicht klar hervorgehoben; sonst wäre die Polemik gegen dieselbe entweder ganz weggefallen oder hätte doch einen ganz anderen Gang genommen. Für die Wissenschaft und die klare Erkenntniß der Wahrheit ist in diesem Falle das Mißverständniß von dem größten Gewinne gewesen, indem es auf beiden Seiten zu allseitigen und sich wechselseitig ergänzenden Erörterungen über die wichtige Frage geführt hat. Im Wesentlichen stellt sich vollständige Uebereinstimmung heraus. Einzelne Argumente, die von Kleutgen oder von mir vorgebracht wurden, hat Herr Schmid mit Erfolg abgeschwächt, ohne der Gesammtheit moralisch sichere Wirkung abzusprechen. Andererseits möchte ich aber gegen sein Hauptargument eine Erinnerung vorbringen. Nehmen wir die Frage strenge in dem Sinne, in welchem sie auf beiden Seiten hauptsächlich ventilirt wurde, in dem Sinne nämlich, ob Jemand aus wohlerwogenen wissenschaftlichen Gründen jemals dahin kom-

men könne, den Glauben aufzugeben, dann paßt sie nur auf einen Menschen von wissenschaftlicher Bildung, der demgemäß auch im Stande ist, das Urtheil über die Credibilität auf persönliche Erwägung nicht bloß auf die Auctorität Anderer hin zu fällen, und von dem man voraussetzen muß, daß er auch schon einmal dieses Urtheil richtig gefällt habe. Dafür nun, daß auch ein solcher in die Lage kommen könne, die kirchliche Glaubensauctorität subjectiv aufgeben zu dürfen, hat Schmid keinen Theologen aufgeführt, und dürfte wohl auch schwerlich einen auftreiben können; ja Tanner, der bedeutendste Vertreter der milderen Ansichten in vorliegender Frage (bei Schmid S. 94.), sagt ausdrücklich, wenigstens gelehrte und intelligente Männer, welche die Motive der Glaubwürdigkeit wohl durchschauen, könnten nicht kluger Weise vom Glauben ablassen; auch Platel spricht nur von fideles rudes und ignari (Synops. de fide n. 61), Monschein (de virt. theol. 570 ff.) nur von rustici, die bloß eine relative, keine absolute Evidenz der Glaubwürdigkeit sich verschaffen könnten, und auch die Gründe, die sie anführen, setzen formell die Unmöglichkeit einer eigenen selbstständigen Untersuchung über die Credibilität der Kirche voraus. Die Gründe, welche ich früher geltend gemacht habe (Kath. 1863 II, 280 ff.), gelten, abgesehen von der prop. damn. 20. Innoc. XI., ebenfalls direct und unmittelbar für den gebildeten Katholiken, dem bei der bestehenden Zugänglichkeit der objectiven Evidenz, wenn er in Bezug auf die Untersuchung und das Gebet seine Pflicht thut, die Glaubensauctorität der Kirche nicht entfallen kann.

Die weitere Hauptfrage, womit Schmid sich beschäftigt, ist der maßgebende Einfluß, welchen die theologische Auctorität der Kirche und ihrer mehr oder minder autorisirten Vertreter auf das Gewissen der Theologen und demgemäß auch auf sein Denken zu üben hat. Nach einer historischen Ueberschau über die wichtigsten auf diesem Gebiete hervorgetretenen Richtungen (Cap. VII.) erklärt er in Cap. VIII. zunächst den Unterschied zwischen kirchlich-theologischer und kirchlich-dogma-

tischer Auctorität, und bestimmt dann weiter, welche Achtung die Vertreter der ersteren zu beanspruchen haben, je nachdem sie als officielle und infallible zugleich, oder als nicht officielle (wie die Theologen) oder nicht infallible (wie Congregationen, Particularconcilien, Bischöfe) auftreten. Wir können die große Umsicht und Gewissenhaftigkeit, womit Verfasser hier die von dem gewissenhaften Theologen zu beobachtenden Regeln entwickelt, nicht genug empfehlen. Er hält sich ebenso weit von rigoristischer Scrupulosität, wie von libertinistischer Laxheit, und verdient um so größeren Dank, je mehr man vielfach diese Fragen als ein noli me tangere betrachtet hat und mit der größten Gedankenlosigkeit darüber hinweggegangen ist.

Der Schwerpunkt der theologischen Gewissensfragen liegt in dem Sinne und der Tragweite der theologischen Censuren infra haeresim; denn diese Verwerfungsurtheile wenden sich ja direct an das Gewissen der Theologen, um ihn von der Behauptung, resp. Aussprache gewisser Meinung abzuhalten. Wo sie von einer nicht infallibeln Auctorität ausgesprochen werden, ist die Frage über ihre Tragweite eine complicirtere, weil dann auch noch das relative Gewicht dieser Auctorität abgewogen werden muß. Um schlechtweg über ihren eigentlichen Sinn und ihre innere Tragweite urtheilen zu können, muß man sie nehmen, wie sie von einer unfehlbaren Auctorität (dem ex cathedra redenden Papste oder dem allgemeinen Concil) gefällt werden. Daß die Kirche in allen mit höchster Richtergewalt ausgesprochenen Censuren, was deren formellen Sinn, d. h. die Behauptung betrifft, daß der betreffende Satz die Censur wirklich verdiene, unfehlbar sei, wird vom Verfasser (S. 123.) als unbestreitbar vorausgesetzt und (S. 145 a.) mittelbar in der nachdrücklichen Behauptung der Unfehlbarkeit der Kirche in Feststellung theologischer Conclusionen, worunter er (nach S. 146.) alle doctrinellen Urtheile mitversteht, ausgesprochen. Er stellt sich also in dieser Beziehung auf die Seite Ward's gegen Ryder, der, freilich ohne sich

consequent zu bleiben, die Unfehlbarkeit der Kirche auf die Censuren der haeresis und des error theologicus, die ihm gleichbedeutend erscheinen, beschränkt und sofort Alles, was zwischen der fides divina et catholica und der ganz freien Meinung in der Mitte liegt, der *pietas* fidei beilegt, einer Tugend, die bei nicht unfehlbaren Auctoritäten oder Aeußerungen derselben recht am Platze ist, um eine übermüthige Kritik im Zaume zu halten, die aber auch bei ihrem geschmeidigen Charakter sehr leicht mißdeutet werden kann, und durchaus nicht hinreicht, um die Pflichten der Katholiken gegen die Fülle der kirchlichen Lehrgewalt vollständig zu erklären. Gleichwohl stellt sich Schmid in Bezug auf die theologischen Censuren insofern auf einen relativ freieren Standpunkt, als er behauptet, nicht alle von der Kirche censurirten Sätze seien durch die Censur, die sie unfehlbar verdienen, auch sofort als unfehlbar falsch, und deren Gegentheil als unfehlbar wahr erklärt, weil auch die Kirche das nicht immer direct erkläre und nicht nachweislich immer erklären wolle. Darin hat er selbst den Dr. Ward nicht unbedingt gegen sich und manche große Theologen, die, was wohl zu bemerken, vor der Bulle Unigenitus, welche die Erörterung dieser Fragen in ein anderes Stadium brachte, geschrieben haben, für sich. Ja, im Grunde geben alle Theologen zu, daß nicht in allen Censuren die zweifellose Falschheit der verdammten Sätze formell und direct erklärt werde; die strengere Ansicht, wie sie bei Kleutgen vertreten wird, behauptet nur, aus der Verdammung folge immer oder doch in der Regel die zweifellose Falschheit vermittelst der einen oder anderen Erwägung von selbst, und Schmid behauptet nur, solche Erwägungen griffen nicht bei allen Censuren ohne Weiteres Platz, bei einigen sogar gar nicht. Statt eine förmliche Kritik seiner Ansicht zu geben, werde ich in nächster Zukunft versuchen, in bündigster Form eine vollständige Ueberschau über das Gebiet der theologischen Censuren hier niederzulegen, in welcher der Leser das Material finden wird, um die Ausführungen bei

Kleutgen, Reinerding, Schneemann und Schmid, die einzigen aus der neueren Zeit, welche tiefer und eingehender die Sache behandeln, zu verstehen und zu würdigen.

Ueber die vorliegende Schrift habe ich zum Schlusse nur noch zu bemerken, daß ihr letzter Theil eine ebenso würdevolle, wie klare und scharfsinnige Erklärung über die von v. Schäzler angegriffene Gnadenlehre des Verfassers enthält. Mit ihr ist die Controverse zwischen Schmid und v. Schäzler, wie uns scheint, zum Abschlusse gebracht und der Beweis geliefert, daß der Friede zwischen deutscher Wissenschaft und dem sog. Neuscholasticismus, selbst in seiner schärfsten Form, keine Unmöglichkeit ist, wofern die Wissenschaft sich nur wahrhaft wissenschaftlich und der Liberalismus wahrhaft liberal zeigt.

Scheeben.

XXIX.

Die Ehe und Ehegesetze auf naturrechtlichem Standpunkte.

Ein Versuch.

(Schluß.)

II.

A. Für die Darstellung der Heiligkeit der Ehe auf naturrechtlichem Standpunkte fehlen uns die Aussprüche einer Auctorität, wie wir solche für die Heiligkeit der christlichen sacramentalen Ehe von der Kirche besitzen; wir sehen uns vielmehr hierorts genöthigt, dieselbe aus ihrem innersten Wesen zu entwickeln. So weit der Zweck auf das Wesen bestimmend wirkt und, weil selbst heilig, dieses aus der Sphäre der Sinnlichkeit in die des Menschen allein würdige, des Geistig-Sittlichen, erhebt, haben wir die Heiligkeit — und diese meinten wir, als wir sagten, die Ehe sei eine religiöse Institution — schon früher erkannt. Aber sollte nicht aus einem anderen Gesichtspunkte dieselbe noch an Größe gewinnen? Ich glaube, eine nähere Erörterung über den Urheber der Ehe wird uns wichtige Dienste leisten. „Auctor matrimonii," sagt Martin[1]), „est, tum qui illud primum instituit, finem illius, subjectum, objectum, formamque et conditiones essentiales, quibus constare debeat, assignando et praescribendo, tum qui singula matrimonia actione confirmante contrahentesque conjungente operatur." Nach beiden genannten Beziehungen ist aber Gott ausschließlich der Auctor;

---

1) De matrimonio §. IX. des ersten Bandes.

in erster Hinsicht bedarf es bloß der Hinweisung auf Gen. I, 27. 28; II, 18; V, 20. Diese Stellen (in einer naturrechtlichen Untersuchung darf der Recurs auf Stellen der heiligen Schrift nicht auffallen, da es sich hier um den Beweis einer geschichtlichen Thatsache handelt, die durch Raisonnement nicht geschaffen werden kann) heben das Object der Ehe, ihren Zweck und ihre Wirkung hervor[2]) und führen sie in ihrem ganzen Wesen auf Gott als Urheber zurück. Nicht minder bedarf es zur actuellen Abschließung einer göttlichen Intervention. Für diese Behauptung lassen sich manche Angemessenheitsgründe vorbringen. Wir haben schon früher gesehen, wie der Zweck der ehelichen Verbindung auf die Ausführung des göttlichen Vorsehungswillens abzielt und das durch denselben constituirte Wesen der Ehe die Contrahenten für eine heilige Sache in Pflicht nimmt. Wenn aber die Ehe als ein heiliges Institut, bei dem Gott interessirt ist, fortgeführt wird, so liegt es nahe, daß auch ihr Abschluß nicht ohne göttliche Dazwischenkunft stattfinde[3]). Es scheint auch die Würde der Ehe bedeutend zu heben, wenn wir annehmen, daß das Gut, worüber die Contrahenten bei ihrer Vereinigung disponiren, zugleich ein Gott geweihtes wird, für ihn reservirt als ein Werkzeug, dessen er sich zwar durch und mit dem Willen der Gatten bedient zur Erreichung seines eigenen Zweckes. Er hat die Geschichte für sich, welche uns zeigt, daß bei allen Völkern der Abschluß der Ehe als ein religiöser Act betrachtet wurde, der mit symbolischen Formen und Ceremonien umgeben war, zum Zeichen, daß die vor sich gehende Feier unter den besonderen Auspicien, dem Segen und den Glückwünschen einer Gottheit, vor sich gehe. Noch mehr: Bei der

2) Cf. Trid. sess. XVIV c. unic. Innoc. III. ep. ad Episc. Agriensem. Pius VI. 1789 vom 11. Juli; Pius VIII. in der Encycli Traditi humilitati 24. Mai 1825; Cat. Rom. De matr. qu. 12. und Missa pro Sponso in der Collecte.

3) Cf. Scheeben, Mysterien a. a. O.

Zeugung hat Gott sich einen completirenden Schöpfungsact selbst vorbehalten; wie sollte er die Eingehung der Verbindung, deren Zweck nicht vollständig ohne ihn erreicht werden kann, dem alleinigen Willen der sich Vereinigenden heimgegeben und die Festigkeit jener nur von der Stärke dieses Willens abhängig sein lassen? Mag auch die fragliche Intervention rein positiver Natur sein, auf der anderen Seite gewinnt sie an Natürlichkeit, ja fast natürlicher Nothwendigkeit bei dem Gedanken, daß die Geschlechtsverbindung kaum auf eine andere Weise eine des Menschen würdige Regelung finden könne, als gerade dadurch, daß Gott selbst die Wollenden durch ein noch innigeres Band als ihre Willensübereinstimmung aneinander knüpfe. Vom Standpunkte der Offenbarung könnten wir dem Gesagten noch hinzufügen, daß die heilige Schrift selbst für den Abschluß der Ehe eine positive Intervention Gottes in Anspruch nimmt, wenn sie sagt: „Quod Deus conjunxit, homo non separet," wobei in beiden Satzgliedern die termini ganz allgemein gehalten sind; hält man sich daher auf Grund dieses Ausspruches für berechtigt, der Ehe die Unauflöslichkeit als biblische Lehre zu vindiciren, und das homo non separet für jede singuläre Ehe zum Gesetze zu erheben, so wird man auch genöthigt sein, ein Gleiches von dem Quod Deus conjunxit anzunehmen. Doch der letzte Beweis ist hier nicht maßgebend und die ersteren haben keine größere Kraft, als darzuthun, daß, wenn Gott sich herbeiließe, bei dem factischen Zustandekommen einer Ehe mitzuwirken, dieselbe an Ansehen und Würde bedeutend gewänne. Es fehlt aber nicht an Gründen, welche jene Möglichkeit als Nothwendigkeit bis zur Evidenz nachzuweisen scheinen. Führen wir diese kurz vor, indem wir die Ehe zunächst im Allgemeinen auffassen und die Nothwendigkeit der Intervention für die Momente, welche das Entstehen einer Ehegemeinschaft zur Voraussetzung hat, darlegen.

1) Die körperliche Befähigung zur Ehe ist dem Menschen nicht wesentlich nothwendig, da die Sensitivität, der auch

diese allerdings untersteht, nicht mit absoluter Unumgänglichkeit auf die Setzung eines wesensgleichen Individuums gerichtet sein muß; mithin verlangt die Verwirklichung eines sensitiven Menschenwesens nicht nothwendig die Verleihung der genannten Befähigung; ihre factische Befähigung ist also ein positiver Act des Schöpfers. Dem beregten Grunde könnten wir weiter hinzufügen, daß die procreatio prolis auch auf anderem Wege, als dem der physischen Verbindung von Mann und Weib denkbar möglich sei, sowie daß die Aptitudo corporalis, obgleich Mann und Weib des vollen Menschenwesens theilhaftig sind, dennoch factisch bei beiden eine verschiedene ist. Da diese das natürliche Substrat die conditio sine qua non für die Möglichkeit und Giltigkeit des Consenses abgibt, so gilt das Gesagte auch für diesen, daß er erst eintreten kann nach vorgängiger göttlicher Thätigkeit. Aber die cooperatio in der angedeuteten Richtung braucht ja nur eine allgemeine und nicht eine singuläre zu sein, mit anderen Worten, Gott hat sie ein für alle Mal gegeben und ex post bringt der Wille der Brautleute die Ehe factisch zu Stande ohne eine specielle, für jeden einzelnen Fall erforderliche göttliche Intervention.

2) Jene Allgemeinheit der Mitwirksamkeit auf Seiten Gottes wird Angesichts folgender Erwägung nicht mehr haltbar sein. Er hat die Ehe nur eingesetzt um seines Zweckes willen, nämlich der Fortpflanzung und körperlichen wie geistigen Erhaltung der Menschen; während er selbst erstes und höchstes Princip bleibt, hat er diese zu einem zweiten Princip verbunden und sie so zu Werkzeugen und secundären Antheilhabern an der Ausführung seiner Entschlüsse, insofern diese auf Schöpfung von menschlichen Wesen lauten, gemacht. Bei der bezeichneten Stellung ist es aber klar, daß Menschen nicht aus selbsteigener Auctorität und kraft eigenen Willensentschlusses sich zu Dienern bei göttlichen Operationen machen, sich Gott nicht als Werkzeug gleichsam aufdrängen dürfen; sie müssen von ihm nur die Erwählung ihrer ehelichen Ver-

bindung zum Vehikel seiner Thätigkeit entgegennehmen, die im Anschlusse an und mit Rücksicht auf den Eheentschluß eintritt.

3) Mit der Eingehung der Ehe ist wesentlich eine traditio und acceptatio des dominium über die Körper der Gatten verbunden; dasselbe kann nun entweder als directum oder utile aufgefaßt werden; ersteres besitzt aber der Mensch nicht über sein „corpus ejusque organa atque omnia, quae sibi essentialia sunt," mithin kann er ein solches auch nicht ausantworten, noch das von einem Anderen ihm scheinbar Tradirte acceptiren. Nehmen wir an, das Dispositionsrecht der Ehegatten sei nur ein dominium utile, welches der Mensch allerdings in anderen Beziehungen über die ihm von Gott geschenkten Leibes- und Seelenkräfte besitzt, so erzielt sich doch dasselbe Resultat, da Niemand bezweifeln wird, daß vor und außer der Ehe dem Menschen keine Dispositionsbefugniß über seinen Körper und dessen Organe, inwiefern diese bei der procreatio betheiligt sind, eigen ist, sondern von ihm erst nach und durch die Eingehung der ehelichen Gemeinschaft erlangt wird; also kann auch dieses dominium von ihm nicht an einen Anderen übergeben werden. Eine Transfusion desselben zwischen den beiden Paciscenten muß demnach nothwendig jedesmal von Dem vollzogen werden, welcher höchster Herr über die Menschen ist; Gott muß bei dem Abschlusse jeder Ehe positiv interveniren. Nicht Menschenwille und That allein schafft die Ehe, sondern der Allerhöchste selbst vereinigt die Wollenden zum ewigen Bunde. So hat die Ehe, abgesehen von der übernatürlichen Stellung in der Kirche, worin sie zum Sacramente ward, einen religiösen heiligen Charakter in doppelter Beziehung, sowohl in Relation auf Gott als ihr Endziel, als auch durch die nachgewiesene nothwendige Mitbetheiligung desselben bei ihrem Abschlusse; die Consequenz hieraus wird später bei der Darstellung der Berechtigung der staatlichen Legislative in Dingen, die sich auf sie beziehen, gezogen werden.

B. Trotz aller göttlicher Intervention bleibt doch jedenfalls auf Seiten der Menschen die Nothwendigkeit des Consenses der Nupturienten übrig: jede Willensvereinbarung Zweier oder Mehrerer über eine res externa aber ist ein Contract; da eine solche bei dem Eheabschlusse stattfindet, fällt sie selbst auch unter den Begriff des Contractes. Für den Fall, daß man Vertrag in dem weiteren Sinne faßt, daß nämlich die Bezeichnung auf alle Handlungen paßt, bei denen durch freien Willensentschluß Rechte übertragen oder Pflichten übernommen werden, geben wir zu, daß auch die Ehe ein solcher sei; im engeren und eigentlichen Sinne ist sie es nicht, auch auf naturrechtlichem Standpunkte nicht[4]), und zwar weil beide sich in allen nur möglichen Gesichtspunkten mit einziger Ausnahme des angegebenen unterscheiden. Sehen wir dieß im Einzelnen bestätigt[5]).

1) Ehe und Contract sind verschieden hinsichtlich der Facultät, kraft welcher der Mensch beide vollzieht. Die Fähigkeit, über die res inferiores zu disponiren, entspringt aus dem Begriffe des Menschen als vernünftig-sinnlichem Wesens, ist ihm nothwendig inhärent: als animalisches Geschöpf ist er darauf angewiesen, aus der Außenwelt sich das zu verschaffen, was zur Erhaltung und Verbesserung seines Wesens beiträgt, als vernünftiges Wesen ist er des durch die niedere Seite seiner Natur bedingten Eigenthumsrechtes fähig. Nach dem, was wir früher sahen, ist aber die facultas generandi das erste Erforderniß für die Eingehung der Ehe, dem Menschen nicht necessitate essentiae, sondern höchstens naturae nothwendig, und auch letzteres nur in einer Ausdehnung, welche mannigfache Ausnahmen zuläßt.

2) Eine fernere Differenz waltet ob hinsichtlich des Objectes: das Tradirte und Acceptirte bei allen Verträgen sind entweder äußere, irrationale, von den Contrahenten wesentlich

4) Cf. Moy Archiv VIII, 5.

5) Martin De matrim. §. X.

verschiedene Dinge oder Leistungen, also Actuationen menschlicher Kräfte, nicht diese selbst. Wenn nun auch in zweiter Linie der Ehewille auf materielle Güter gerichtet sein kann, so bilden diese doch stets nur das Object einer von der Erklärung des Eheconsenses getrennten, somit außer unseren Betracht fallenden Beredung. Dieser Consens bezieht sich und muß sich beziehen unter Gefahr der Nichtigkeit auf die Körper der Gatten der ganzen Substanz nach, die völlig tradirt und acceptirt wird mit Beibehaltung allerdings der Integrität.

3) Weiter unterscheiden sich beide rücksichtlich des überlieferten und acceptirten Eigenthums. Die Brautleute tradiren sich ein dominium, welches keiner früher für sich allein hatte, und über eine Sache, über die keiner früher für sich allein verfügen durfte und die er zu keinem anderen Zwecke anwenden kann, als dem durch den Eheconsens bestimmten. Anders bei den Contracten, in denen ein unbeschränktes Eigenthums- oder Nutzungsrecht über die der freien Verfügung des Inhabers unterstehende Sache auf den Mitpaciscenten transferirt wird ohne irgend welche andere Clausel, als die durch den freien Willen der Contrahirenden vereinbarte.

4) Eine folgende tiefgreifende Verschiedenheit liegt in der Art und Weise der Commutatio. In allen Verträgen verliert der eine Contrahent das durch dieselben auf den anderen Theil übertragene Recht und gewinnt durch die Annahme des von diesem angebotenen Entgeltes ein Recht über eine ihm früher fremde Sache. Gerade das Gegentheil findet, wenn wir genau zusehen, bei der Ehe statt. Gott commutirt freilich durch seine Intervention das Dominium der Contrahenten, so daß jeder derselben durch Hingabe des Rechtes über sich selbst das über den anderen Theil erhält; aber dadurch, daß er ein Recht abgibt, empfängt er selbst erst ein Jus in corpus proprium, welches er bisher nicht besaß, nämlich das jus utendi corpore ad prolem generandam.

5) Sofort ergibt sich ein neuer Unterschied, wenn wir

reflectiren auf die Wirksamkeit des Actes, welcher beide constituirt. Abgesehen von den mannigfachen Formen, welche das positive Gesetz für die Giltigkeit verschiedener Contracte festgestellt hat, liegt auf naturrechtlichem Gebiete die Wirkung in der juridischen Kraft des erklärten Willens. Zwar ist Gott auctor principalis jedes menschlichen Rechtes und darum entfernter Intervenient bei allen Rechtshandlungen; aber er hat dem Menschen bei dessen Wesensactuation die Fähigkeit und Erlaubniß gegeben, Inhaber von Rechten zu werden, so daß dieser die in denselben begründeten, von juridischen Wirkungen begleiteten Acte aus selbsteigener Macht setzt. Ganz anders verhält es sich mit der Ehe: Der Mensch muß allerdings und zwar wesentlich nothwendig durch seinen Willensentschluß zum Entstehen derselben cooperiren, aber die Willensabmachung ruft die Ehe nicht hervor, hat also nicht die das Eigenthumsrecht transfundirende Wirksamkeit, sondern nur eine auf den göttlichen Interventionsact vorbereitende und diesen grundlegende Bedeutung.

6) Weiterhin besitzt der Ehevertrag auch darin eine ihr von allen Contracten unterscheidende Eigenthümlichkeit, daß er keine Modification seiner wesentlichen Qualitäten durch beigefügte Bedingungen zuläßt. Sowohl in der Natur, als in der Kirche ist die Ehe mit einem unveränderlichen Wesen umkleidet; ihr in der Ganzheit desselben gegenüber ist der Mensch frei, er mag sie wählen oder nicht; ist aber die Wahl geschehen, so ist sie Object seines Willens geworden, nicht etwa, wie er sie sich wohl wünschen möchte, sondern wie sie in der Objectivität wesenhaft ist.

Außer den hier besprochenen, zum Theil schon von dem Belgier Martin in seinem tiefsinnigen Werke über die Ehe angeführten Unterscheidungsmerkmalen können wir noch zurückerinnern an die Heiligkeit des Ehevertrages auf naturrechtlichem Standpunkte, an die Sonderthümlichkeit des Bandes, welches die Gatten umschlingt, an die bestimmte und ausschließliche Determination des Zweckes u. s. w. Aus diesen

Momenten geht hervor, daß die Ehe von den Contracten sich in allen nur denkbaren Beziehungen unterscheidet; wenn aber dieß, ist sie selbst nicht Contract, sondern nur ein Quasi-Contract bei möglichster Dehnung dieses Begriffes.

Den vorgeführten Differenzen fügt Schulte[6]) die von Martin[7]) kurz angedeutete hinzu, die wir absichtlich mit den Worten des ersteren erst nachträglich folgen lassen, weil in denselben sowohl die kurze Zusammenfassung des bisher Gesagten enthalten, als auch die passende Ueberleitung zu der folgenden Erörterung gegeben ist: „Weil die Ehe in der ... eingegangenen Gemeinschaft von Mann und Frau, in der wechselseitigen Dahingabe beider besteht, so liegt ihre Perfection in der Erklärung des Consenses[8]) als dem Abschluß der gegenseitigen Uebereinkunft zur Setzung der das Wesen der Ehe bildenden Verbindung ... Einstimmen kann man nur in etwas Vorhandenes. Zur Uebereinstimmung mit und zur Einstimmung in den Willen eines Anderen ist letzterer also ein nothwendiges Requisit. Somit muß bei beiden Contrahenten dieselbe Function des Willens vorhanden sein, und aus diesem Grunde ist keine Ergänzung des Willens denkbar. Wo es sich um juridische Folgen handelt, welche mit dem Vorhandensein eines bestimmten Rechtsverhältnisses, dessen Setzung erwartet werden mußte, eintreten würden, da wird der Wille nicht so sehr ergänzt, als vielmehr die rechtliche Wirkung fingirt. In unserem Falle aber ist der Wille und zwar in einer äußeren Form — denn nur in dieser kann er Rechtsobject werden, Quelle und Grund eines Rechtsverhältnisses, mithin ist seine unvollkommene Präsenz nicht ausreichend, sondern er muß thatsächlich vollkommen vorhanden, äußerlich erklärt und von dem Compars acceptirt sein." ... In den Eingangsworten ließen wir absichtlich die nähere

---

6) Eherecht §. 2.

7) A. a. O. Nr. 14.

8) So viel von Seiten des Menschen verlangt wird.

Charakterisirung der Verbindung als einer unzertrennlichen, für das ganze Leben eingegangene weg, da die Beweisführung für die Wirklichkeit dieser Qualität derselben den Inhalt des folgenden Abschnittes bilden soll.

C. Man würde sich, glaube ich, gegen die Annahme, die Ehe sei kein Vertrag, sondern eine heilige, religiös-sittliche Verbindung, nicht mit der Gewalt sträuben, wenn man nicht klar einsähe, daß mit der Verzichtleistung auf die Ansicht von der Vertragsnatur derselben ihre Unauflöslichkeit von selbst gegeben sei. Die 67. im Syllabus damnirte These lautet: „Nach dem Naturrechte ist das Band der Ehe nicht unlöslich, und in verschiedenen Fällen kann eine Ehescheidung im eigentlichen Sinne des Wortes durch die Staatsbehörde bestimmt werden[9].“ Das älteste römische Recht untersagte die Scheidung der durch confarreatio geheiligten Ehe ganz, schränkte die in den übrigen Formen geschlossenen sehr ein[10]), so daß Modestinus (l. 1. D. de rit. nupt.) die Ehe definiren konnte als „consortium omnis vitae,“ während das canonische Recht die Unauflöslichkeit ausschließlich vertheidigte. Seitdem die moderne Philosophie unter Vorgang Kant's die Ehe zu einem Vertragsverhältniß herabgewürdigt, folgte die Auflösbarkeit von selbst. „Sind beide Theile einig,“ schreibt Fichte, „sich von einander zu trennen, so haben sie schlechthin nichts weiter zu thun, als nur dem Staate die Trennung zu erklären, die Sache ist unter ihnen abgethan.“ Während Hegel Zweck und Wesen der Ehe scharfsinnig erörtert, drängt ihn doch die umgebende Atmosphäre zu folgenden Incompatibilien[11]): „Das Sittliche in ihr besteht darin, daß das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeiten der Leidenschaften und

9) Cf. Breve Pius VII. an den Erzb. von Mainz bei Schneemann. S. 108.

10) Walter, Naturrecht und Adam's Römische Alterthümer II, 203.

11) Phil. d. Rechtes. §. 163 u. 176.

des zeitlichen besonderen Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt. Aber sie ist nur an sich unauflöslich; weil sie das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht absolut, sondern schwankend .... Indem sie aber etwas Sittliches ist, kann sie nur durch eine sittliche Auctorität geschieden werden, sei diese nun die Kirche oder das Gericht." Treffend bemerkt hierzu Walter: „Es macht einen peinlichen Eindruck, eine sonst so ernste Philosophie auf ihrem über den Köpfen der Zuhörer gespannten Seile mit der Balancirstange ihrer willkürlichen Dialectik in der Hand sich so hin und her biegen zu sehen." Aehnlich sprechen sich auch die Naturrechtslehrer Warnkönig[12]), Stahl[13]), Ahrens[14]) im Princip für die Unauflöslichkeit der Ehe aus, suchen aber von ihrem Standpunkte aus Entschuldigungen für die Scheidung, während andere unbefangene Denker mit den Katholiken dahin übereinstimmen, daß nur in der Voraussetzung der Unlösbarkeit die ganze sittliche Kraft der Ehe liege und in den gesetzlich gestatteten Ausnahmen eine verkümmerte Mißbildung zu sehen sei[15]). In dem preußischen Landrechte ist die Frage nach der Lösbarkeit der Ehe bejaht und zahlreiche, dehnbare Gründe für die Scheidung angegeben; auch nach dem Code Napoléon[16]) ist dieselbe nach Bestehung harter Proben und unter erschwerenden Formen auf gegenseitige Einwilligung der Contrahenten durch die Gerichte zulässig, jedoch wurde sie für Frankreich durch das Gesetz vom 8. Mai 1818 untersagt und alle Versuche der Wiedereinführung blieben bis jetzt fruchtlos.

Unläugbar hat sich die französische Gesetzgebung zu ihrem Vorgehen in dieser Materie durch die Betrachtung der prak-

---

12) Rechtsphil. §. 146.

13) Phil. des Rechts II, 457.

14) Rechtsphil. S. 589.

15) J. B. Trendlenburg, Naturrecht §. 132. Humboldt: Wirksamkeit des Staates. S. 29.

16) Code civ. I, 6. art. 229 ff.

tischen Folgen der Scheidung veranlaßt gesehen, welche allerdings ein Moment des Beweises für die Indissolubilität des Ehebandes bilden. Doch beginnen wir zuerst mit den Argumenten, welche dem Wesen desselben entnommen sind.

1) a. Aus dem oben explicirten Princip, daß die Ehe, weil in ihr die commutatio eines dem Menschen nicht eignenden Dominium stattfindet, nur durch göttliche Intervention zu Stande kommen kann, können wir jetzt weiter schließen, daß auch die Zurückgabe oder Zurücknahme desselben nicht durch den Willen eines Gatten herbeigeführt noch durch menschliche Auctorität bewerkstelligt werden kann; ein einseitiger Rücktritt von der Ehe, abgesehen davon, daß derselbe eine grobe Untreue und unverantwortliche Verletzung eines streng verpflichtenden, heiligen Versprechens in sich schließt, ist dem Gesagten zufolge unmöglich, der versuchte Abschluß einer neuen Verbindung ein naturwidriges Verbrechen. Aber auch gegenseitige Uebereinstimmung beider Gatten kann die Ehe nicht aufheben; ihr Consens hatte nämlich, wie wir sahen, nicht eine die Ehe bewirkende, sondern nur eine auf den göttlichen Interventionsact prädispositive Bedeutung; a pari könnte ihrem Willensentschlusse, die bisher zwischen ihnen bestandene Ehe solle von nun an zu existiren aufgehört haben, auch nur die Wirkung zugeschrieben werden, daß er die nothwendige Basis sei, auf welche hin Gott das früher von ihm Verbundene zu trennen gewillt sei; welcher Wille aber als thatsächlich nachgewiesen werden muß; es scheint, als ob dieser Beweis Angesichts folgender Erwägungen nicht erbracht werden könne. Welche Gatten, fragen wir, werden die Scheidung wollen? Fürwahr nicht diejenigen, die sich in treuer Erfüllung der ehelichen Pflichten glücklich und zufrieden fühlen, auch diejenigen nicht, welche es gelernt haben, die Lasten und Beschwerden ihres Standes mit Geduld, Muth und Kraft zu ertragen, sondern diejenigen werden es wünschen, in deren Brust das Feuer wilder, ungezügelter Leidenschaft, welche die Grenzen und Gesetze der Ehe nicht anerkennen will, entbrannt

ist, diejenigen, die ihre menschlich-vernünftige Natur verläugnend, dem Thiere gleich nur nach den Begierden und Lüsten des Fleisches jagen. Und diese durch leidenschaftliche Gluth aufgeregten und gährenden niederen Begierden sollen ein Gesetz vorschreiben für eine religiös-sittliche Institution, sollen Gott selbst die Regel seines Verhaltens vorzeichnen? Welche Zumuthung!

b. Mann und Weib sind Ein Fleisch, d. h. Ein Princip der Generation geworden; wie nun Leib und Seele nicht durch bloßes Uebereinkommen ihre Einheit lösen können, ebenso wenig vermögen die Contrahenten eine von ihnen unter göttlicher Mitwirksamkeit gesetzte Thatsache rückgängig zu machen und die dieser Thatsache erfließenden Folgen zu annuliren. Wesentliche Folge aber ist das die Gatten umschlingende physische und moralische Band und die gegen einander und die Kinder übernommenen Pflichten. Demgemäß involvirt die Trennung einen Treubruch gegen ein feierliches Versprechen, eine Treulosigkeit gegen Gott, ja die Auflösbarkeit der Ehe consequent mit ihrem Wesen confrontirt, degradirt diese zum Verbrechen des Concubinates; denn die proles, die aus einem einheitlichen Generationsprincip entstand, fordert für die ganze Dauer ihrer Existenz das Fortbestehen ihres Princips; vom Augenblicke der Ehescheidung an, welche die Einheit desselben aufhebt, wäre sie selbst als entstanden zu denken, nicht durch eine naturrechtlich begründete Institution, sondern casu quodam, die Ehe selbst wäre also gleich der fornicatio. Und hinwiederum bliebe eine auch für längere Zeit abgeschlossene concubinarische Verbindung nicht vom Stempel der Verwerflichkeit gebrandmarkt? Jede Ehe aber würde, das Princip der Auflösbarkeit praktisch durchgeführt gedacht, wenn auch stillschweigend unter der Bedingung eingegangen, sie solle nur so lange bestehen, als es den Contrahenten beliebt. Das Wesen der Ehe schließt also jede Scheidung aus, sei es durch einseitigen Rücktritt oder durch den Willen beider Gatten oder durch eine menschliche Auctorität.

2) Eine zweite Reihe von Gründen entnehmen wir der Betrachtung der zwischen Eltern und Kindern bestehenden Beziehungen; die Pflichten der Eltern fassen sich zusammen in der Ernährung und Erziehung der Kinder, bis deren körperliche und geistige Entwickelung so weit gefördert ist, daß sie auf den Zweck ihres Daseins in selbstmächtigem Leben einzugehen und denselben zur realen Darstellung zu bringen vermögen. Ist aber nach diesem Zeitpunkte eine Scheidung möglich? Nein; denn die Erfüllung der Elternpflichten begründet auch Elternrechte; kraft dieser können und müssen sie von den Kindern die Erhaltung ihres Lebens, Unterstützung und Hilfe in ihrer mit dem Alter eintretenden Gebrechlichkeit und Unfähigkeit, selbst die für Körper und Geist nothwendigen Mühen und Arbeiten verlangen; diese Wahrheit ist nicht bloß im Gefühle der Pietät, sondern in einem natürlichen Rechte begründet; damit aber möglich sei, was nothwendig ist in Folge der Natur und Wesenheit der Ehe, muß diese auch als societas erhalten werden, nachdem sie ihren primären Zweck erfüllt hat. Ja, ich möchte nicht anderer Ansicht sein, als der heil. Augustinus, der aus diesem allein die Unauflöslichkeit derselben folgert, da, wie er sagt, es die lebenslängliche Aufgabe der Eltern als solchen bleibt, zuzusehen und zu wachen, daß die Kinder ihren Daseinszweck erfüllen, eine Aufgabe, welche die Eltern, wenn auch selbst alt, krank und schwach, dennoch ausführen können.

3) Wenn wir schließlich die Geschichte als Zeugin anrufen, so müssen wir vorab auf eine Concession dringen: ein Princip, welches in seiner consequenten praktischen Durchführung die Moralität und Existenz der menschlichen Gesellschaft gefährdet, ist ein schlechtes, folglich auf dem Gebiete des Naturrechtes ein naturwidriges. Nun aber hält bei jeder Nation, welche auf dem Wege dir sittlichen Verderbtheit Fortschritte gemacht hat, mit dem Ruine der Moralität die Sucht nach Ehescheidung gleichen Schritt. Vom alten Rom angefangen bis zur französischen Revolution und zur Gegenwart

herab bewähren und bewahrheiten sich diese Beobachtungen beständig. Jörg hat im ersten Bande seiner Geschichte des Protestantismus S. 538 ff. auf Grund authentischer Berichte des Oberkirchenrathes in Berlin an die Commissionen zu Vorberathungen des Ehegesetzentwurfes [17]) in Preußen ꝛc. eine statistische Uebersicht geliefert, die P. Schneemann a. a. O. S. 72 noch vervollständigte; wir können also hier von Zahlen und Namen absehen, die Thatsache ist constatirt.

Aber haben denn die Läugner der Unauflöslichkeit der Ehe keine Gründe für ihre Ansicht? Hegel bringt als den wichtigsten vor, daß sie das Moment der Empfindung enthalte, also nicht absolut, sondern schwankend sei. Gemeiniglich ergeht man sich mit Behagen in der Schilderung der Gefahren, welche darin liegen, daß zwei sich nicht mehr liebende, sondern hassende Gatten durch die eisernen Fesseln des Ehebandes gegen ihren Willen aneinander gebunden sind; man trägt die stärksten Farben auf, um ein Gemälde des Unglückes zu entwerfen, welches ein solches gezwungenes Zusammenleben bereite, man führt die registrirten Fälle des Gatten-, Selbst- und Kindermordes vor; die Antwort ist eine doppelte: Ist die Charakterlosigkeit und Verworfenheit Eines Gatten Schuld an dem Unglück, dann hilft es nichts, die bisherige Ehe zu lösen und denselben eine neue zu gestatten; sind beide Gatten Schuld, weil Charaktere sich einten, die nicht zueinander paßten, so haben sie darin entweder die Strafe dafür zu erblicken, daß sie ohne Wahl einem blinden Triebe folgten, oder ein Geschick, welches so oft den Menschen widerfährt, in das sie daher aus ethischen Motiven sich ergeben können und sollen. Sollte aber das eheliche Zusammenleben unmöglich sein, so hilft die separatio a toro et mensa völlig aus, dem Leiden ist ein Ende gemacht, und nicht die Leidenschaft, sondern die Ordnung hat ihre Satisfaction er-

17) Diese sehr lehrreiche Verhandlungen sind aus den stenographischen Berichten separat abgedruckt. Berlin 1857, 1859, 1860.

halten. Die beliebteste Einrede, deren Beweiskraft wir schon unterbunden haben, ist die, daß unter gewissen Bedingungen jeder Vertrag, also auch der der Ehe auflösbar sei. Allein Qualitäten des Contractes und Folgerungen aus denselben können, da die Ehe, wie wir gesehen, kein Contract ist, nicht ohne Weiteres auf diese übertragen werden; dazu kommt noch, daß sehr viele Verträge deßhalb nicht durch gegenseitige Willenseinigung der dieselben Abschließenden gelöst werden können, weil das Interesse dritter Personen dadurch berührt und verletzt würde; selbst also zugegeben, die Ehe sei ein wirklicher Vertrag, so könnte eine Scheidung gegen den Widerspruch der Kinder, deren Interesse, ja Existenz dadurch in Frage gestellt wird, nicht erfolgen.

Wir brauchen hier die Einrede nicht weiter zu besprechen, welche auf Grund der Gesetze des alten Bundes, wonach dem Manne unter gewissen Bedingungen gestattet ist, dem Weibe einen Scheidebrief zu geben und der beiden im canonischen Rechte vorgesehenen Fälle, in denen eine eigentliche separatio quoad vinculum stattfindet, erhoben wird, da wir uns auf das Gebiet des Naturrechtes beschränken; vielleicht ergibt sich eine Gelegenheit, später darauf zurückzukommen.

Die Ehe ist also nach dem Naturrechte unauflöslich; „das Gesetz der Unauflöslichkeit hat seine Klippen und Gefahren, seine Erfüllung fordert einen starken Willen, aber seine Außerachtlassung ist von den verderblichsten Folgen für die ganze Gesellschaft begleitet. Die eheliche Gemeinschaft, geschaffen wie sie ist, um unter den Auspicien der göttlichen Religion zur Reife zu gedeihen, mußte naturgemäß eine solche Tendenz haben, daß sie nie zu vollkommener Ruhe gelangen konnte, ehe sie nicht zur Kenntniß der Wahrheit und zur Befolgung der Gebote jener Religion gekommen, welche Gott in seiner Güte zu ihrer Kräftigung offenbarte[18])."

Es bedarf nur noch weniger Worte über die Einheit der

18) Walter a. a. O.

Ehe, denn darin stimmen alle Gesetzgebungen und Philosophien unserer Tage doch überein, daß nur die monogamische Ehe die natürliche ist. Hegel schreibt darüber[19]): „Die Monogamie ist eines der absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit des Gemeinwesens beruht[20]).“ Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Die völlige und rückhaltlose Hingabe, welche bei der Ehe erforderlich ist, kann nur zwischen zweien Personen stattfinden; der Zweck derselben ist die Darstellung eines einheitlichen Generationsprincips; das Weib kann sich allein in monogamischer Ehe als Mutter und Gattin behaupten; endlich erheben juridische Grundsätze gegen die Polygamie lauten Protest.

Demnach ist die Ehe eine durch freien Willensentschluß unter göttlicher Mitwirksamkeit vollzogene, nur durch abermalige göttliche Intervention auflösbare Verbindung Eines Mannes und Eines Weibes, die natürlich befähigt sind, den Zweck der Ehe, die Fortpflanzung und physische und moralische Förderung der Menschen zu erfüllen. So wird sie zur Grundlage der Familie, der Staaten, der ganzen menschlichen Gesellschaft, eine Pflanzschule für das Reich Gottes auf Erden und im Jenseits. Diese Definition gilt für Diejenigen, welche die Principien anerkennen, von denen wir ausgingen, daß nämlich Gott der Schöpfer und Herr jeder Creatur ist. Darum müssen alle christliche Confessionen einstimmig Verwahrung einlegen gegen die sogenannte Civilehe nach ihrer materiellen Seite hin; aber auch ihre formale Berechtigung muß mit aller Entschiedenheit geläugnet werden; darüber noch ein Schlußwort.

Da die Tendenz der Ehe dahin geht, alle Interessen, soweit möglich, gemeinsam zu machen, so ist leicht ersichtlich, daß sie Folgen hat und Verhältnisse herbeiführt, welche rein

19) Phil. d. Rechtes; §. 167.
20) Cf. Tac. Germ. c. 19.

materielle Dinge betreffen und civilrechtlicher Natur sind, deren Regelung der bürgerlichen Auctorität untersteht; allein diese Legislative des Staates ist eine untergeordnete und secundäre, sowohl hinsichtlich der Objecte, worauf sie sich bezieht, als der Zeit, wann sie eintreten darf; denn die Giltigkeit der Ehe hängt ab von dem Vorhandensein aller ermittelten Requisite und der Abwesenheit sämmtlicher invalidirenden Hindernisse; die Untersuchung hierüber kann aber ausschließlich nur einer religiösen Auctorität zustehen, weil die Ehe in ihrem natürlichen Wesen schon eine heilige Institution und darauf angelegt ist, von einer ebenso positiven göttlichen Veranstaltung Vollendung und Abschluß zu empfangen, als die Thätigkeit Gottes war, welcher sie ihr Entstehen verdankte. Beim Mangel jeder positiven Offenbarung stände allerdings dem Staate, als der für diesen Fall einzigen moralischen Ordnung, die Wahrung und Handhabung der naturrechtlichen Ehegesetze zu, welche Befugniß von dem Augenblicke, in dem eine göttliche Offenbarung geschichtliche Thatsache wird, aufhören muß. Selbstverständlich hat das Gesagte noch in höherem Grade Geltung, wenn eine Religion die Ehe ihrer natürlichen Sphäre ganz enthebt, so daß in concreto eine Scheidung zwischen natürlichem und sacramentalem Wesen unmöglich, zwischen Befugnissen, die dem Staate und der Kirche eignen in Fragen, welche das Wesen betreffen, ganz undenkbar ist. Die Civilehe mag als der Act, aus welchem der Staat in seinem Bereiche die bürgerlichen und vermögensrechtlichen Folgen der Ehe ableitet, bestehen bleiben; vernünftiger Weise kann derselbe aber erst der Celebration der Ehe vor der competenten, d. h. kirchlichen Behörde nachfolgen; wenigstens darf die staatliche Behörde sich kein Urtheil über die Giltigkeit der vor der Kirche allein geschlossenen Ehe erlauben und dieß für die Geistlichen, welche in dem Gebiete des Code Napoléon leben, bestehende Verbot der Mitwirkung zu einer nicht vor dem Civilstandsbeamten eingegangenen Verbindung ist ein Eingriff in die Selbst-

ständigkeit der Kirche. Wir schließen mit den Worten des Horaz Od. II, 6:

Fecunda culpae saecula nuptias
Primum inquinavere et genus et domos
Hoc fonte derivata clades
In patriam populumque fluxit.

XXX.

Die kirchliche Armenpflege.

Ueber die Geschichte der kirchlichen Armenpflege gibt es viele literarische Arbeiten. Die Werke über christliche Alterthümer haben davon zu handeln, wie nicht minder die Werke über National-Oekonomie, da jetzt zwar die Armenpflege großentheils von dem Staate für sich in Anspruch genommen wird, aber eine jede auch vom Standpunkte der Staatswissenschaften aus unternommene geschichtliche Darstellung der Armenpflege auf das kirchliche Gebiet zurückgehen muß.

Vor Kurzem ist nun über diesen Gegenstand eine eigene Monographie erschienen, welche Dasjenige, was über die Geschichte der christlichen Armenpflege in kirchengeschichtlichen und national-ökonomischen Werken gelegenheitlich und als Theile eines größeren Ganzen vorkommt, in umfassender, systematischer Darstellung gibt, mit selbstständiger, kritischer Behandlung und aus den Quellen geschöpft. Dieses Werk ist folgendes: Geschichte der kirchlichen Armenpflege von Georg Ratzinger. Gekrönte Preisschrift[1]). Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1868. 433 S. 18.

Dieses Werk zeichnet sich durch eine große Reichhaltigkeit des Stoffes und eine auf die Quellen zurückgehende Behandlung aus. Dadurch konnte es nicht fehlen, daß der Verfasser manches Neue zu Tag fördert, über manches schon Bekannte neue Ansichten und Erklärungen mittheilt. Die christliche Charitas, die hohen Verdienste der Kirche um die Menschheit

---

1) Von welcher Stelle die Preisfrage und die Zuerkennung des Preises ausgegangen ist, wird nirgends bei dem Werke angeführt.

strahlen in diesem verdienstvollen Werke in einem leuchtenden Glanze, der jeden Leser zur Bewunderung, zum tiefsten Danke und zur Nachahmung, soviel ihm nur möglich ist, bewegen muß. Es verdient daher diese Preisschrift die höchste Beachtung, und es ist ihre Verbreitung und Benützung in weiten Kreisen zu wünschen und zu empfehlen; und zwar in doppelter Absicht zur Kenntniß des wohlthätigen Wirkens der katholischen Kirche und zu ihrem Ruhme, sowie aber auch zur Anregung und Belebung der christlichen Barmherzigkeit, der christlichen Charitas in den Herzen der Leser.

In derselben doppelten Absicht wollen wir hier einen kurzen Abriß des Inhaltes dieser Schrift geben, und dadurch einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Wie aber ein dürftiger, skizzenhafter Umriß eines großen, figurenreichen, schönen Gemäldes zur Betrachtung des Gemäldes selbst einlädt, so wünschen wir, daß es auch bei dem folgenden Abriß der Fall sein möge. Dieser dürftige Abriß soll und wird, wie wir hoffen, die Lectüre und das Studium des Werkes selbst bewirken und befördern.

Das große Werk der Erlösung der Menschheit, die Stiftung des Christenthums und dessen wohlthätige Wirkungen zeigt sich am sichtbarsten, am augenscheinlichsten in dem christlichen Hauptgebot der vereinten Liebe gegen Gott und den Nächsten. Das Gebot der Nächstenliebe in dieser Verbindung mit der Liebe zu Gott, das Bewußtsein von Gott, als dem gemeinsamen Vater aller Menschen und von der daraus folgenden Brüderlichkeit aller Menschen, der Armen und Reichen, der Hohen und Niederen, schuf die Welt um.

In der ersten Christengemeinde zu Jerusalem „waren alle ein Herz und eine Seele;“ „sie hatten Alles gemeinschaftlich und „sie vertheilten unter Alle, wie es Einer nöthig hatte, ihr Vermögen.“ So waren auch ihre Mahlzeiten, ihre Liebesmahle (Agapen) gemeinschaftlich, und die Armen fanden dort an der Seite der Reichen ihre Nahrung. Aber — wohl zu merken! — es war dieß kein formeller Communismus,

es war nicht durch Gesetzeszwang vorgeschrieben, sondern alles geschah aus freiwilliger Liebe. Ebenso waren die Armen weit davon entfernt, diese Unterstützung als ein Recht zu fordern. Es ist dieses den Socialisten und Communisten unserer Zeit gegenüber hervorzuheben, welche sich nicht selten auf Christus und die ersten Christen berufen, und durch Zwang und Gewalt einführen wollen, was nur freiwillige Liebe bei den ersten Christen war und was nur als freiwillige Liebe Geltung haben darf.

Nach der Zeit der Apostel und Apostelschüler wurden die Armen durch Privatwohlthätigkeit und wo diese nicht ausreichte, aus der christlichen Gemeindekasse erhalten. Diese wurde durch freiwillige Beiträge der Gläubigen gebildet, welche sie unmittelbar nach dem eucharistischen Opfer in ihren Versammlungen, also nach dem heiligen Meßopfer, jeden Sonntag darbrachten. Das Erträgniß wurde dem Bischof zugestellt. Der Bischof verwaltete ganz selbstständig das Kirchenvermögen und theilte die Gaben unter die Bedürftigen aus. Dieß war in den ersten Jahrhunderten die hauptsächlichste Verwendung des Kirchenvermögens, so lange die Zahl der Christen noch klein war und man keine eigenen Gebäude für den öffentlichen Gottesdienst zu unterhalten hatte. Selbst Bischöfe und Priester erhielten Anfangs öfters nur als Arme aus der Gemeindekasse eine Unterstützung, da in der ersten Zeit Manche, wie der Apostel Paulus, von der Arbeit ihrer Hände lebten. Doch sobald sich die Zahl der Christen mehrte, nahmen die geistlichen Verrichtungen die Bischöfe und Priester so in Anspruch, daß sie ihre ganze Zeit ihrem Amte zu widmen hatten und daher auf das Gemeindevermögen und die freiwilligen Gaben der Gemeinde-Mitglieder angewiesen waren. Hatte ja doch schon der Apostel Paulus selbst das Recht der Kirchendiener ausgesprochen, vom Altare zu leben, und öfters die Pflicht den Gemeinden eingeschärft, ihren Klerus zu erhalten (1 Kor. 17, 7.). (habet capita sedecim)

Bei der Armenpflege wurde der Bischof von den schon

in der apostolischen Zeit eingesetzten Diaconen und Diaconissinnen unterstützt. Bei der Armenunterstützung galt aber das Wort des Apostel Paulus: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen." Nur der erwerbsunfähige Arme wurde unterstützt. Die oft wiederholte Anklage, als habe das Christenthum den Bettel, wenn nicht erzeugt, doch begründet, ist damit schon gerichtet. Die Wohlthätigkeit beschränkte sich dabei nicht bloß auf die Armen in der Gemeinde, sondern dehnte sich in manchen Fällen von Seiten reicherer Christengemeinden auf auswärtige Gemeinden aus. Auch waren Arme unter den Heiden von dem Antheile an der christlichen Wohlthätigkeit nicht ausgeschlossen. Die Agapen, die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, dauerten auch in der Zeit, wo sie nicht mehr ein Theil des Gottesdienstes waren, als zeitweilige wohlthätige Speisung der Armen fort unter der Leitung eines Diacons; und zwar theils auf Kosten der Gemeindekasse, theils aber auch aus freiwilligen Spenden einzelner Reichen.

Als seit Constantin dem Großen das Christenthum öffentlich anerkannt worden war, gestaltete sich die kirchliche Armenflege in folgender Weise:

Als neue Anstalten der kirchlichen Armenpflege kamen von jetzt an auf: die Hospitäler für Arme und für Kranke, sowie zur Beherbergung von Fremden. Zu dem letzteren Zwecke war es schon vor der Zeit Constantin's eingeführt, daß die Bischöfe verpflichtet waren, einen eigenen Raum in ihrer Wohnung für reisende fremde Christen (diversorium) in Stand zu halten. Seit Constantin wandelte man diese Diversorien in eigene Gebäude um; und so entstanden die Xenodochien oder Hospitien. In diese Hospitien wurden bald auch Arme und Kranke aufgenommen, wodurch sie zugleich zu Armenhäusern und Krankenhospitälern wurden. Als das erste von der Bischofswohnung getrennte Hospital wird das von dem heil. Zotikus in Constantinopel zur Zeit Constantin's des Großen gestiftete Hospital genannt.

Bis in das zwölfte Jahrhundert vereinigten diese kirch-

lichen Wohlthätigkeitsanstalten der Hospitäler die oben genannten verschiedenen Zwecke. Von dieser Zeit an werden selten mehr Fremde, mit Ausnahme der Pilger, dort beherbergt, und für die ansteckenden Kranken traten die Leprosorien (Pesthäuser) ein.

Außer den neu aufgekommenen kirchlichen Hospitälern traten in der Periode nach Constantin die Klöster, welche von Anfang an in diesem Sinne gewirkt hatten, immer mehr außer ihrer übrigen Wirksamkeit, auch als Wohlthätigkeitsanstalten hervor.

Im Uebrigen setzte, wie früher, jede Kirchengemeinde die Unterstützung ihrer Armen fort aus ihrem Kirchenvermögen und nach der selbstständigen Verwaltung desselben durch den Bischof. Das Kirchenvermögen bildete sich von jetzt an außer den oben schon angeführten Oblationen der Gläubigen während der Messe durch gewöhnliche und außergewöhnliche vom Bischofe angeordnete Collecten, durch Einführung des Zehnten. Letzterer beruhte Anfangs nur auf der Ermahnung der Bischöfe und dem freiwilligen Entgegenkommen der Gläubigen; später (seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts in Frankreich auf einer Synode zu Macon 583) auf ausdrücklicher kirchlicher Vorschrift. Zu diesen Einkünften kamen sehr frühe liegende Besitzungen der Kirche aus zahlreichen freiwilligen Schenkungen der Gläubigen herrührend. Der Bischof verwaltete, unterstützt von einem geistlichen Oekonomen, das Kirchenvermögen der ganzen Diöcese. Daraus wurden fortwährend die Armen unterstützt, und wie sehr man diese Verwendung des Kirchenvermögens für die wichtigste hielt, geht daraus hervor, daß man das ganze Kirchenvermögen auch Patrimonium pauperum zu nennen pflegte.

In dieser Periode nach Constantin tritt auch durch ausdrückliche Zeugnisse hervor die bekannte Viertheilung der Einkünfte des Kirchenvermögens einer jeden Diöcese. Darnach fiel ein Theil derselben dem Bischofe zu; der zweite dem übrigen Klerus; der dritte den Armen; der vierte Theil

wurde verwendet für die Erhaltung der Kirchen und die übrigen Kultusbedürfnisse. Dabei dauerte, wie natürlich, die Privatwohlthätigkeit der Einzelnen fort. Bei jeder Gelegenheit wurde der für Christen stets geltende Grundsatz gepredigt und eingeschärft, daß der Mensch seinen Besitz von Gott nur zur Verwaltung erhalten hat; daß er Alles, was er nicht zur mäßigen und vernünftigen Befriedigung seiner eigenen irdischen Bedürfnisse braucht, den Armen, dem bedürftigen Nächsten zu geben schuldig ist.

Durch die christliche Charitas und durch die musterhafte Organisation der kirchlichen Armenpflege geschah es, daß man trotz des unsäglichen Elendes, welches in den letzten Jahrhunderten des sinkenden römischen Reiches und den darauf folgenden stürmischen und traurigen Zeiten herrschte, nichts von dem Auftreten jener socialistischen und communistischen Gefahren zu erzählen hat, wie sie der Pauperismus der Neuzeit gezeitigt hat.

In dem Mittelalter, von Papst Gregor dem Großen an bis zur Kirchentrennung im Abendlande, stellt sich die kirchliche Armenpflege in folgenden Hauptzügen dar:

Mit Gregor dem Großen schließt sich das griechisch-römische Zeitalter der Kirche ab. Nach ihm treten die germanischen Stämme, wie in der Profangeschichte, so auch in der Kirchengeschichte, in den Vordergrund, und zwar zunächst in dem fränkischen Reiche. Wir Deutsche äußern nicht selten die Ansicht und erheben den Anspruch, als sei die christliche Religion und Kirche durch die germanischen Völker, durch das Germanenthum gleichsam wie neu belebt und gehoben worden. Diese Meinung gilt aber nur sehr bedingter Weise; der erste christliche Staat in Deutschland, das fränkische Reich, zeigt vielmehr unter den Vorgängern die christliche Religion und Kirche in dem größten Verfalle. Auf den Bischofssitzen und an der Spitze der Klöster standen rohe Kriegsleute und Günstlinge der fränkischen Könige. So mußten denn auch unter solchen Bischöfen die Anstalten der kirchlichen Armen-

pflege in Verfall gerathen. Die durch germanische Rohheit dem Untergange nahe gebrachte christliche Religion und Kirche in Deutschland wurde durch die irischen Missionäre, vor allem durch den großen englischen Missionär Winfried Bonifacius und durch den apostolischen Stuhl zu Rom, woher Bonifacius Rath, Schutz und Ansehen suchte und erhielt, in dem fränkischen Reiche erhalten und einem besseren Zustande entgegengeführt.

Erst mit Karl dem Großen beginnt eine festere Ordnung in den kirchlichen Verhältnissen. Karl dem Großen gebührt das Verdienst, das von seinen Vorfahren, den fränkischen Königen, säcularisirte, geraubte Kirchengut wieder der Kirche zurückgegeben und die alten kirchlichen Bestimmungen über die Verwendung des Kirchenvermögens wieder erneuert zu haben. Erst von da an läßt sich wieder das Vorhandensein einer kirchlichen Armenpflege erkennen. Die Capitularien Karl's des Großen wiederholen und bringen zur Ausführung auch in diesem Theile der Kirchenverwaltung, in der kirchlichen Armenpflege, die Anordnung der alten Concilien und die Aussprüche der Kirchenväter.

Unter Karl dem Großen wurde das schon früher in seinen Anfängen vorhandene Parochialsystem durch feste Dotationen sämmtlicher Pfarrkirchen allgemein eingeführt. Dadurch wurde die Armenpflege, welche vorher für die ganze Diöcese in der Hand des Bischofs lag, decentralisirt und die Sorge für die armen Parochianen fiel jetzt jedem einzelnen Pfarrer zu. Dabei galt aber fortwährend der Bischof als oberster Inhaber und Aufseher des Kirchenvermögens der ganzen Diöcese, welchem die Pfarrer in der Verwaltung des Kirchenvermögens ihrer Pfarrei verantwortlich und untergeben waren. Karl der Große beschränkte die Pflicht, von dem gesammten Einkommen der Kirche den vierten Theil den Armen zu geben, auf die Cathedralkirchen; bei den übrigen Pfarrkirchen wurde dazu nur der vierte Theil des Zehuten bestimmt, der Zehnte selbst aber durch staatsgesetzlichen Zwang allge-

mein eingeführt. Die Armenpflege der Pfarreien wurde dadurch vereinfacht und erleichtert, weil jeder Grundherr für seine Grundholden zu sorgen hatte; die Zahl der einzelnen Freien aber bei dem Aufkommen des Lehenswesens immer mehr abnahm. Außer der Armenpflege in den einzelnen Pfarreien dauerte aber auch die Armenpflege von Seiten der Bischöfe, besonders seit der Einführung des gemeinschaftlichen Lebens der Domcapitularen und aller Geistlichen am Bischofssitze, nach der Regel des heil. Chrodegang, sowie von Seiten der Klöster in erneutem und höherem Maße fort. Desgleichen kam die jetzt gebräuchliche Verwandlung der Kirchenstrafen in die Verpflichtung, Almosen zu geben, den Armen zu statten.

Die in Kirche und Staat durch Karl den Großen eingeführte und befestigte Ordnung zerfiel bekanntlich unter seinen Nachfolgern. Das immer mehr aufkommende Feudalwesen bewirkte, daß die mächtigen Feudalherren das Kirchengut an sich rissen, ohne daß die königliche Gewalt dieß hindern konnte. Dadurch kam denn auch die alte kirchliche Armenpflege in Unordnung. Am meisten erhielt sich noch die Wohlthätigkeit der Klöster gegen die Armen. Unter den sächsischen Kaisern und unter den fränkischen bis auf Heinrich IV. besserte sich mit den anderen kirchlichen Zuständen auch die kirchliche Armenpflege wieder. Durch die schlechte Regierung und die Wirren unter dem genannten kirchenfeindlichen Kaiser ging mit der übrigen kirchlichen Ordnung auch die Beobachtung der alten kirchlichen Einrichtungen hinsichtlich der kirchlichen Armenpflege wieder rückwärts.

Der Verfasser bedauert und erhebt gleichsam eine Klage darüber, daß der große Papst Gregor VII. nicht auch die kirchliche Armenpflege, durch Wiedereinführung der Viertheilung der Einkünfte der Kirche zum Besten der Armen, in Ordnung gebracht. Aber die Abschaffung der Simonie, die Befreiung der Kirche von der Staatsgewalt und die Wiedereinführung der durch die Verfassungsgesetze der Kirche vorgeschriebenen Ehelosigkeit der Priester nahm schon genug alle

Kräfte des Papstes in Anspruch. Einen Theil der Schuld, daß die kirchliche Armenpflege im neunten bis eilften Jahrhundert mangelhafter wurde, gibt der Verfasser auch den pseudoisidorischen Decretalien, in welchen das Kirchengut weniger, wie in der alten Kirche, als patrimonium pauperum bezeichnet und geltend gemacht wird, sondern vielmehr die Ansprüche des Klerus an dasselbe hervorgehoben werden. Der heil. Bernhard war es besonders, welcher die Ansprüche der Armen an das Kirchengut, mit strengem Eifer gegen das Wohlleben und den Reichthum der Prälaten und Klosteräbte geltend machte.

Von der Zeit der Kreuzzüge an traten neue Anstalten der christlichen und kirchlichen Wohlthätigkeit auf. Zu den Klöstern, welche durch Almosenspenden und Unterhaltung von Spitälern nie ihre Pflichten gegen die Armen vergaßen, kamen nun die geistlichen Ritterorden (Johanniter, der deutsche Orden u. a.) hinzu, welche die Vertheidigung der Kirche mit dem Schwert nicht minder als die Pflege der Armen und Kranken zu ihrem Lebensberufe machten. Viele Reiche, die nach dem heiligen Lande zogen, übergaben ihr Vermögen den Kirchen und kirchlichen Spitälern. Zu gleicher Zeit bildete sich das Corporationsleben in den Städten und Zünften aus, zu deren Aufgaben es gehörte, für ihre Armen zu sorgen. Ueberdieß entstanden eigene Orden von Männern und Frauen zur Armen- und Krankenpflege, wie die Spitalbrüder vom heil. Geist, die Elisabethinerinnen, Lazaristen, Alexianer, Trinitarier u. A. So verdienstlich und wohlthätig die Werke der Wohlthätigkeit von Seiten dieser geistlichen Vereine waren, so konnten sie doch die frühere kirchliche Armenpflege, wornach ein Viertheil der Einkünfte der Kirchen und nachher des Zehnten zu verwenden war, nicht ersetzen. Am längsten erhielt sich diese frühere Art der kirchlichen Armenpflege in England, im Allgemeinen bis zur Kirchentrennung unter Heinrich VIII. Seit dem Aufhören der altkatholischen kirchlichen Armenpflege und der Unterdrückung der Klöster durch diesen grausamen

und wollüstigen Stifter der anglicanischen Kirche leidet England an dem Uebel des Pauperismus.

Das Concil von Trient schärfte auf's Neue durch einen besonderen Beschluß die frühere kirchliche Verordnung über die Verwaltung der Hospitäler ein; zugleich aber erinnerte es die Bischöfe in einem eigenen Reformationsbeschlusse an ihre Pflicht, sich der Armenpflege anzunehmen juxta canonum sacrorum statuta. Dieser Pflicht kam in Folge dieser Beschlüsse vor Allem der große Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus, nach durch eine neue Organisation der gesammten kirchlichen Armenpflege in seiner Diöcese.

Schon vor dem Concil zu Trient suchten in Deutschland manche Bischöfe für die gute Verwaltung der Hospitäler zu wirken, was auch allgemeine kaiserliche Verordnungen Karl's V. bezweckten, in deren einen vom Jahre 1548 er mit Bedauern hervorhebt, daß jetzt die alten Kirchengesetze nicht mehr in Uebung seien, wornach der vierte Theil der Einkünfte der Kirche für die Armen verwendet werden sollte. Daß die deutschen Bischöfe sich nicht lebhafter angelegen sein ließen, die alte kirchliche Armenpflege nach der Weisung des Trienter Concils wieder herzustellen, darüber wird man sich weniger wundern, wenn man sich an das Factum erinnert, was aber gar nicht so allgemein unter uns bekannt zu sein scheint, daß überhaupt nur drei bis vier deutsche Bischöfe diesem welthistorischen Concil anwohnten. So sehr war durch die Kirchentrennung die katholische Kirche in Deutschland heruntergekommen.

In dem Zeitalter nach der abendländischen Kirchentrennung beschränkte sich die Thätigkeit für die kirchliche Armenpflege von Seiten der Bischöfe vornehmlich auf die Oberaufsicht über die Spitäler. Die Klöster setzten ihre Wohlthätigkeitsspenden für die Armen fort und nicht selten in großartigstem Maßstabe. Es entstanden überdieß neue geistliche und Laien-Vereine zur Unterstützung der Armen in großer Menge. Allein zu einer Verwendung des Kirchenvermögens

für die Armen und zu der rein kirchlichen Armenpflege der Hausarmen, wie in der altchristlichen Zeit, kam es nicht. Trotz all der vielen und großen Werke der christlichen Charitas unter den Angehörigen der katholischen Kirche dauerte in den meisten Ländern die Noth der Armen und die Verbreitung des Bettels in dem sechszehnten bis achtzehnten Jahrhundert fort und nahm nicht selten noch zu.

Unter den geistlichen Vereinen für Unterstützung der Armen mögen hier nur genannt werden als die bekanntesten: die barmherzigen Brüder, gestiftet von dem Spanier Johannes von Gott (im sechszehnten Jahrhundert), und die von einem der ersten Heroen der christlichen Charitas, dem heil. Vincenz von Paul, gestifteten Lazaristen und Barmherzigen Schwestern. Dazu kommt in der neuesten Zeit der von acht Studenten zu Paris 1833 gestiftete Vincentiusverein, welcher jetzt über viertausend Conferenzen zählt, von denen mehr als fünfzehnhundert auf Frankreich kommen. Es ist dieses eine der bewunderungswürdigsten Schöpfungen der christlichen Charitas. „Ueberhaupt muß Frankreich," sagt unser Verfasser, „als das classische Land der christlichen Liebe des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet werden. Es gibt gar kein Elend, zu dessen Linderung sich dort nicht eigene Vereine gebildet hätten." Frankreich hat im achtzehnten Jahrhundert durch seine Literatur und seine Revolution sich gegen die Kirche schwer verschuldet, wenn auch nicht so schwer als Deutschland durch die von ihm ausgegangene Kirchentrennung. Hoffen wir, daß ihm dieser seiner großen Liebe wegen auch viel wird verziehen werden und daß es die unter den europäischen katholischen Nationen durch die gegenwärtige Weltlage ihm, wie es scheint, zugefallene Mission, eine Hauptstütze der katholischen Kirche zu sein, erfüllen möge.

Im Allgemeinen besteht in der Geschichte der kirchlichen Armenpflege seit der Kirchentrennung der am meisten charakteristische Zug darin, daß die allgemeine Armenpflege von der Hand der Kirche in die Hand des Staates übergegangen

ist. Dieß geschah in Deutschland zuerst schon im sechszehnten Jahrhundert in einigen Reichsstädten, wie Nürnberg, Frankfurt u. a., welche sich dem neuen Bekenntnisse zugewendet hatten. Am durchgreifendsten aber war dieß gleichfalls schon im sechszehnten Jahrhundert in Frankreich der Fall. König Franz I. führte durch ein Edict im Jahre 1536 eine von der Kirche unabhängige Armenpflege durch Gemeinde- und Staatsbehörden ein und wurde so der erste Begründer der modernen staatlich-regulirten Armenpflege. Er führte eine Armensteuer ein und sprach das Princip aus, daß die Gemeinden die Pflicht hätten, für ihre Armen zu sorgen.

In Deutschland behielten und übten die Bischöfe bis zu dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts das Recht der Oberaufsicht über die katholischen Spitäler und übrigen kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten.

Der Grund der Einführung der staatlichen Armenpflege anstatt der früheren kirchlichen Armenpflege liegt nicht allein, noch vorzugsweise an dem Klerus, wenn er auch allerdings in vielen Fällen für die Armenpflege seiner Seits hätte mehr thun sollen. Die Hauptgründe dieser Erscheinung lagen in der Säcularisation, d. h. in der Aufhebung der Klöster und Wegnahme ihres Vermögens durch die Fürsten; in der Auflösung so vieler socialen Bande und Innungen, innerhalb derer im Mittelalter die Einzelexistenz gesichert war; in dem Mangel an christlicher Liebe und Barmherzigkeit von Seiten der Reichen und Besitzenden; ganz besonders aber in dem Streben der Fürsten und Regierungen, ihre eigene Macht und Wirkungssphäre auf alle Lebensverhältnisse auszudehnen zum Nachtheile der gemeinen Freiheit nicht minder, als der Kirche.

Das Werk Ratzinger's schließt mit einer eingehenden Betrachtung und Kritik der jetzt überall eingeführten staatlichen Armenpflege (S. 387—433). Das Resultat dieser Kritik besteht in der Verwerfung der staatlichen Armenpflege und in dem Beweis, daß hierin der rechte Weg und

die beste Lösung dieses Problems nur zu finden ist in einer zeitgemäßen Wiederherstellung der altkirchlichen, auf das Princip der Hausarmenpflege gegründeten Armenpflege, welche in dem ersten Jahrtausend der christlichen Aera blühte. An die Angabe dieses Resultates reihen sich dann sehr beachtungswerthe Vorschläge für eine Organisation der kirchlichen Armenpflege in der Zukunft. In diesem Abschnitte hat der Herr Verfasser auch Gelegenheit, an einigen Beispielen zu zeigen, wie zuweilen deutsche Staatsbeamte und landständische Abgeordneten, die sich mit der Armengesetzgebung beschäftigen, ganz unwissend sind in der Geschichte der Armenpflege, namentlich der kirchlichen Armenpflege.

Es kann sich nicht fehlen, daß in einem so großen, reichhaltigen Werke, wie das vorliegende ist, manche ihrer Natur nach controverse Punkte vorkommen müssen, wie auch hie und da Ansichten und Behauptungen des Verfassers, welche mancher Leser vielleicht zu bestreiten oder doch zu beschränken geneigt sein könnte. Dieses hindert aber nicht, die große Mannigfaltigkeit und den Werth dieser literarischen Arbeit anzuerkennen und dieselbe mit vollem Rechte zu empfehlen. Der Geistliche, der sich über die Leistungen der Kirche auf dem Gebiete der Armenpflege gründlicher unterrichten will, der Nationalökonom und Staatsmann, der sich mit der schwierigen Frage des Armenwesens zu beschäftigen hat, jeder Christ, der sich für die Werke der christlichen Liebe und Barmherzigkeit interessirt, sie alle werden durch die Lesung dieses interessanten Werkes in reichem Maße Belehrung, Anregung und geistigen Genuß finden.

K. Z.

XXXI.

In Sachen des Bonifacius-Vereins [1]).

I.

Je mehr allerwärts in Deutschland die Confessionen sich mischen; je mehr die Freizügigkeit und die Geschäftsverhältnisse Katholiken nach den protestantischen Theilen Norddeutschlands führt; je gefährdeter in der modernen Welt und unter dem Einflusse einer vielfach ganz ungläubigen Umgebung die Lage der dort zerstreuten Katholiken wird: um so größer wird die Aufgabe des Bonifacius-Vereins und um so größer die Pflicht des katholischen Deutschlands, denselben zu unterstützen. Diese Pflicht hat der Präsident des Vereins, der hochwürdigste Bischof von Paderborn, seinem hohen Seeleneifer gemäß, in seiner in zweiter Auflage erschienenen Schrift: Die Hauptpflicht des katholischen Deutschlands wieder Allen an's Herz gelegt. Möchte man es sich auch recht angelegen sein lassen, diese Schrift zu verbreiten, und die Sache, für die sie spricht, mit nie ermüdendem Eifer zu unterstützen.

Die im neuesten Bonifaciusblatte enthaltenen Nachweise über die Einnahme und Ausgabe des Bonifacius-Vereins im Jahre 1867 zeigt, daß sich in diesem Jahre die Einnahme auf 93,205 Thalern belief, wozu der Kassevorrath vom vorigen Jahre mit 69,014 Thalern kommt, was eine Hauptsumme von 162,219 Thalern ergibt. Mag diese Summe an sich beträchtlich erscheinen und mögen wir, wenn wir auf die schwachen Anfänge des Vereines sehen, mit Freude und Dank das Wachsthum des Vereines und seiner Einnahmen betrach-

1) Dieser Artikel war bereits für das vorige Heft gedruckt, mußte aber aus Mangel an Raum zurückgelegt werden.

ten: Angesichts der Größe der Bedürfnisse, der Leistungsfähigkeit des katholischen Deutschlands, der Anforderung der christlichen Liebe, und auch im Vergleich mit den Leistungen des Gustav-Adolphs-Vereines, ist die Summe klein. Das Verzeichniß der Diöcesen mit ihren Gaben zeigt, wo Tüchtiges, wo nur Geringes, wo fast Nichts für den Bonifacius-Verein geschehen. Allein auch da, wo das Beste und Dankenswertheste geleistet wurde, kann noch mehr erzielt werden, wenn der Eifer ein allgemeiner und recht praktischer wird. In dieser Beziehung wäre es gewiß ersprießlich, in jeder Diöcese abwechselnd an den Hauptorten derselben möglichst feierliche Versammlungen des Bonifacius-Vereines zu halten, wie dieses in seiner Weise der Gustav-Adolphs-Verein mit großem Erfolge thut. Es hat dieses die Wirkung, das Interesse und den Eifer für den Verein immer auf's Neue anzuregen und im katholischen Volke zu verbreiten. Ein anderes Mittel ist, wenn alle katholischen Blätter ohne Ausnahme es sich zu einer Gewissenspflicht machen, immer und immer wieder an den Bonifacius-Verein zu erinnern.

Kehren wir zur Rechnungsablage über das Jahr 1867 zurück, so sehen wir, daß die Verwaltungskosten des General-Vorstandes der Diöcesancomité's 1360, die Kosten des Bonifaciusblattes 1080, die Wechselgebühren und der Agio-Verlust 1100 Thlr. betrugen. Wir vernehmen, daß das Bonifaciusblatt im Jahre 1867 in 13,500 Exemplaren gedruckt wurde, an Abonnementsgeldern aber 330 fl. eingingen. Es wird also nur ein verhältnißmäßig sehr kleiner Theil der Auflage von Abonnenten bezogen und durch die Abonnementsgelder bei Weitem noch nicht der dritte Theil der Herstellungskosten gedeckt. Man sieht daraus, wie wünschenswerth es ist, für das Bonifaciusblatt recht viele Abonnenten zu gewinnen. Es wird dadurch ein doppelter Vortheil erzielt, die Einnahmen des Vereins werden vermehrt und jedes neu verbreitete Blatt ist ein Mittel, dem Vereine neue Freunde und Theilnehmer zu gewinnen. Das wird freilich um so mehr der Fall sein,

je mehr es gelingt, das Blatt selbst recht interessant zu machen. An Unterstützungen wurden im Jahre 1867 84,649 Thlr. verausgabt, davon wurden 34,808 Thlr. zur laufenden jährlichen Unterhaltung der Missionen und Schulen, 49,841 Thlr. aber zur bleibenden Ausstattung verwendet, nämlich 16,172 Thlr. zur verzinslichen Anlegung und 33,668 Thlr. zur Beschaffung von Kirchen-, Pfarr- und Schulgebäuden, resp. zur Abtragung der auf solchen Gebäuden ruhenden Schulden. Namentlich diese zur bleibenden Ausstattung verwendeten Summen lassen so recht in's Auge springen, wie geringe doch im Grunde die Mittel des Bonifacius-Vereins im Vergleiche mit den Bedürfnissen sind: denn wenn man auch nicht die von allen Seiten einlaufenden flehenden Berichte der Missionäre liest, so muß von selbst einleuchten, welche Kosten allein dazu nothwendig sind, um an ein Paar hundert Missionsstationen, wo Alles fehlt oder noch vor Kurzem fehlte, die unumgänglich nothwendigen Gebäude zu erwerben, herzustellen und in Stand zu erhalten. Und wie viel ist erst nothwendig, um genügende Fundationen der Seelsorgstellen, Kirchen und Schulen zu beschaffen. Und dahin muß doch das Streben gerichtet sein, allmälig, wenigstens die wichtigeren so zu fundiren, daß sie selbstständig und ohne Unterstützung des Bonifacius-Vereines fortbestehen können, und er so in den Stand gesetzt wird, mit um so mehr Erfolg den stets zunehmenden neuen Missionsstellen seine Fürsorge zuzuwenden.

Der Kassebestand am Schlusse des Jahres beträgt 74,029 Thlr. Es ist einleuchtend, daß der Bonifacius-Verein stets eine Reserve haben muß, welche die laufenden Bedürfnisse eines Jahres übersteigt.

Außer den bisher angeführten Einnahmen sind dem Bonifacius-Verein 9616 Thlr. (darunter allein von dem auch durch seine Sammlungen sonst um den Bonifacius-Verein so sehr verdienten Augsburger Sendboten 5889 Thlr.) an Meßstipendien eingegangen — eine beträchtliche Unterstützung für die

Missionäre. Auch an Paramenten und Geräthschaften ist Beträchtliches eingegangen, zumal von den Paramenten-Vereinen in Cöln, Paderborn, Münster und Linz an der Donau. Möchten doch alle Paramenten-Vereine des Bonifacius-Vereins eingedenk sein und so gerade an den Orten zur äußeren Verehrung des im allerheiligsten Sacramente gegenwärtigen Heilandes beitragen, wo derselbe am meisten der ihm gebührenden Zierde beraubt ist.

II.

Um dem großen Bedürfnisse, die wichtigeren Stationen des Bonifacius-Vereins bleibend zu fundiren, eine größere Unterstützung mit einem Male zuzuführen, ist schon vor mehreren Jahren von einem um die Sache des Bonifacius-Vereins viefach verdienten eifrigen Priester der Gedanke angeregt worden, vermittelst einer großen Verloosung einen Fonds zur Dotirung vom Bonifacius-Verein gegründeter Missionspfarreien herbeizuschaffen. Er verband damit den Gedanken, diese Stiftung Stolbergsstiftung zu nennen und dadurch zugleich das Andenken des Gründers des Bonifacius-Vereins, des unvergeßlichen Grafen Joseph Stolberg, zu ehren. Er begnügte sich nicht mit Anregung dieses Gedankens, sondern er fing auch an, durch eigene Opfer und durch die Unterstützung von Wohlthätern Kunstgegenstände, zum Theil sehr werthvolle, zur Verloosung zusammenzubringen. Durch seine Anregung und eine von ihm herkommende erste Gabe geschah es auch, daß der Katholik zu einer Bonifaciusstiftung Beiträge sammelt. Endlich wurde auch bereits für die in Aussicht genommene Verloosung ein Nietenblatt, nämlich eines der lieblichsten Bilder Ittenbach's, die Regina pacis, von Glaser in Düsseldorf in Kupfer gestochen. Es ist daher an der Zeit, diesen Plan auch öffentlich zu besprechen, wie dieses auch bereits in einigen katholischen Blättern Nord-Deutschlands und im Bonifacius-Kalender für 1869 geschehen ist[2]).

2) Bekanntlich wendet dieser Kalender seine Erträgnisse seit mehreren Jahren einer der segensreichsten Anstalten in der Diaspora, der

Hier sind aber zwei Fragen zu beantworten: ob eine solche Verloosung geeignet sei, wirklich eine bedeutende Summe für den genannten Zweck zusammenzubringen, und sodann, ob die Anwendung dieses Mittels rathsam oder ob es für diesen Zweck unpassend sei.

Daß vermittelst Verloosungen ohne besondere Schwierigkeit große Summen erzielt werden können, davon ist die Cölner Dombau-Lotterie der sprechende Beweis. Diese Dombau-Lotterie hat bekanntlich schon mehrere Serien ausgespielt und mit stets gleichem, ja wachsendem lucrativen Erfolge. Seitdem diese Verloosungen im Gange sind, fließen dem Dombau zu Cöln Summen zu, wie sie früher auch nicht annäherungsweise durch Sammlungen erzielt wurden. Es ist nicht sehr erbaulich, aber es ist wahr. Die große Masse der Menschen besinnt sich sehr, auch für den besten und edelsten Zweck eine Gabe zu spenden, aber Tausende nehmen gern ein Loos, bei dem ein Gewinn in Aussicht steht. In Cöln nun hat man neben Kunstgegenständen zum Theil sehr beträchtliche Geldgewinnste, bis zu 25,000 Thalern, ausgesetzt. Dabei wird dort die Sache ganz geschäftsmäßig betrieben; in allen Städten werden durch Banquiers und Agenten die Cölner Dombauloose vertrieben und durch alle Mittel der Oeffentlichkeit und des Geschäfts an den Mann gebracht. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche es entschieden ge-

---

Stiftung Beckedorffs, nämlich Grünhof zu, und ist schon aus diesem Grunde dem Kalender ein recht großer Absatz zu wünschen. Er bringt aber auch jedesmal recht interessante Aufsätze, die zum Theil einen bleibenden Werth haben. Der dießjährige Kalender ist ganz besonders interessant durch das Tagebuch des P. R. Bruns, Dominicaners und Missionars zu Potsdam von 1731—1741, welches in Uebersetzung mitgetheilt wird, und die interessantesten Einblicke in die ersten Zeiten der katholischen Gemeinde in Potsdam und Berlin, in das Leben des ehrwürdigen Missionärs und in das Leben des damaligen königlichen Hofes und des Königs selbst gewährt. Außerdem bringt der Kalender noch eine gut geschriebene Skizze über Maria Mörl.

tadelt haben, das heilige und hohe Werk des Ausbaues des Cölner Domes durch dieses Mittel zu fördern, das keineswegs an die edelste Seite des Menschenherzens sich wendet um durch Mittel, deren sich sonst nur die ordinärste Geldspeculation bedient, den Ausbau des Gotteshauses zu ermöglichen. Lieber möge der Bau langsamer vorwärts schreiten, als durch dieses Mittel befördert zu werden. Wahr aber bleibt, daß die Dombaulotterie in Cöln finanziell gute Geschäfte macht, daß dadurch, wie nie zuvor, der Dombau gefördert wird, und daß endlich vermittelst dieser Verloosung der größte Theil des Geldes aus Kreisen zufließt, welche sonst schwerlich dem Dombau auch nur einige Groschen zugewendet hätten.

Nichtsdestoweniger gestehen wir offen, daß eine solche Lotterie uns widerstrebt und daß wir es nicht befürworten könnten, die Sache des Bonifacius-Vereins, wie groß auch das Bedürfniß sein mag, durch eine solche Lotterie, wie sie seit Jahren zu Gunsten des Cölner Dombaues stattfindet, zu befördern. Zwei Dinge würden wir in einer so heiligen Sache, wie die Bonifacius-Stiftung ist, für unziemlich halten: erstens die Aussetzung von Geldgewinnsten, zweitens den geschäftsmäßigen Betrieb der Verloosung durch Banquiers, welche dann selbstverständlich einen ansehnlichen Theil des Ertrages vorab für ihre Mühewaltung und für die Vorlage der erforderlichen Gelder in Anspruch nehmen. Wenn man aber die Gewinnste auf Kunstwerke und auf die Vertheilung eines Nietenblattes beschränkt, und wenn die Ansammlung der Kunstgegenstände und die Unterbringung der Loose um Gotteslohn von Förderern der Sache, von dem Clerus und von katholischen Vereinen, geschieht, so sehen wir nicht den mindesten Grund, der einer solchen Verloosung im Wege stünde, wenn sie anders geeignet ist, ihren Zweck, die Herbeischaffung eines ansehnlichen Fonds, zu erzielen. Weßhalb sollte man nicht dieses unschuldige Mittel anwenden, um ein großes wohlthätiges Resultat zu erzielen?

In der Wahrheit ist das Werk des Bonifacius-Vereins unendlich wichtiger, als der Ausbau des Cölner Domes, wie hoch man auch denselben nicht bloß für Kunst und nationale Ehre, sondern auch für das religiöse Leben anschlagen mag. Vielleicht würde nicht Eine Seele verloren gehen, wenn auch der Cölner Dom nicht ausgebaut würde; hier aber handelt es sich um die Rettung zahlloser Seelen und um den Bestand der katholischen Kirche und all' ihrer Wirksamkeit in einem großen Theile Deutschlands. Wir wundern uns daher nicht, wenn einem für die Sache des Bonifacius-Vereins glühenden Manne Angesichts der Erfolge der Cölner Dombaulotterie der Gedanke kam: sollte man denn nicht ein ähnliches Mittel für diese unvergleichlich wichtigere Sache anwenden? Damit reducirt sich Alles wieder auf die Frage, ob eine solche Verloosung wirklich ein Resultat verspreche? Und diese Frage muß ohne Zweifel bejaht werden, vorausgesetzt, daß die Sache mit rechtem Geschicke betrieben wird und eine allseitige Förderung findet. Was die zu verloosenden Gegenstände betrifft, so wird es nicht so schwer fallen, eine Anzahl schöner und werthvoller Kunstsachen zusammen zu bringen, wenn nur in allen wichtigeren Städten und Gegenden Deutschlands Jemand sich findet, der sich deren Sammlung angelegen sein läßt. Das Wichtigste und verhältnißmäßig Mühevollste bleibt der Absatz der Loose. Dieser muß nämlich, soll der Zweck erreicht werden, ein sehr großer sein: denn nur dann wird eine Summe erzielt, welche dem Zwecke entspricht, ein Fundationscapital wenigstens für einen Theil der vom Bonifacius-Verein gestifteten Missionspfarreien zu beschaffen; auch nur dann kann das erworbene Nietenblatt mit Gewinn gegeben werden: denn der prächtige Kupferstich, der im Kunsthandel mindestens den Preis von zwei Thalern hat, kann nur dann um einen sehr billigen Preis hergestellt werden, wenn die Zahl der vervielfältigten Exemplare eine überaus große ist, so daß die sehr beträchtlichen Kosten der Herstellung der ursprünglichen Kupferblatte, die dann zum Zwecke der Ab-

züge galvano-plastisch vervielfältigt wird, sich auf viele Tausende von Abdrücken vertheilten.

Allein sollte es nicht möglich, nicht verhältnißmäßig leicht sein, in dem großen Gebiete, worauf der Bonifacius-Verein seine Thätigkeit erstreckt und wo daher diese Sache auf Theilnahme rechnen kann, d. h. in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz zweimal hunderttausend Loose, das Loos zu Einem Thaler, abzusetzen, wenn nur Clerus und katholische Vereine sich der Sache mit Wärme annehmen. Viele besser Gestellte werden gerne mehrere Loose nehmen und sehr Viele werden für einen wichtigen und wohlthätigen Zweck ein Loos nehmen, das ihnen zugleich, nebst der Aussicht auf einen größeren Gewinn, ein schönes Mutter-Gottesbild erwirbt, dessen Werth im gewöhnlichen Kunsthandel den Preis des Looses um das Doppelte übersteigt. Nur Ein Gedanke kann sich etwa entgegenstellen, daß nämlich fast allerwärts die christliche Wohlthätigkeit zu mannigfaltigen und oft sehr naheliegenden Zwecken in Anspruch genommen werde. Es ist dieses gewiß begründet und so begründet, daß in dieser Beziehung Beschränkung und Regelung noth thäte, aber unmöglich kann und darf deßhalb die „erste Pflicht des katholischen Deutschlands", nämlich das Werk des Bonifacius-Vereins, dem ja die Sammlung eines Fonds zur Fundirung von Missionsstellen den größten und erfolgreichsten Dienst erweist, in den Hintergrund gedrängt werden. Ueberdieß werden durch eine solche Verloosung, wie wir auch bei der Cölner Dombau-Lotterie hervorhoben, die Loose in viel weiteren Kreisen abgesetzt werden, als sich bei den gewöhnlichen Werken katholischer Wohlthätigkeit zu betheiligen pflegen. Wir halten also den angeregten Gedanken für ausführbar und empfehlenswerth, und wünschen wir, unseren Lesern recht bald über dessen wirkliche Ausführung günstige Nachrichten mittheilen zu können.

XXXII.

Briefe eines alten Benedictiners an seinen Neffen über einige Sachen der Pastoral.

Es ist zwar schon lange her, daß ich dir Mancherlei über die Erziehung und Unterweisung der Kinder und jungen Leute in Glauben und guten Sitten geschrieben; doch wirst du es gerne aufnehmen, wenn ich dir nach langer Unterbrechung noch Einiges zur Ergänzung mittheile, was lange in meinem Pulte für dich bereit gelegen. Es betrifft: 1) den Wandel vor Gott; 2) die Einführung in den Gottesdienst; 3) verschiedene Bemerkungen für den Katecheten überhaupt.

I. Der Wandel vor Gott.

Die Kinder müssen ununterbrochen Winke bekommen, daß sie vor Gott wandeln lernen; denn wer nicht vor Gott lebt, lebt mit der Welt. Sie müssen also angeleitet werden:

1) Gleich beim Aufstehen an Gott zu denken, gute Vorsätze zu fassen, das heilige Kreuz zu machen, den englischen Gruß und ihr Morgengebet andächtig zu beten, — und Sonntags bei der heiligen Messe, oder am Beichtage, oder bei anderen passenden Gelegenheiten ihre Vorsätze zu erneuern. Man muß ihnen sagen, wie sie beim Essen zuerst Gott und dann den Eltern danken sollen; was sie sich denken sollen bei einem Kreuzbilde, wenn sie über den Gottesacker gehen, ein neues Grab sehen, von einem Unglücke hören u. s. f. Beim Anblicke einer Kirche sollen sie an Den denken, der darinnen wohnt und ihn grüßen.

Man muß sie anleiten, auf die inneren Mahnungen Gottes, z. B. zum Gebet, zur Ablegung sündhafter Gewohnheiten Acht zu haben, und überhaupt auf Alles aufmerksam zu sein,

damit sie nicht der großen Gedankenlosigkeit der Welt anheimfallen.

Man leite sie auch an und sage ihnen, daß uns Gott überall nahe ist. Hörst du fluchen, so lobe ihn; hast du ein unrechtes Wort gesprochen, so bitte ihn um Verzeihung; wird dir deine Aufgabe, das Nachgeben, das Gehorchen schwer, so wirf einen Blick auf das Kreuz und denke, was es ihn Alles gekostet hat, bis er sagen konnte: Es ist vollbracht! Thut dir etwas weh, bist du gefallen und nicht verletzt, so danke deinem Schutzengel, daß es nicht schlimmer ausging. Geht dir etwas nicht nach Wunsch, so denke, ob du auch recht handelst; wirst du bestraft, und hast es dießmal nicht verdient, so doch ein anderes Mal. Nach der Freude denke, was dir blieb; und nach dem Leid, wie es endlich auch verging! So vergeht Alles auf Erden.

Dieses muß sich durch den ganzen Unterricht durchziehen und bei jeder Gelegenheit in Erinnerung gebracht werden. Man muß recht in's Einzelne eingehen, und es ihnen nicht bloß sagen, sondern freundlich zeigen, wie sie es anzugehen haben, daß es ihnen leicht wird. Nach der Hand frägt man nach, ob und wie sie es gehalten hätten; und setzt dieß etwa einige Zeit fort, um sie förmlich einzugewöhnen — Alles mit Wohlwollen und Geduld, sowie man's bei sich selber gern hätte. Etwas bleibt ihnen doch schon.

2) Sie müssen beten lernen. Der Katechet hat noch nichts gethan, wenn er die Kinder nicht beten gelehrt hat. „Herr, lehre uns beten!" rufen ihm die Schutzengel der Kinder für ihre kleinen Lieblinge entgegen. Wer nicht betet, ist kein guter Christ; und wer es nicht in der Jugend lernt, lernt es nie.

Die Gebetsformularien, die sie das ganze Leben lang brauchen, müssen ihnen genau eingeprägt werden: das heilige Kreuz, Vaterunser, Ave, Glauben an Gott, die drei göttlichen Tugenden, gute Meinung, Reu' und Leid, Tisch-, Donnerstag-, Freitags-Gebet, Morgen- und Abendgebet, Salve

Regina, Rosenkranzgebet, sowie auch die zehn Gebote Gottes, die fünf Gebote der Kirche, die sieben heiligen Sacramente, die sieben Hauptsünden, die acht Seligkeiten, die sieben geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit und die vier letzten Dinge, wenn auch diese letzteren gerade keine Gebete sind.

Man muß sie auch einweihen in den rechten Gebrauch der Gebetbücher, und ihnen sagen, was sie thun und beten sollen, wenn sie den heiligen Segen empfangen; muß ihnen die Zeit und Gelegenheit angeben, wann man betet, und was? und wie? z. B. wenn man allein geht, bei Versuchungen, Beleidigungen, schwerer Arbeit, in großem Leid rc. und zu den gewöhnlichen Gebetszeiten — auf dem Grabe ihrer Eltern, das an den Kirchenfesten zu zieren, wenigstens jedes Mal ein Vaterunser und ihnen Weihwasser hinsprengen. Wenn man zur heiligen Wandlung läutet, sollen sie sich niederknieen und an's Herz klopfen; wenn sie an einer offenen Kirchenthüre vorbeigehen, doch auf ein Vaterunser hineingehen, da sie der liebe Gott so freundlich einladet, — wenn sie einem Priester begegnen, der die heilige Wegzehrung zu den Sterbenden trägt (leider, daß es bei uns an so vielen Orten nicht mehr öffentlich geschehen kann!), sollen sie sich um den heiligen Segen niederknieen und wenigstens ihren Schutzengel zum Lobe des Hochwürdigsten Gutes mitschicken, wenn sie selber nicht mitgehen können, z. B. doch bis vor das Dorf hinaus; — wenn die Zügenglocke geläutet wird, sollen sie für die abgeschiedene Seele Fürbitte einlegen, — alle Sonn- nnd Feiertage, wo es nur immer sein kann, Mittags nach Tisch den heiligen Kreuzweg abbeten und sich beim Missionskreuze den heiligen Ablaß holen rc.

Das ganze Leben des Christen soll ja ein fortwährendes Gebet sein. Nur dann hat man Segen.

3) Sie müssen sich selber kennen und überwinden lernen. Der Mensch soll in allen Dingen Gott finden; er soll so zu sagen einen gewissen heiligen Tact haben,

sein ganzes Gemeingefühl, das sonst von der Außenwelt vollständig beschäftigt wird, soll auf Gott hingehen, um die Dinge nicht mehr nach den Eindrücken, die sie auf sein sinnliches Leben machen, sondern darnach zu beurtheilen, ob sie mit seinem Gefühle und seinen Vorstellungen von Gott übereinstimmen oder nicht. Niemand kann es läugnen, wir müssen uns nach Gottes Willen richten. Je tiefer nun der Glaube an Gott, und zwar als unseren himmlischen Vater, von der Wiege auf in das Herz des Menschen hinabgedrungen ist, je mächtiger wir denselben einmal empfunden und je klarer und lebendiger wir in der Schule Alles aufgefaßt haben, was einen Bezug auf ihn hat; — je öfter man ein Kind lehrt, die Dinge der Welt insgesammt auf Gott zu beziehen und nach diesem Maßstabe zu bemessen, desto mehr Bürgschaften für seine Sittlichkeit und Rechtschaffenheit bekommen wir.

Nicht also die Wahrheit bloß wissen und etwa auch aufsagen können, sondern sie auf sich anwenden ist die Hauptsache. Darum muß man von Allem die Anwendung auf die Kinder machen, damit auch sie es lernen, und ihnen auch die Zeit angeben, wann man sich wieder darüber erforscht: am Abende, am Sonntage über die ganze Woche, bei wichtigen Schritten oder Ereignissen ꝛc. Da soll man überhaupt das ganze vorausgegangene Leben abschließen. Ebenso, wenn sie aus der Schule, aus einem Dienste treten; Vieles bleibt ihnen doch und auf Manches kommen sie dann von selbst. Bezüglich der Ueberwindungen in Spiel, in ihren Freuden, bei den Aufgaben, im Gehorchen, bei der Witterung ꝛc. sagt ein Arzt so schön: „Es ist eine heilige Pflicht Derjenigen, welche die Jugend leiten, daß man auf milde, ihr nicht auffällige Weise jeden erlaubten, sittlichen Genuß mäßigt, und die Kinder, ohne daß sie es selbst merken, abhält, sich den Freuden irgend eines körperlichen Genusses, als z. B. Schlaf, Speise, Trank, Putzsucht, Ruhe, Trägheit, zu sehr hinzugeben. Es bringt mehr Nutzen, das Kind zu einer freudigen Entsagung irgend eines körperlichen Vergnügens freiwillig zu

bringen, und es dadurch die geistigen Freuden der Herrschaft über sich selbst kennen zu lehren, als ihm jeden Wunsch zu erfüllen. Es ist nur ein Zufall, wenn verzogene Kinder nicht lasterhaft werden."

Zudem wissen wir, daß der gute Christ nicht bloß die unvermeidlichen Beschwerlichkeiten des Lebens mit freudigem Muthe auf sich nehmen, sondern sogar den Tod nicht als harte Naturnothwendigkeit, in die er sich nur ungern ergibt, sondern mit einer gewissen demüthig freudigen Hingabe an Gott als das letzte Bußwerk auffassen soll, das er Gott noch darbringt, — und das schon schwer sein darf.

II. Die Einführung in den Gottesdienst.

Vor Allem haben Schule und Erziehung darauf zu sehen, daß den Kindern Glaube und Religion wieder etwas Inwendiges werden. Denn unsere Christen haben den Geist verloren. Viele haben es vielleicht noch nie gefühlt, was ein herzliches Gebet so wohl thut. Was sich also auch dagegen stemmen und erheben möge: die großen Institutionen und Heilsgeheimnisse unserer heiligen Kirche dürfen wir in der Schule nie vergessen. Wir müssen die Kinder in und zum kirchlichen Leben heranziehen und machen, daß sie sich dessen freuen, es mit ganzem Herzen erfassen, und nicht bloß etwa so als Anstandssache und die Religionsübungen als bloße Anstandsceremonien betrachten.

1) Die Schulkinder müssen also täglich ihren Gottesdienst haben und angeleitet werden, wie sie ihm beiwohnen sollen. Sie sollen andächtig hin- und hergehen, paarweise, nicht schwätzen, nicht laufen und etwa noch Alles sehen wollen. Man muß ihnen sagen, wie man sich benimmt, wenn man in die Kirche eintritt, und sie immer und immer wieder darauf aufmerksam machen: Hier ist ein heiliger Ort! Gott, mein lieber Jesus, die Engel des Hochwürdigen Gutes sind da, hochgeweiht ist die Kirche. Vor Allem hat man

ihnen recht lebendig einzuprägen, daß sie das Hochwürdige Gut mit der gewöhnlichen Reverenz und einem andächtigen Gruße fleißig grüßen; daß man sich, wenn es ausgesetzt ist, niederkniet und ein Vaterunser betet; was man während der heiligen Wandlung thut und betet, und daß man sich doch während dieser heiligsten Augenblicke jederzeit vollständig niederkniet, sonst müßte man ja fast keinen Glauben mehr haben. Wo möglich sollten sie aber während der ganzen heiligen Messe oder gewiß doch vom Sanctus bis nach der heiligen Communion knien. Man sage ihnen, wie sie vor Allem auf die Haupttheile, auf den Canon der heiligen Messe zu merken, und was sie sich also darunter vorzustellen haben: das Sanctus, Paternoster, Agnus dei hätten sie gleichfalls mitzubeten, und überhaupt dieses heilige Opfer nicht bloß anzuhören, sondern mitzufeiern, und was sie von demselben verrichten könnten, auch wirklich mitzuthun. Sie sollten nicht zu spät kommen, auch nicht fortgehen, bis der Priester vom Altare ist. Jedes soll sein Gebetbüchlein haben und darin beten; auch den Rosenkranz sollen sie bei sich haben; hie und da soll man ihnen auch eine gute Meßerklärung geben.

Besonders gut wäre es, wenn sie in den besonderen Kirchenzeiten eine eigene Andacht haben könnten; z. B. neun oder sieben Tage vor Weihnachten zu Ehren des lieben Jesukindleins; in der Fastenzeit den heiligen Kreuzweg; sieben Tage vor Pfingsten oder überhaupt vor der heiligen Firmung etwas um die sieben Gaben des heiligen Geistes beten; Maiandacht, Aloysisonntage, die Frohnleichnams- und Allerseelen-Andacht, meistens auch die Engelämter feiern sie ohnedieß in der Kirche mit, obwohl sie zu solchen Zeiten doch auch für sich schon eine gewisse Andacht vornehmen dürften. An den Frauenfesten sollten sie die heilige Muttergottes besuchen, am Schutzengelfeste die heiligen Engel erfreuen, an ihren Namensfesten den Patronen gratuliren.

Alles dieses muß aber mit Rücksicht auf Zeit und Um-

stände geschehen und möglichst freiwillig sein, damit es lieber geht und das Verdienst größer ist. Bei Einigen kann man doch schon nachhelfen. Die Meisten sind aber ohnehin voll Eifer, und weil's nicht lange dauert, geschieht's gern. Später, wenn die Zeit wieder kommt, erinnern sie sich, und thun es wieder. Sie haben es einmal gelernt, was der Christ thun soll, und halten es auch. Der Segen aber ist sehr groß, denn in solchen Zeiten theilt Gott besondere Gnaden aus.

In ähnlicher Weise führe man sie auch in die übrigen Andachten ein, die in der Kirche abgehalten werden, sowie in die Bruderschaften, die täglichen Gebete und Andachten, und stelle ihnen die Sache nur immer so hin, daß sie sie anzieht. Man hat sie förmlich zu lehren, wie man die Predigt anhört, das Wort Gottes, die Botschaft von Gott; auf was man besonders zu achten hat, um sich etwas zu merken, und was man sich merkt; erkläre ihnen die Bilder und die heiligen Sachen in der Kirche, die heiligen Ceremonien, die heiligen Reliquien; und mache sie jederzeit vorher schon aufmerksam, wenn in der Liturgie etwas Besonderes vorkommt, oder ein Fest gefeiert wird. Auch bei Bittgängen, Processionen, Begräbnissen, Provisuren, in so weit die Kinder in diese Dinge schon einzuführen sind, muß man Alles ordnen, und überhaupt eine gehörige Kirchendisciplin erhalten. Die Kinder sollen überall ihre bestimmten Plätze und ihre eigene Ordnung haben, — wo möglich auch einen Aufseher oder Mahner, der bei ihnen kniet, mit ihnen betet — nach dem Gottesdienste etwa noch drei Vaterunser, wenn es nicht die Ministranten zu thun haben, — und dann hinter ihnen aus der Kirche geht. Von den größeren Kindern lassen sich hie und da Einige gleichfalls zu solchen kleinen Diensten heranziehen und thun sie oft prächtig[1]).

1) Wenn Lehrer oder Katechet ihre Schuldigkeit thun, und, wo es möglich ist und ihre anderen dienstlichen Verrichtungen es ihnen erlauben, einen bestimmten Platz in der Kirche haben, von wo aus sie die

So muß der Katechet immer sein wie ein guter Vater, eine liebende Mutter, innig, erfindungsreich und sinnig. Dann wird der Unterricht segensreich und angenehm, und auch durch die dürresten Gegenstände geht ein lieblicher Faden, und die Kinder lernen sie, ehe sie wissen, wie viel Mühe es kostete. Was aber gleichfalls noch zu bedenken ist: durch die Behandlung der Kinder läßt sich ungemein viel auf das Volk einwirken. Mit solch einer zweckmäßigen Leitung derselben ordnet und leitet man fast die ganze Gemeinde. Eines ermuntert das Andere zu dem, was es bei den Kindern sieht, und gedenkt mit süßer Erinnerung seiner eigenen Jugendzeit. Es scheint auch fast unmöglich, daß Eltern Einem, der ihre Kinder so recht hingebend liebt und zieht, auf die Dauer ihr Herz verschließen können.

2) Weiters müssen die Kinder durch die Schule eingeführt werden in die häuslichen Andachten. Dieß läge zwar eigentlich bei der Mutter. Sie soll die Pflegerin der Frömmigkeit von früher Jugend auf sein. Katechet und Schule aber haben ihr Werk fortzuführen, zu ergänzen oder — wie es ebenfalls oft geschieht — wohl auch mehr in Fluß zu bringen. Man beachte also, daß die Eltern ihre Kinder bald in die Kirche mitnehmen, und ja die besonderen heiligen Zeiten recht ehren, und ehren und feiern lassen: z. B. die heilige Weihnachtszeit mit seinem Kripplein und den häuslichen

---

Kinder überwachen, so mögen sie nur exemplarisch daknieen und beten, wie es dem Christen vor seinem Herrn und Gott ziemt, und etwa die Kinder beim Hereingehen oder bei vorkommenden Störungen überschauen! Jedes denkt sich: Mich hat er auch gesehen, mich auch! Die Guten freut's, die Bösen mahnt's. Sie schauen gleich beim Hereingehen auf den Platz hin, ob das bekannte Antlitz, das Alles sieht, dorten ist — und lernen sich selbst beherrschen. Muß wirklich einmal mehr geschehen, so soll er sich ruhig erheben, an den Stühlen hingehen und fragen: Wo hast du dein Gebetbuch? den Rosenkranz? wo ist der Altar? — Dieß thut Eltern und Kindern nicht weh, und genügt allemal, wo sonst Zucht ist.

Festlichkeiten; die Charwoche, das Besuchen des heiligen Grabes, die herrliche Auferstehungszeit; ebenso auch die kostbare Maien- und die Frohnleichnamszeit, wo Alles, was Kind ist und laufen kann, Blumen pflücken und Kränze flechten soll, unsere liebe Frau zu erfreuen und das Hochwürdige Gut zu ehren.

So soll sich Alles an den kirchlichen Cultus anschließen, Glauben und religiösen Sinn des Kindes zu wecken und zu nähren, und vom Vater auf den Sohn fortzuerben. Das ist wie eine heilige Opferflamme auf dem Hausaltare.

Ferner muß man es den Kindern eben auch nahe legen, daß sie auch zu Hause ihre Andacht üben sollen, und es ihnen (jedoch mit aller Umsicht und ohne Jemanden direct zu tadeln) fühlbar machen, wenn solches bei den Ihrigen unterbleibt; z. B. wenn kein ordentliches Tischgebet, kein englischer Gruß, wenn am Abende nicht gebetet wird.

3) Ein höchst wichtiger Abschnitt im religiösen Leben des Kindes ist endlich auch noch der Empfang der heiligen Sacramente. Was nun den erstmaligen Empfang vorerst des heiligen Bußsacramentes betrifft, so fängt man gewöhnlich mit Beginn der heiligen Fastenzeit den Unterricht dafür an. Vorerst werden Diejenigen bezeichnet, welche das erste Mal beichten sollen, möglichst früh; dann mag ihnen der ganze Katechismus historisch zusammengefaßt und letztlich auf diese Materie eingegangen werden. Wie schön und unschuldig waren sie nach der Taufe! — Nun führt man ihnen ihre ganze seitherige Seelengeschichte vor Augen. Wie ist es also da gegangen? Seid ihr so schön, so rein, so unschuldig geblieben? Man führt ihnen vor, wie sie schon gesündigt haben vor der Schule — in Gedanken, Worten und Werken, gegen die Eltern, die Geschwister, die Dienstboten ꝛc. durch Zorn, Schimpfnamen, Unfolgsamkeit ꝛc. Und wenn nun gar eine Todsünde darunter wäre, was auch sein könnte?!

Dann eröffnet man ihnen die tröstliche Aussicht auf die

Buße und geht nun in Verbindung mit dem Katechismus tiefer ein. Die Gebete zur Anrufung des heiligen Geistes, zur Erweckung von Reu und Leid und zum Anfangen und und Beschließen des Sündenbekenntnisses müssen sie besonders gut lernen. Dann muß man ihnen freilich das Gewissen selber erforschen, doch so, daß sich das Formular später angemessen erweitern läßt. Die Reue erfassen sie am besten, wenn man ihnen den Reumüthigen, z. B. den verlornen Sohn, vor Augen stellt, wie sie eigentlich in der Umkehr des Herzens besteht. Als er noch zu Hause war, dachte er nur fort: da war er von Gott schon abgefallen. Als er aber in der Ferne im größten Elend war, und ihm Gott und die Noth den Gedanken eingaben: da sterb' ich vor Hunger und zu Hause haben sie Brod im Ueberflusse! — Da gab er nach; Vater und Mutter standen vor seinen Augen, und er sprach: Ich will mich aufmachen und gestehen, was ich angefangen habe! Er kehrte um und heim.

Auch zur heiligen Beicht muß man sie sorgfältigst anleiten. Nur sich anfangs keine Mühe reuen lassen! Es gilt für's ganze Leben.

Wenn endlich der Beichttag selber kommt, könnten sich die Kinder in der Schule versammeln, und dann in die Kirche gehen. Da legt man ihnen noch ein Paar Worte an's Herz, ja nichts zu verschweigen, sonst wäre Alles vergeblich, alle ihre Freude wieder dahin, und sie könnten einmal sogar verloren gehen. Dann betet man mit ihnen, wenn sie das erste Mal beichten — und will und kann man sich um diese zarten Herzen annehmen, etwa jedes Mal — die Anrufung des heiligen Geistes, sagt, sie sollten selbe nochmal stille nachbeten; läßt ihnen Zeit zur Gewissenserforschung, und betet hernach wieder laut Reu' und Leid, läßt sie dieselbe stille nachbeten und stellt sie dann freundlich auf oder läßt sie knieen, — niedergeschlagene Augen, gefaltete Hände mit Gebetbuch und Rosenkranz, — voran etwa Die, welche schon einmal gebeichtet haben.

Bei den gewöhnlichen Beichten könnten die Kinder etwa, wenn sie einmal vorbereitet sind, gleich auch den heil. Kreuzweg abbeten, — paarweise von Station zu Station gehend, die zuletzt zum Beichten Kommenden vor und die gleich anfangs Beichtenden nach ihrer heiligen Beicht.

Auf solche Weise trachte man also, Alles — besonders das erste Mal — so genau und feierlich als möglich zu machen. Auch die Wirkungen des heiligen Sacramentes soll man ihnen, vielleicht am Tage, wo die Anderen communiziren, oder am Vortage noch, nachdem man sie eingeübt hat, — noch in einigen Minuten recht anschaulich vorstellen; ebenso auch sie fragen, ob sie die Buße schon gebetet? Jetzt müßten sie sich aber ernstlich bessern und recht brav werden!

4) Noch feierlicher soll die erste heilige Communion begangen werden — mit Erneuerung des Taufbundes, im Angesichte der ganzen Gemeinde und also darum an einem Feiertage. Die Erstcommunicanten sollen auch in etwas ausgezeichnet sein, z. B. durch eine weiße Kerze mit Blumen und Band, und die Mädchen auch durch einen Kranz im Haare. Dann eine kleine Anrede mit der Erneuerung des Taufbundes und der Erinnerung, wie sie nun zu communiziren hätten und was sie hernach beten werden — eine Zeit lang stille und hernach aus dem Gebetbuche; — Alles, wie es vorher eingeübt und ihnen gesagt wurde.

So eine feierliche, rührende Kindercommunion ist eine Freude für die ganze Pfarrei und hat oft steinharten Menschen schon Thränen in die Augen gelockt. Wie ich noch jung war, — wir hatten sie, wie so vieles Andere, das mit dem wiedererwachten kirchlichen Leben wiederkam, leider nicht — und noch alle Jahre habe ich die jetzigen Kinder um ihre Freude und Festlichkeit im Stillen beneidet. Könnte ich sie nur ein einziges Mal noch selber mitfeiern!

Nachmittags sollten sie endlich auch noch eine Andacht haben. Könnten etwa nach Umständen auch ein Paar Kir-

chen besuchen und den Rosenkranz beten; sollen aber nicht in's Wirthshaus gehen.

Und kann und will nun der Katechet den Kindern auf eigene Kosten eine Freude machen, so wäre jetzt die geeignete Zeit, z. B. etliche Tage nach der ersten heiligen Communion, nach dem Rosenkranze sogenannte Christenlehrgeschenke auszutheilen, — jedoch so, daß Alle doch etwas bekommen: die Größeren einige kleine Gebetbücher, dann Kreuze, Rosenkränze, Medaillen, Bilder. Aber nur religiöse Gegenstände, Alles zuvor gesegnet, und nicht zu theuer. Denn die Eitelkeit und Pracht in den heutigen Geschenken und Gaben selbst für die Kinder schon können wir Geistliche nicht nachahmen.

5) Hinsichtlich des öfteren Empfanges der heiligen Sacramente endlich wird die Schule darauf achten müssen, daß die Kinder wenigstens — wo solche bestehen — den Vorschriften nachkommen und doch viermal im Jahre außer der österlichen Zeit gemeinsame Communion haben; obwohl dieses noch wenig genug ist und brave Eltern und Priester ihnen beständig zureden werden, freiwillig öfter zu beichten. Besonders mahne man sie an den heiligen Zeiten, Pfarrfesten, Concurstagen, Ablässen — sonst geht das kirchliche Leben nie in ihr Fleisch und Blut über, und sie empfinden es gar nie, was für eine Freude da der Christ hat. Jetzt ist dieser Empfang der heiligen Sacramente freilich oft selten genug. Allein die Kinder sollten die alte Bahn wieder aufsuchen, um das vernachlässigte Leben in Gott wieder zu gewinnen, das die letzten Generationen verloren haben. Die Gefahren für die jungen Leute sind heutzutage so groß und allgemein, daß sie ihre Unschuld und Heiligung fast unmöglich bewahren können, wenn nicht mit und durch die öftere, wenn nur immer möglich, monatliche Communion.

Es ist daher auch zu bedauern, — um Dir gleich mein ganzes Herz aufzuschließen, — und Du wirst Dich nicht darauf einlassen, daß manchmal die Kinder erst so spät zur heiligen Communion angeleitet und zugelassen werden (z. B.

mit dreizehn oder vierzehn Jahren), daß die Werktagsschule fast gar keinen Einfluß mehr auf sie ausüben kann. In dieser Zeit müssen ihrer so Viele schon aus dem väterlichen Hause fort, und die daheim zu bleiben haben, werden jetzt auch schon so sehr in das Thun und Treiben der Welt hineingezogen, daß eine Anleitung zum nutzbringenden Empfange dieser großen Heilsmittel etwa in der Feiertags-Schulzeit weitaus die Meisten gar nimmer berührt. Die Zeit aber, wo ihre Eltern sie auf kleine Wallfahrten, zu Kirchenfesten ꝛc. hätten mitnehmen und selber — vor ihren Augen und an ihrer Seite — zum Tische des Herrn hätten führen können, was namentlich für brave Kinder eine so heilige Freude ist, — diese Zeit hört mit der Entlassung aus der Schule gleichfalls auf, und gerade das lange Hinausschieben der ersten heiligen Communion hinderte diese schöne, sonst weit häufigere Einführung der Kinder an ihrer Eltern Hand in den öfteren Empfang der heiligen Sacramente. So sind dann die Jahre der zartesten Auffassung verloren — für das Heiligste. Viele Katecheten und Lehrer bereiten darum die Kinder gerade so mit zehn bis zwölf Jahren zur ersten heiligen Communion vor, und mir schien immer, gerade in diesem Alter werde sie weitaus am häufigsten noch in der besten Stimmung empfangen. Mit dreizehn und gar vierzehn Jahren weiß das Kind häufig schon allzuviel Böses; und zudem thut's der Verstand allein ohnehin nicht. Herz und Gemüth aber sind ohne Zweifel in früheren Jahren doch noch kindlicher, als in späteren. Mag man aber vom Zeitpunkte der ersten heiligen Communion wie immer denken, und ihn etwas früher oder später ansetzen: immer ist es von der höchsten Wichtigkeit, daß das Kind *in der Unschuld* communicire. Dann, aber auch nur dann ist die Seele für die höchsten Gnaden empfänglich, Gott nimmt sie in ganz besonderer Weise in seine Hut und schirmt sie durch seine Barmherzigkeit oft ganz wunderbar gegen die Gefahren des ganzen späteren Lebens.

6) Der Katechet soll auch *die Besuchung und An-*

betung des heiligsten Sacramentes pflegen. Zuerst lehre man die Kinder — erschrick nicht, als wäre Solches zu umständlich! Diese kleinen Leute sind in diesen Sachen oft viel geschickter, als wir, und offenbaren dann einen eigenen Zartsinn — man lehre sie also zuerst den einfachen und doppelten Genuflex vor dem Altare machen, und weise sie an, damit auch einen inneren Act der Anbetung zu verbinden, z. B. etwa zu denken oder zu sprechen: „Hochgelobt und gebenedeit sei das allerheiligste Sacrament des Altares von nun an bis in alle Ewigkeit! Amen." Oder: „Gelobt sei Jesus Christus in alle Ewigkeit! Amen."

Dann unterweise man sie, wie in der Kirche nach dem Niederknien der erste Blick auf den Tabernackel fallen soll. Ferner könnten und sollten sie mit der Anbetung des heiligsten Sacramentes auch eine Verehrung der unbefleckten Jungfrau, „unserer lieben Frau" verbinden, — und die katholische Kirche, die armen Sünder und die armen Seelen nicht vergessen. Ehe sie die Kirche verlassen, sollten sie die Adoratio und Veneratio nochmals kurz erneuern; der letzte Blick, der Abschiedsgruß an diese heiligsten und glorreichsten Herzen — bis zur baldigen Wiederkehr!

Manchmal könnte man vielleicht die Kinder nach der Schule auf ein Paar Minuten in die Kirche führen, und sie praktisch in der Besuchung des Hochwürdigsten Gutes einüben, z. B. zuweilen sie ein Gebet Wort für Wort nachsprechen lassen, zuweilen sie ganz still beten, dann sie eine Strophe von einem bekannten Liede singen, manchmal auch sie eine kurze Litanei beten lassen. Sie sollten auch einzeln, so oft es sein kann, zum Altare kommen, und Freud und Leid, Furcht und Hoffnung, Sehnsucht und Verlangen und alle ihre Wünsche Jesu Christo im heiligsten Sacramente darbringen. Nie endlich sollen sie an einen fremden Ort hin- oder davon wegkommen, ohne nicht den ersten und den letzten Gang zu Jesu Christo in die Kirche zu machen; und nicht leicht an einer offenen Kirche vorbeigehen, ohne doch auf ein Vater-

unser hineinzutreten. Nicht bloß Jesum finden wir ja im heiligsten Sacramente, der wahrhaft, wirklich und wesentlich zugegen ist; — sondern eigentlich den ganzen himmlischen Hof mit unserer lieben Frau, unseren und der Unserigen Schutzengeln, unsere Patronen und im heiligsten Herzen Jesu endlich auch die ganze katholische Kirche mit allen unseren lieben Freunden und den armen Seelen.

7) Noch ein heiliges Sacrament übrigt zu erwähnen, das die Kinder gewöhnlich frühzeitig empfangen: die heilige Firmung. Zur heiligen Firmung gehen ist ein Hauptereigniß ihres Lebens; und der brave Katechet wird ihnen einen ausführlichen, eingehenden Unterricht darüber ertheilen und ihnen besonders erklären, wie sie jetzt die Sendung und Ausrüstung zu ihrem künftigen Stande empfangen. Das ist ihre Feuertaufe. Der heilige Geist kommt in ihre Seele. Vielleicht könnte man sie auch bei der vorausgehenden heiligen Communion das apostolische Glaubensbekenntniß mit dem Gelöbnisse ablegen lassen, als gute katholische Christen leben und sterben zu wollen, und immer zur katholischen Kirche zu halten; — etwa auch eine siebentägige kleine Andacht um die sieben Gaben des heiligen Geistes. Endlich wird man ihnen recht klar und innig auslegen, was der heilige Geist für sie ist.

III. Verschiedene Bemerkungen für den Katecheten überhaupt.

Das Bisherige wird Dich bestärkt haben, mit größter Liebe und Sorgfalt Alles anzuwenden, daß die Kinder für Gott und die heilige Kirche gewonnen und bewahrt und in jene Verfassung gebracht werden, daß die Gnade einmal den Sieg über ihre Leidenschaft in ihnen davontrage. Allein dieß ist selbstverständlich kein Werk, das, abgesehen von der ersten Bedingung jeglichen wahren Erfolges, dem höheren Beistande, — durch bloße Mühe und Arbeit allein zu Stande

käme. Es muß auch mit Tact und Umsicht angestellt und dabei noch auf verschiedene Faktoren Rücksicht genommen werden, die großen Einfluß dabei üben.

1) Das Alter. Was gut und solid werden soll, muß sich allmälig und stufenweise aufbauen. Denn jedes Wachsthum braucht Zeit. Allerdings ist es wahr: je jünger die Kinder noch sind, desto bildungsfähiger sind sie. Ueberall bricht das Leben hervor, und sucht Ziel, Maß und Gewicht, um sich nicht zu zersplittern und auf Irrwegen zu verlieren. Man beginne also nur frühzeitig! Allein deßungeachtet ist eben gerade im zarten Alter das Maß der Kräfte sehr bescheiden, und man kann den Kleinen leicht zu viel zumuthen. So muß ihnen z. B. förmlich Zeit gelassen werden, sich in die Schulordnung hineinzufinden; und Lehrer und Katechet haben schon für viele Wochen gearbeitet, wenn sie auf die Kinder beim ersten Zusammentreffen einen guten, freundlichen, gewinnenden Eindruck gemacht und sie in der nächstfolgenden Zeit dahin gebracht haben, ordentlich zu sitzen, die Hände recht zu halten, rechts und links zu unterscheiden und sich nach und nach ein Herz zu nehmen und zu reden.

Der Ton der Milde vermag über die Kleinen am meisten. Ich entsinne mich hier gerade folgender Regeln:

a) Der brave Katechet hält es mit seinen Kindern wie der gute Hirt mit seinen Schäflein, und kennt und nennt (z. B. beim Anreden, Ausfragen, Grüßen 2c.) Alle mit (ihrem Tauf-) Namen. Sie folgern daraus, daß man sie besonders lieb habe. Rede sie auch auf der Straße oder wo sie dir sonst begegnen, freundlich an, und grüße sie! Gleich eilen sie voller Freuden nach Hause und erzählen es den Eltern, was du gesagt hast. Und die Eltern freut es mit ihnen. Ueberhaupt, je mehr Einfluß du auf die Kinder üben willst, desto kindlicher gehe mit ihnen um. Das Wort des Herrn: „Ihr müßt wie die Kinder werden!“ gilt auch hier.

b) Klage nie laut über die Ungelehrigkeit oder den harten Kopf eines Kindes! Das Kind wird dadurch oft unschuldiger

Weise beschämt und verzagt; und Nutzen bringt solches Benehmen, das im Grunde nicht einmal christlich ist, schon gar nie. Wehe vielen Kindern, wenn Katechet und Lehrer nicht vernünftiger sind, als ihre Eltern! Milde und Schonung aber, und wenn man den Umständen Rechnung trägt und etwas zum Loben sucht — belohnt sich fast immer. Die Kinder fassen Vertrauen, und danken es Einem oft lange noch. Wenn man aber getäuscht und zum Besten gehalten würde? — Das ginge uns nichts an. Wir wollen doch wieder milde sein. Die Sonne zog ihm den Mantel aus, im Sturmesbrausen zog er ihn nur um so fester an sich.

c) Komme den Kindern auch nicht mit der Klage, daß du es dem Lehrer oder ihren Eltern sagen wollest. Jais sagt, die Kinder sehen dieß für eine Art Rache an. Jedenfalls aber stößt man dadurch ihre kleinen Herzen zurück, und vergibt sich viel von seiner Auctorität. „Selbst ist der Mann!" gilt auch hier. Weit mehr wird dich das Kind loben, wenn es etwas verschuldet hat, und du strafst es selbst, und behältst dann die Sache schonend bei dir, als wenn du so kleinlich thust. Indessen hie und da eine Strafe wie unwillkürlich so einzurichten, daß sie der andere Vorgesetzte ebenfalls gewahrt, thut oft gute Stärkung; — ist aber jedenfalls schwerere Strafe.

d) Sei auch aufmerksam auf das, was den Kleinen beschwerlich oder im Lernen hinderlich ist, z. B. Kälte, Hunger, Vernachlässigung in der Pflege. Ein Katechet, der den Kindern wahrhaft einen Vater macht, hat selten eines, aus dem sich, wie Andere so gerne sagen, gar nichts herausbringen ließe.

Es ist auch unnatürlich, die Kinder, besonders kleinere, gar zu lange auf einem Fleck hinzuhalten. Lieber öfter, als zu lange auf einmal!

Ebenso hüte man sich vor Rohheit und kränkendem Wesen in Wort und Benehmen; namentlich auch vor einer gewissen spöttischen Manier, die dem Kinde so recht wehe thut. „Wo habt ihr von mir einmal so was gehört oder gesehen?" muß

man vielmehr sagen können, wenn den Kleinen ihre Unarten vorschlagen.

e) Weiters bevorzuge man Keines, höre keine Schwätzereien an, noch weniger rufe man sie selber hervor — so recht fein, daß es der beschränkteste Kopf mit Händen greifen kann, und nur der „Herr" meint, es merkt's Keiner. Wolle Kinder nicht mit Schlägen zur Ordnung oder mit Schreien zur Stille bringen, lasse ihnen nie den eigenen Verdruß entgelten, und glaube ja nicht — eine Hauptsache! — sie nach deiner eigenen, noch weniger augenblicklichen Gemüthsstimmung behandeln zu müssen. Nichts wäre verfehlter, als dem Kinde etwas aufdrängen zu wollen, zu dem es gar keine Anlage und keinen Anknüpfungspunkt in sich hat. Jeder Mensch bringt schon ein gewisses Maß von Fähigkeiten und Talenten mit sich, welche gleichsam das Grundkapital ausmachen, womit die Erziehung wirthschaften muß, bis er es selbst kann. Herrscht Eine vor, so achte man darauf, wie auf einen Fingerzeig Gottes, und bilde und moderire sie. Wird man aber, wie es meistens geschieht, lange nicht klar, welche Anlage oder Neigung denn die Oberhand habe, — ja öfters nicht einmal, welche Anlagen vorhanden seien, so lasse man sich ja Zeit, und fördere alle gleichmäßig und stufenweise nach der Empfänglichkeit des Kindes. Wie die Pflanzen untereinander verschieden sind, und je nach ihrer Eigenthümlichkeit auch wieder verschieden behandelt sein wollen, wenn sie gedeihen sollen; so sind auch die Anlagen der Kinder unendlich mannigfaltig. Man würde tausend Mißgriffe machen und Ungerechtigkeiten auf Ungerechtigkeiten häufen, wenn man dieß nicht bei jeder Stunde bedächte. Behandle also die Kinder nicht nach d e i n e n, sondern nach i h r e n Anlagen; nicht nach deiner Laune, sondern mit Liebe, mit Geduld und Jedes nach seinem Bedürfnisse, wie Gott mit uns umgeht!

f) Der gute Hirte umfaßt endlich a l l e Kinder mit zärtlicher Liebe. Er liebt die stilleren, aber auch die etwas vorlauten; die offenen, aber auch die verschlossenen; — die gu-

ten, die ihm Freude machen, aber auch wie eine wahre Mutter die bösen, die er mit Leid und Kummer aufziehen muß. Und es ist ihm nicht genug, dieß nur im Herzen zu fühlen, sondern er sagt und zeigt es ihnen bei jeder Gelegenheit, und wird nie müde, wie der liebe Gott an uns nie ermüdet. Manche lamentiren immerfort über ihre vergeblichen Anstrengungen, und wollen sich doch Alles bloß nach eigenem Kopfe zurechtlegen und jeden Baum mit Einem Schlage umhauen. Diese bedenken aber nicht, wie schlimm es um uns stünde, wenn auch Gott so wäre, und Jedem nur Eine Prüfung gönnte! Er, der himmlische Vater, gibt uns an Einem Tage oft mehr als zwanzig Probe-Anlässe; und je mehr Geduld und Milde wir also mit Anderen haben, desto milder ist Gott wieder mit uns. „Ich will alle Kinder in meinem Herzen tragen," sprach Bischof Wittmann, „wie Gott mich in seinem Herzen trägt. Böse aber will ich so behandeln und bestrafen, wie ich sie behandeln und heimsuchen würde, wenn sie krank wären." Und als ihm die Lehrerinnen von Stadtamhof einmal über viel Leiden in der Schule klagten, antwortete er ihnen: „Wenn ich unter Tag nichts zu leiden habe, behagt mir die nächtliche Ruhe nicht."

2) Das Geschlecht. Du hast Kinder beiderlei Geschlechtes zu unterrichten, und den Keim des Glaubens und der guten Sitten in ihren zarten Herzen mit Gottes Gnade zur Entfaltung zu bringen. Aber das Eine erfordert eine andere Weise, wie das Andere; und es ist ein großer Unterschied, wie man es angeht. Die Knaben bilden sich langsamer und solider aus; sie sind schon frühzeitig stärker, heftiger, unbändiger, und geben der sorgsamen Mutter ebendarum schon an ihren Kleidern oft Arbeit genug. Diesen gegenüber bedarf es nun eines gewissen Ernstes in Ton und Manieren, sonst ist man ausgelacht und verkauft, ehe man daran denkt. Auch sagt ihnen schon naturgemäß ein gewinnender, liebreicher Ernst mehr zu, als zu große Milde. Zaum und Zügel aber bedürften sie erst recht in den Jahren nach der Schule, wo

sie glauben, es gehöre ihnen die Welt zum Umkehren. Die Mädchen sind sanfter, stiller, sittiger. Scham, Zucht und Sitte und Nettigkeit sind Merkmale ihres Charakters, welche die sorgsame Hand des Erziehers behüten und pflegen muß, daß sie sich wohl und naturgemäß entwickeln, um ihre Herzen einmal zu Behältern der göttlichen Gnade zu machen. Sie wachsen eher heran, als der Knabe, und fassen in vieler Beziehung früher, zarter und viel tiefer auf, als dieser. Endlich vollenden sie ebendarum großentheils mit der Schule auch ihre Lehrzeit, und treten an die Seite der Mutter, ihr in der Wirthschaft zu helfen. Sie hängen und sollen ganz an der Mutter hängen, fragen sie um Alles, was sie thun und lassen sollen, und theilen ihr Alles mit. Eben dieser Anlage nach müssen sie aber und wollen auch milde, freundlich, wohlwollend behandelt sein. Sie sind zärtlicher und schmiegsamer, als die Knaben; sie ziehen stille und ruhigere Spiele und Beschäftigungen vor; sie haben endlich die Bestimmung, stille und verborgen im Hause zu walten. Darum muß auch dieser Charakter und diese Aufgabe ihrer Natur von der Hand der Kirche, die ihn allein ganz versteht, so wie nur sie die Wildheit und Heftigkeit des Mannes zügeln kann, schon in den Jahren der Schule lieblich und weise gepflegt und sie Vertrauen gewinnend, aber immer auch etwas kurz und ernst, und wegen ihrer unverläugbaren Kunst, ihren Willen selbst durch Thränen durchzusetzen, — mit jener Entschiedenheit behandelt werden, die ihnen bei allem Zutrauen auch eine gewisse Ehrfurcht einflößt.

3) Das Temperament. Dieses ist wieder etwas so Vielgestaltiges, als es Menschen gibt. Wie sich kein Baum findet, der dem anderen völlig gliche, ja kein Blättlein am Baume einem anderen in allem gleich ist; so wirst du auch die Temperamente der Kinder unendlich verschieden finden. Keines schließt eine Tugend aus, ein Laster schon an und für sich ein. Aber bei jedem ist irgend etwas schwerer zu bekämpfen oder einzupflanzen. Und dieses wirst du aus-

forschen, auf dieses dein Augenmerk, deine Sorgen, deinen Fleiß und deine Gebete richten.

Die Cholerischen arbeiten gern; je mehr und schwerer, desto lieber. Sie haben Feuer, aber auch Zorn und Trotz. Solche Schüler halten Alles für leicht und machen es schnell und oft schlecht. Sie sind rasch, aber nicht gründlich, schnell entschlossen, aber unüberlegt. Man hat sie also an Ueberlegung und Vorsicht zu gewöhnen und ihren Trotz zu bekämpfen. Wenn sie fertig sein möchten, ehe sie anfangen, muß man sie anhalten, sich nur Zeit zu lassen.

Die Phlegmatischen empfinden langsam und besinnen sich wohl, dann aber harren sie geduldig aus. Sie sind behaglich und gleichgiltig — oft in geistiger, körperlicher und sittlicher Beziehung. Ihnen hat man ihr Aeußeres zu ordnen, und sie fleißig in Lagen zu bringen, wo sie sich anstrengen müssen, und sich ununterbrochen bemühen, die gute Seite ihrer Anlagen also hervorzuheben, daß sie nicht vor jeder Mühe erschrecken und sich am Ende auch das Böse und Schlechte gleich sein lassen.

Die Sanguinischen sind empfindsam und voller Entschlüsse, die sie in den nächsten Stunden wieder vergessen, lustig und leichtfertig. Kinder, bei denen sich dieses Temperament mehr geltend macht, hält man an, ihre Aufgaben vollständiger zu lernen, nicht so gleich verdrießlich und unfreundlich zu sein, nicht so empfindlich bei Widersprüchen, nicht so launenhaft und unleidig, wenn ihnen etwas nicht nach Wunsch geht; bedächtiger zu werden, sich nicht vom augenblicklichen Gefühl hinreißen zu lassen, und Alles so zu thun, wie man's eben will.

Die Melancholischen sind tief und in sich verschlossen, gern allein, gut aufgelegt — contemplativ, schlecht aufgelegt aber trübselig und mit der ganzen Welt unzufrieden. Im Leben Jesu finden wir aber nichts Trübseliges oder Engherziges. Er war umgänglich und zutraulich und nahm auch an kindlichen Freuden Theil. Die Aufmerksam-

keit solcher Kinder wird man also zunächst auf die äußeren Gegenstände richten und die zarte, bescheidene Fröhlichkeit zu pflegen haben, die unschuldigen Kindern so schön ansteht.

So sehr man nun das Eigenthümliche in den Temperamenten pflegen mag, so wird man es doch auch einschränken, und wenn es den anderen Anlagen Eintrag thäte, vor krankhaften Auswüchsen bewahren müssen. Scheide das Temperament von seinen Schädlichkeiten und bewahre dich und die Kinder vor Einseitigkeit. Führe die Einen immer auf sich zurück und leite die Anderen mehr zum praktischen Leben an, je nach Bedürfniß. Stimme die gar so Zärtlichen und Empfindsamen mit väterlichem Ernste etwas herab, und mache die Anderen doch in etwas für leisere Winke empfänglich: überhaupt ziehe die Kinder, daß sie an deinen Augen hängen, aber verziehe sie nicht so, daß sie schon eine strenge Rede kaum mehr ertragen können und etwa darüber klagen dürften. Der wahre Christ soll innig sein; aber er muß auch etwas leiden können, und selbst bei seinem Fehler noch einen gewissen Ernst behalten. — Die große Verzagtheit ist das Uebel der Zeit.

4) Die häuslichen Verhältnisse. Ein überaus wichtiges Kapitel, dessen Studium dich viele Sorgen und Mühen kosten wird, sind die Verhältnisse der Kinder außer der Schule, und namentlich zu Hause. Ich will nur Einiges noch berühren.

a) Sind die Kinder von Haus aus verzärtelt, so muß man sie mit vernünftigem Ernste, aber mit aller Liebe und Schonung zum rechten Leben zurückführen. Sind sie aber vernachlässigt, so muß man ihnen mit unendlicher Geduld nachhelfen, überall mit Liebe und Ernst an ihnen ordnen, und ihnen oft lange Zeit lassen, sich in eine bessere Zucht hineinzuleben.

b) Sehen sie zu Hause oft das Gegentheil von Dem, was man sie in der Schule lehrt, und wachsen sie überhaupt un-

ter Verhältnissen auf, welche jede Arbeit der Schule wieder zu untergraben drohen, so verzage man nur deßhalb nicht. Wir müssen ja die Kinder ohnehin gegen viele Thorheiten, oft von ihrer nächsten Umgebung zu stählen suchen, und ihnen das Ueble und Schädliche davon nahe legen, damit sie manchmal selber eine Bitte einlegen oder sich etwas versagen lernen und nicht gar so viele Wünsche haben. Aber freilich Alles mit zartester Schonung der Eltern, ja mit Betonung ihrer Liebe zum Kinde, — nur wäre es ihm so, wie der Katechet meint, gesünder. So mache man ihnen also auch im gegebenen Falle mit aller Schonung lieber Personen den Unterschied und den Abgang nur recht fühlbar, den jeder gute Mensch, geschweige denn der Christ im frivolen Treiben der Welt gegenüber einem rechtschaffenen christlichen Leben von selber gewahren muß, und zeige ihnen den reichen Segen und großen Herzensfrieden, den sie bei Gott finden. Man suche so viel und so bald als möglich hochherzige und in gewisser Beziehung schon selbstständige Christen aus ihnen zu bilden, führe sie fleißig in die Arme Jesu und scheue nur keine Mühe und keinen Fleiß, sie recht tief empfinden zu lassen, was Gott Denen bereitet habe, die Ihn lieben. Die Welt wüßte ja das nicht. Die es anders halten, hätten es ja nicht empfunden; darum redeten sie so daher.

c) Die Müßiggänger und Gassenkinder beschäftige man und gewöhne sie vorerst an Stille, Ruhe und Aufmerksamkeit. Die aber zu Hause zu stark Angestrengten sollen in der Schule einige Erleichterung erhalten. Nimmst du bei deinen Aufgaben eben darauf Rücksicht, so freut sie das; und oftmals vergessen sie Einem diese Schonung ihr Leben lang nicht. Solches ist dann ganz was Anderes, als wenn man ihnen die Religion und ihre Uebungen immer mit so strengem, finsterem Gesichte oder gar mit dem Stocke in der Hand einprägen will, und so ganz und gar unseres lieben Heilandes vergißt, der es sicher anders gemacht hätte. Denn dieses Verfahren läßt auch etwas im Herzen zurück, aber leider bloß

eine gewisse Verstimmung, einen Widerwillen, der sich oft in späteren Lebensjahren noch nicht verlieren will.

d) Ebenso sollen die Armen, die betteln müssen, wodurch sie so leicht böse werden, in der Schule in jeder Weise etwas Besseres und Tröstlicheres finden. Sie dürfen nicht in die Wohnungen der Reichen, sondern empfangen an der Thüre ihr Almosen; und zu Hause haben sie wieder nichts als Schmutz, Elend und bittere Noth. Da sollten sie nun doch in den wenigen Stunden der Schule Ordnung, Reinlichkeit und ein liebevolles, empfindendes Herz finden, für das sie oft recht dankbar sind. Wer weiß, was für edle Anlagen gerade die Schule auf solche Weise in ihnen wecken und bilden soll. „Du sollst den glimmenden Docht nicht auslöschen und das geknickte Rohr nicht ganz brechen!" Auch für sie endlich gilt das Wort des Herrn: „Lasset die Kleinen zu mir kommen, und wehret es ihnen nicht!" Von den Außerehelichen aber, deren da und dort gleichfalls eine Zahl darunter ist, mögen vollends in den Rathschlägen Gottes Manche bestimmt sein, die Sünden ihrer Mutter wieder gut zu machen, so daß man mit ihrer Erziehung oft zwei und drei Seelen rettet.

Indeß wird man sich in vielen Fällen vorerst begnügen müssen, wenn sie nur zur Schule kommen. Viel kann man Anfangs nicht erwarten; Nutzen aber bringt ihnen die bloße Anwesenheit schon. Vom Straßenbettel jedoch, vom Anbetteln der durchreisenden Fremden und von dem so häufigen Müßiggangsbettel muß man sie auf alle Weise abhalten.

Die auf dem Lande zum Viehhüten oder anderen auch häufig ganz ungeeigneten Nebengeschäften Verwendeten, welche meistens recht gedankenlos und roh werden, sollen zum Umgange mit Gott hingeleitet werden. Der Christ könnte ja aus Allem, was nicht geradezu Sünde ist, etwas Gutes machen.

Und die Reicheren endlich, die oft übermüthig und unfügsam sind, dürfen auch bloß darum, weil sie reicher sind, nicht bevorzugt werden. Nur die guten Eigenschaften, den Fleiß und das wohlgeordnete Betragen schätzt man!

5) Abwendung der Gefahren und Heilung der Verirrungen. Ich muß zum Schlusse eilen, und hätte noch so viel. Ich kann dir deßhalb das Folgende nur mehr in die allerkürzeste Form zusammendrängen; denn der Brief ist ohnehin schon wieder zu einer langen, langweiligen Abhandlung angewachsen.

Von den Gefahren für die Jugend habe ich in den vorausgehenden Briefen bereits so viel gesprochen, daß es hier nur ganz weniger Worte mehr bedarf. Manche davon liegen in der Natur der Jugend selbst, und diese finden sich natürlich überall und für Alle; so z. B. der Drang, etwas sein und gelten zu wollen, die Eitelkeit. Sie kann nach und nach eine ganze Gemeinde verderben, und muß daher schon tüchtig bekämpft werden. Besonders entscheidet oft, wie sich Söhne und Töchter der Einflußreicheren in der Gemeinde, auf dem Lande, der Wirthe oder größerer Bauern, beitragen. oder wie es solche halten, die etwas sorgfältiger erzogen wurden. Denn um diese sammelt sich immer ein gewisser Anhang, für den sie — im Guten oder im Schlechten — den Ton angeben. Unsere verfeinerten Genüsse bringen auch verfeinerte Laster.

Andere Gefahren liegen in Umgang. Similis simili gaudet. Geht also der Gute mit einem Schlechten um, so soll man ihn warnen. Meistens ist es auch ein übles Zeichen, wenn sich Jüngere gern an Aeltere anschließen. Naturgemäß hält man sich nämlich auch im Alter mehr an Seinesgleichen. Am meisten aber ist dem Umgange mit dem anderen Geschlechte entgegenzuwirken.

Weitere Gefahren sind Tanz und Spiel. Wie leicht werden sie zur Leidenschaft. Leidenschaftliche Spieler sind nie gute, verläßige Leute. Möchten ohne Mühe reich werden; bleiben ganze Tage sitzen; muß doch auch was trinken, versäumt Alles, vergißt Alles und hat seine ganze Seele im Spiele drinnen. So werden sie schlechte Söhne, Dienstboten,

Hausväter, Ehemänner. Ein Gräuel aber ist es, wenn gar Frauenspersonen mitspielen.

Die Tänze sind nach den Gegenden mehr verschieden. Weitaus die meisten Male wird aber der Priester auch gegen sie sein müssen. Doch läßt sich unmöglich Alles verhindern, und gegen jede Tanzmusik schon von vornherein sein wollen, wäre sicher eben so unmöglich, wie unklug. Denn wie sie jetzt gewöhnlich sind, gehören sie zur Gesinnung und dem Antheile der Welt und ihres Fürsten, und diese werden sie sich nicht nehmen lassen; ja würden uns dafür noch weit schlimmere heimliche Tänze, Spiele und Zusammenkünfte geben. Allein gute Seelen, stille, die der Welt nicht angehören wollen, können nicht an ihnen Theil nehmen, und die Theilnehmer verlieren nur gar zu oft den stillen, folgsamen Sinn und die Freude am Gebete und Gehorsam. Ebenso ist es mit anderen Zusammenkünften, Pfänderspielen, theatralischen Aufzügen, Winkeltänzen, den sogenannten „Kunst-" Produktionen herumziehender „Künstler," Schauspieler *rc.* *rc.* wobei man nur an das Heimgehen der jungen Leute in später Nacht denken darf. Auch der Wirthshausbesuch, namentlich wo er zu frühzeitig begonnen wird, ist gewöhnlich der Anfang von allem Uebel. In Gemeinden, wo dieses Wirthshausleben zur Gewohnheit geworden, steht es sehr übel. Da predigt man tauben Ohren. Wie aber die Alten sungen, zwitschern bald auch die Jungen — zumal in der jetzigen liebeseligen Zeit, die auch noch schöne Gesetze dazu macht. Was dagegen zu thun sei? Abmahnen und beten und retten, was man kann. Kann man in der Feiertagsschule so viel wirken, daß doch Einigen von den zu Entlassenden die Liebe zu so was vergeht, so wäre es schon viel. Allein du wirst vielfach wie ganz umsonst arbeiten. Und doch ist es nicht vergeblich. Dominus dabit benignitatem et terra dabit fructum suum.

Neue Sorge wird dir die Lektüre der Leute machen. Auch hier gibt es vielfache Gefahren. Allein da darf ich

meine Gedanken kaum laut sagen. Sie wären der Welt ein ganzes Skandal. Doch habe nur keine Sorge. Ich bin schon zu alt, um noch was auszurichten. Meine Sonderbarkeiten verderben also an der Politur und Bildung der Leute nichts mehr. Denn denke dir: Ich halte auf das viele Lesen der meisten Leute nichts und meine, diese Lesesucht wie überhaupt Alles, was mit „Sucht" zusammenhängt, sollte gar nicht einreißen. Wie übel ist auch nur das, daß unsere Bauern alle die Mordthaten und Schlechtigkeiten so aus den Blättern herauslesen, die's heutzutage in Unzahl gibt. Es wird ihnen Alles so gewöhnlich, was sie sich fast nicht zu denken getrauen. Die Gemeinheit, der sittliche Schmutz und das antikirchliche Wesen vieler Blätter dann noch obendrein! Gute Hausbücher zu lesen, wäre etwas Anderes. Aber da heißt es: „Das ist so langweilig! Wenn ich eine Predigt will, gehe ich schon in die Kirche!" Pikant muß jetzt Alles sein. Und dabei ist ihnen so kanibalisch wohl, wie — Erschrick nicht: sogar mit vielen Jugendschriften bin ich nicht zufrieden, obwohl in den letzteren Jahren recht ehrenhafte, wahrhaft preiswürdige Ausnahmen erschienen sind. Das Christenthum einer großen Anzahl Anderer ist aber selten das wahre! —

Einzelne Orte haben ferner wieder ihre besondern Gefahren und üblen Gewohnheiten; z. B. freier Umgang, Nachtschwärmen 2c. Zu beachten ist auch, ob viele Fremden durch einen Ort ziehen, oder sich da aufhalten. Die bringen viel mit! Weiters: ob die einzelnen Pfarrkinder viel vom Hause fortziehen, z. B. wie es jetzt so häufig, und weitaus den Meisten so schädlich ist, um in den Städten Dienste zu suchen. Ach! wie Viele kommen seelengut hinein und grundverdorben wieder heim! Wenn man sie zuvor also noch ermahnen und ihnen einige Worte recht an's Herz legen könnte, wäre es gewiß gut gethan. Der gute Hirt beachtet auch, daß schlechte Dienstboten, so viel möglich, nicht in seine Pfarrei hinein-, oder so bald wie möglich wieder fortkommen, und wirkt deß-

halb etwa auf die Hausleute ein, warum sie sich denn solche einstellen? Auch die Rekruten sind noch seine Schäflein.

Kommen Welche, die in der Fremde waren, wieder in die Heimath zurück, und findet man Gelegenheit, so wird der gute Priester gewiß alles Mögliche thun, sie wenn nöthig, wieder zur früheren Ordnung zurückzuführen. Manchmal bewirkt gerade diese väterliche Aufnahme bei ihrem früheren Katecheten eine schnelle Umkehr.

Allein nicht bloß diese: alle auf Abwege Gekommenen sucht der gute Hirt auf. Er hat sie ja für den Herrn erzogen, und kann es nicht ertragen, daß man sie Ihm raube. Wie des guten Vaters, so stirbt auch des guten Hirten Sorge nicht.

Das Erste aber, wovon er sich überzeugen muß ist die Gewißheit einer Gefahr oder des Falles. Denn Anschuldigungen auf leeres Gerede hin schmerzen tief und können Einem alle Liebe und Achtung rauben.

Dann darf man auch in die Thatsachen nicht mehr hineinlegen, als eben sein muß, und soll nur Alles möglichst milde deuten, und die übleren Folgen für die Zukunft darlegen. Und endlich erinnern an die früheren Zeiten, an das frühere Glück, die Unschuld, die heiligen Vorsätze, — und halte ihm schonend damit den jetzigen Zustand zusammen. „Denkst du noch daran, was ich so oft gesagt habe! — Ich hätte es nicht gedacht, daß du in so kurzer Zeit schon — —.“ So rede fort, wie es dir dein Herz und dein Verhältniß zum Verirrten eingibt, und du triffst sicher das Rechte. Man darf aber nicht aufbrausen, nicht herabsetzen, nicht spotten, sondern hat Alles wohl zu bemessen; soll im Allgemeinen keinen Verirrten loslassen, sondern ihn immer wieder anreden, ihm das wiederkehrende Vertrauen, oder die Erwartung seiner Besserung, überhaupt ein recht gütiges, mildes, geduldiges Herz merken und ihn nie fühlen lassen, als hätte man ihn ganz aufgegeben. Wiederholte Verirrungen fordern allerdings einen ernstern Ton. Allein auch hier ist die Verschie-

denheit der Gemüther wohl zu beachten. Zartere empfinden eine mehr andeutende Mahnung weit tiefer, und Rohere wollen eine deutliche Sprache hören. Bewahre dir immer noch etwas im Hintergrunde, und schreite so lange es nicht durchaus sein muß, nie zum Aeußersten, und selbst da nicht zum Alleräußersten, denn sonst bleibt dir ja nichts mehr für den Fall, daß es (wie fast gewöhnlich zu erwarten ist) doch nicht geht. Geduld! viel Geduld! Gott will, daß wir Opfer der Geduld seien, geschlachtet für die Sünden des Volkes; und daß wir im Hinblicke auf das heiligste Herz Jesu und gedenkend unserer eigenen Schulden auch das ertragen, daß wir helfen möchten und nicht angenommen werden.

6. Nun erlaube mir schließlich noch ein Paar Worte für dich selber. Sie sind von der reinsten Theilnahme eingegeben. Wir unterrichten die Kinder und erziehen sie, daß sie einmal gute Christen werden. Um aber dieses hohe Ziel zu erreichen, bedarf es noch:

a) einer guten Schuldisciplin. Die Schulgesetze sollen zweckmäßig, klar und beständig, und nicht viele sein; aber auf ihre Beobachtung muß man genau sehen. Den Kindern sollte nicht einmal der Gedanke kommen, daß Dieß oder Jenes anders sein könnte. Eine umsichtige und gerechte Censur Aller über Fleiß und Wohlverhalten etwa alle Vierteljahre trägt unendlich viel zu einer guten Schulzucht bei und legt den Grund zu einer Art öffentlichen Meinung über das, was sein und nicht sein darf, was recht und unrecht ist, welche dann stärker wirkt, als Tadeln und Mahnen.

b) Belohnung und Bestrafung. Da mit den Belehrungen und Mahnungen so lange wie nichts geschehen ist, als nicht auf der Erfüllung auch bestanden wird, so muß es auch Belohnungen und Bestrafungen geben. Erstere aber sollen nicht die Eitelkeit und den Ehrgeiz wecken, und nicht in unsern modernen Fleißbilleten bestehen, die häufig ein Schein, ein Betrug sind. Und die Strafen belangend,

wirken jene am meisten, die ernst, selten und einfach sind. Der Katechet braucht nicht Alles gehen zu lassen, wie es geht, und soll es auch gar nicht, aber er kann doch nicht einen Schergen oder Zuchtmeister machen, der immer den Stock neben sich hat und einen Tumult über den anderen hervorruft. Auf diese geistlichen Schultyrannen habe ich nie viel gehalten. Jesum gleichen sie nicht von weitem. Wir dürfen nicht anders als mit wahrer Liebe strafen, mit einer Mischung von Schmerz und Leid, dieses geliebte Kind strafen zu müssen und sollen Gott bitten, daß uns der Geist der Versöhnung keinen Augenblick verlasse. Nur so bessert die Strafe, und bringt es nach und nach dahin, daß man durch Einpflanzung eines frommen, religiösen und stillen Sinnes ihrer fast ganz entbehren kann.

c) Endlich habe jederzeit dein Herz in der Hand und zeige dich den Kindern überall als Mann, und als Muster von Ordnung, Pünktlichkeit und Frömmigkeit; kurz als einen wahren geistlichen Vater. Es gibt so viel unvorhergesehene Zufälle; es verlangt der Unterricht, soll er anders Leben und Wärme haben, so viel Beweglichkeit und Geschick, überall die rechten Beispiele zu wählen, die klarsten Worte zu finden, die geeignetste Anwendung zu machen; und es bringen Einem die Kinder selbst oft plötzlich so Verschiedenes in Benehmen oder Fragen entgegen, — daß es mehr als gewöhnliche Ruhe und Fassung bedarf, sich nicht überrumpeln zu lassen; und geradezu eine ausgezeichnete Geschicklichkeit sich schnell zu orientiren und das Rechte zu treffen, und es recht und mit Nachdruck zu vollführen. Nur ein einfaches Gemüth wird dieß kennen, das sich selber vollkommen beherrschen gelernt und eine zarte Liebe zum Berufe bewahrt hat. Habe also dein Herz in der Hand, dann lenkest du auch die Herzen deiner Schüler und wirst „in Liebe und Sanftmuth Allen Alles!"

Hiermit bin ich zum Schlusse meiner Briefe für den Religionslehrer gelangt. Sie sind mir unter der Hand gewachsen

und ziemlich umfassende Abhandlungen geworden. Aber wer kann auch von Kindern reden oder schreiben, ohne warm zu werden? Wo ist eine Pflicht in unsrem ganzen Berufe, die bei all ihren Schwierigkeiten doch wieder so viel Freudiges hat, daß sie nie eine Last, sondern immerfort eine Lust und Freude des guten Priesters sein wird — wie die Kinderlehre? Wo gäbe es eine schönere, bessere und edlere Gesellschaft für ihn, als seine Schulkinder? und zu ihnen wohl noch die Kranken, Armen und Hilfsbedürftigen? Ich meine, erst da finden wir den lieben Gott ganz und lernen Vieles verstehen, was uns sonst ewig verschlossen bliebe; bewahren uns Vieles, das Andere verlieren, und gewinnen Vieles, das anders nirgends zu finden. Damit Gott befohlen!

Dein Oheim,
den du kennst und der dich lieb hat.

XXXIII.

Polen.

Während im Süden von Deutschland das durch Gewaltthätigkeit und Raub aufgerichtete Königreich Italien mit Riesenschritten seiner inneren Auflösung entgegeneilt, vollzieht sich im Nord-Osten Deutschlands die schreckliche Katastrophe, daß eine edle Nation durch die brutalste Gewaltherrschaft von außen zernichtet und zertreten wird. Es ist das die ehedem ruhmreiche und auch um Deutschland hochverdiente Nation der Polen.

Es ist charakteristisch für den größten Theil unserer Tagespresse, daß man von diesem beispiellosen Verbrechen, begangen an der Nationalität, sowie an dem Glauben Polens so gut wie gar keine Notiz nimmt. Deßwegen wurde noch jüngst auf der Katholiken-Versammlung zu Bamberg die Resolution gefaßt: „Das deutsche Volk, welches der polnischen Nation so Großes verdankt, muß am allermeisten das schwere, an dieser Nation vollbrachte Unglück beklagen, und kann unmöglich den unerhörten Greueln zuschauen, welche daselbst verübt werden. Die General-Versammlung fordert insbesondere alle öffentlichen Blätter auf, der Leiden Polens zu gedenken und die Regierungen an ihre Pflicht zu mahnen."

Als in den ersten Monaten d. J. in Rumänien eine Anzahl von Judenfamilien, im Ganzen etwa 1100 Personen, vertrieben wurden, haben sofort alle Zeitungen die Lärmtrommel gerührt, die Gewaltthätigkeit gegen diese Juden auf's Schärfste verurtheilt und im Namen der Humanität und Bildung unseres Jahrhunderts Abhilfe gefordert. Die Judenschaft selbst hat bei dieser Gelegenheit wiederum gezeigt, ein wie fester Kitt diese zerstreute Nation miteinander ver-

bindet. Die Telegraphen spielten damals nach allen Richtungen der Windrose, um einflußreiche Stammesangehörige zur Thätigkeit anzuspornen; und nicht vergeblich haben die Vertreter der Juden ihren Schmerzensschrei ausgestoßen. Alsbald waren die Minister bereit, durch ihre Gesandten auf Einstellung der Feindseligkeiten zu dringen. Der König von Preußen ließ durch seinen Premier eine beruhigende Antwort auf die vor ihn gebrachten Klagen geben. Auch der Fürst von Hohenzollern, Vater des regierenden Fürsten Carl von Rumänien, schrieb damals einen eigenhändigen Brief an den Juden Berthold Auerbach, voll der tröstlichsten Versicherungen über die Beschützung der Verfolgten. Wien, London und Paris verwendeten sich ebenfalls. Sogar — Rußland hat sich in jenem Handel menschenfreundlich gezeigt. Wir sind weit entfernt, den rumänischen Juden diese allseitige Theilnahme und nachdrückliche Unterstützung zu mißgönnen. Allein das Loos Polens unter russischer Herrschaft ist tausendmal grausamer, und zwar nicht erst seit gestern, sondern seit einem Jahrhundert. Wären die russischen und polnischen Katholiken rumänische Juden, dann würden sicherlich die für Humanität und Gewissensfreiheit schwärmenden Zeitungen auch für sie eintreten und arge Dinge zu berichten haben. Aber die liberalen Blätter schweigen; für die Tyrannei Rußlands haben sie kein Wort des Abscheues, für die geknechtete polnische Nation haben sie keinen Laut des Mitleids. Auch gibt es keine einzige Regierung der Welt, die für die grausam Verfolgten sich ernstlich verwendet hätte. Der Vater der Christenheit, Pius IX., hat allein es gewagt, die russische Grausamkeit zu brandmarken. Freilich erfolglos. Denn bis auf diese Stunde schmachten die Polen unter dem empörendsten Joche; ebenso die Deutschen in den Ostseeprovinzen. Unbarmherzig ertödtet Rußland beide Nationen, ihre Sprache und Religion. Die Kerker sind überfüllt, und in Sibirien ertönt der laute Wiederhall des Jammers der Verbannten, welche mit ihren Thränen die

Ketten russischer Grausamkeit hoffnungslos benetzen. So versteht man die Toleranz.

Wir haben, ohne auf Vollständigkeit den mindesten Anspruch zu machen, nach den Mittheilungen, welche in die Oeffentlichkeit gedrungen sind, Buch geführt über die Leiden des polnischen Volkes und unserer deutschen Brüder an der Ostsee während der letzten Jahre und gedenken in Folgendem ein Bild davon zu entwerfen.

I.

„Wir mögen viel gesündigt haben" — äußerte sich jüngst ein polnischer Edelmann — „aber eine so mongolische, so grausame Behandlung haben wir nicht verdient." Jedes Jahr, fast jeder Monat bringt neue Maßregeln zur Ausrottung des Polenthums. Beginnen wir mit jenen, welche auf den materiellen Ruin des Landes Bezug haben.

In den litthauischen und russischen Gouvernements sind die Güter der durch den Aufstand von 1863 compromittirten polnischen Besitzer am 22. December v. J. vom Staate in Besitz genommen worden; später wurden sie um Spottpreise (ein Drittel oder ein Viertel des wirklichen Werthes) verkauft. Vergebens legten die Polen in Paris gegen den Zwangsverkauf ihrer Güter Verwahrung ein; vergeblich erklärten sie Alles für null und nichtig. Dieser massenhafte Zwangsverkauf ist aber gleichbedeutend mit einer theilweisen Wegnahme des Eigenthums. Die Staatsgüter im Königreich Polen, deren Verkauf die russische Regierung anfänglich ebenfalls beabsichtigte, sind im Laufe des vorigen Jahres größtentheils an russische Generale und hochgestellte Civilbeamte verschenkt worden. Endlich legte zu Anfang d. J. ein kaiserlicher Ukas den polnischen Gutsbesitzern in den litthauischen und weißreußischen Gouvernements auch für das Jahr 1868 eine außerordentliche Contribution in der Höhe von zehn Procent des Brutto-Ertrags ihrer Güter auf. Es ist das be-

reits die fünfte derartige Contribution, welche die bezeichneten Gutsherren seit 1863 zu leisten haben; ihr Betrag ist auf zwanzig Millionen polnischer Gulden festgesetzt. Die meisten Gutsbesitzer sind nun bei der vorjährigen schlechten Ernte und bei den sonstigen hohen Abgaben gänzlich außer Stande, eine so enorme Steuer zu entrichten und sehen daher mit Schrecken ihrer Ausplünderung, sowie in Folge dessen ihrem gänzlichen Ruine entgegen. Der zusammengeschmolzene Kleinadel ist seiner Höfe beraubt, der grundbesitzende Großadel von seinen Gütern vertrieben; überall hungriges Proletariat. Rechnet man hinzu den Stillstand der Geschäfte, die Theuerung der Lebensmittel, die drohende Noth und die tiefe Mißstimmung gegen die russische Regierung, so gibt das ein grelles Bild der gegenwärtigen Lage Polens.

Von den über das Eigenthum verhängten Maßnahmen wenden wir uns zu jenen gegen das Leben und die Freiheit.

Im Sommer v. J. sprach alle Welt von dem Attentat, welches in Paris durch einen Polen auf den russischen Czar ausgeführt worden war — allerdings eine That, die wir von Grund der Seele verabscheuen müssen. Halten wir aber auch einmal jenem vereinzelten Angriffe die Attentate Rußlands auf die armen Polen gegenüber. Da begegnen uns schreckenerregende Thatsachen, welche wir in noch höherem Grade verabscheuen müssen, weil sie mit kaltem Blute, ja mit grausamer Berechnung an einer edlen Nation verübt wurden. Statt weitläufiger Schilderungen lassen wir hier die Zahlen der unglücklichen Schlachtopfer folgen. Es wurden:

zur Deportation nach Sibirien verurtheilt (darunter 164 Frauen und 179 Priester)	18,682	Personen
im Innern Rußlands eingesperrt . . . (darunter 218 Frauen und 163 Priester)	12,556	"
nach den Steppen des Ural geschleppt .	33,780	"
als gemeine Soldaten strafweise in die Armee eingereiht	2,416	"

zeitweilig in den Strafanstalten, hierauf in die Verbannung nach Sibirien weggeführt	31,500	Personen
es starben während der Untersuchung in den Kerkern	620	"
auf den Schlachtfeldern wurden begraben	33,800	"
gehenkt oder erschossen	1,468	"
Flüchtlinge und Emigranten im Auslande	7,060	"
Im Ganzen . . .	141,882	Personen.

Diese Zahlenangaben, welche wir dem Freiburger Kirchenblatt entnehmen, sprechen lauter als alle Jammerberichte. Noch sei bemerkt, daß obige Statistik sich auf den Zeitraum vom Januar 1863 bis zum Mai v. J. bezieht, während uns über die letzte Zeit keine Mittheilungen vorliegen.

Es kann nach solchen Vorgängen Niemanden mehr in Erstaunen setzen, wenn durch die russische Regierung das vielgebrauchte Wort Finis Poloniae — Ende Polens — zur geschichtlichen Thatsache gemacht werden soll. Die Auflösung der gesonderten Verwaltung des ehemaligen Königreichs Polen schreitet denn auch rasch voran. Alle selbstständigen Aemter der Verwaltung hörten bereits mit dem Juli. d. J. auf. Sämmtliche Beamten polnischer Abkunft, selbst die Staatsdiener, welche niedere Stellen bekleiden, werden allmälig aus dem öffentlichen Dienste entfernt und durch geborene Russen ersetzt. Zur Deckung der Ausgaben, um Beamte russischer Herkunft nach Polen zu bringen, sollen obendrein für das Jahr 1868 25,000 Rubel in den Etat des Königreichs aufgenommen werden, mit der Verschärfung, daß alle Posten noch vor Ablauf d. J. nur von Beamten russischer Herkunft und russischen Bekenntnisses besetzt sein sollen. Endlich veröffentlichte im April d. J. der russische Kaiser einen Ukas, durch welchen die letzten Spuren des Königreichs Polen vertilgt werden sollen. Der Gewaltherr strich den Namen Polen aus dem geographischen Wörter=

buch, russische Gouvernements wurden auf den Trümmern Polens errichtet. Man spricht amtlich nur noch von einem Weichsellande. „Das wäre denn die Krone aller Gewaltmaßregeln, welche Rußland seit dem verunglückten polnischen Aufstande von 1863 angewendet hat.“ Das ganze gesittete Europa aber sieht diesem Versuche, eine Nation gleichsam aus dem Reiche der Lebendigen zu streichen, theils mit Entsetzen, zum größten Theil aber mit Gleichgiltigkeit zu. — So sehen die Polen auch die geringsten Spuren ihrer vormaligen Selbstständigkeit vernichtet; doch darf kein Wort den tiefen Schmerz der verzweiflungsvollen Gemüther verrathen.

Aber noch haben wir das Aergste nicht besprochen.

Die Geschichte liefert zwar Belege für Manches, was man für unglaublich halten möchte; daß jedoch einer ganzen Nation von einer Regierung befohlen wird, von einem bestimmten Termine an eine andere als die Landessprache zu reden, das dürfte noch nicht vorgekommen sein. — Sehen wir uns den Verlauf dieses ungeheuerlichen Sprachkrieges etwas näher an. — Man begann zunächst mit den höheren und niederen Schulen. Die gänzliche Russificirung der Warschauer Hochschule soll spätestens in drei Jahren zur Ausführung gebracht sein. Denjenigen Professoren, welche sich in dieser Zeit den Gebrauch der russischen Sprache in dem Grade aneignen, daß sie darin ihre Vorlesungen halten können, ist eine bedeutende Gehaltserhöhung (1500 Rubel) in Aussicht gestellt. Nach Ablauf der dreijährigen Frist müssen sämmtliche Lehrgegenstände, mit Ausnahme der polnischen Sprache und Literatur, in russischer Sprache vorgetragen werden. Eine Instruction gibt eigens für die Prüfungen der Studirenden die stufenweise steigenden Anforderungen an der russischen Sprache an. Von der Universität und den Gymnasien ging man über zu den höheren Privatanstalten und Pensionaten. Vom 1. Januar k. J. ab soll die russische Sprache allein noch als Unterrichtssprache dienen, weßhalb bis dahin sämmtliche Lehrer eine Prüfung im Russischen abzulegen haben.

Sämmtliche polnische Privatschulen hören auf, nur russischen wird die amtliche Concession ertheilt.

Obwohl die Correspondenz zwischen den Behörden schon seit einiger Zeit in russischer Sprache geführt wurde, durften bisher die Bittschriften und Gesuche noch in polnischer Sprache abgefaßt sein. Der Minister des Innern von St. Petersburg setzte aber kürzlich einen Termin fest, nach dessen Ablauf kein Gesuch in polnischer Sprache mehr berücksichtigt würde.

So tief eingreifend in die Verhältnisse die erwähnten Anordnungen bezüglich der Schulen und der Bittgesuche auch sein mochten, so sind sie doch nur einem schwachen Wetterleuchten vergleichbar, das dem schweren Gewitter vorausgeht. Dem Gouverneur Potapow in Litthauen ging dieses Russificirungswerk noch zu langsam. Darum hielt er es an der Zeit, die polnische Sprache mit einem Federstriche so weit auszurotten, daß sie nur mehr im engeren Familienkreise sich geltend machen kann. Unter dem 20. Juli d. J. erließ nämlich dieser Gouverneur von Wilna eine Verordnung, daß in allen öffentlichen Lokalen, Läden, Theatern, Clubs, Restaurationen u. s. w., in der Kirche und auf der Straße russisch zu sprechen sei, das Polnische aber, wo es sich auf öffentlichen Plätzen u. s. w. als Demonstration zeige, in Strafe zu nehmen sei.

Um die ganze Tragweite dieser barbarischen Maßregel zu würdigen, beachte man nun, daß z. B. in der Stadt, wo sie erlassen wurde, in Wilna: 41,000 Juden, welche nur deutsch und polnisch sprechen, 33,000 Polen, 6000 Russen und 2000 Deutsche neben einander leben. Die barbarische Sprache jener 6000 Russen soll also mehr als 70,000 Anderssprechenden mit rohester Gewalt aufgedrängt werden.

Ein Blatt spricht sich dahin aus, es sei doch nöthig, diese schauerliche, in unserem Jahrhundert beispiellose Barbarei an's Licht zu stellen. Einer Bevölkerung also, die durchgängig keiner anderen als der Muttersprache mächtig ist, wird dieselbe

öffentlich zu sprechen verboten, und unter „öffentlich" nicht nur die Verhandlung öffentlicher Angelegenheiten, sondern auch das Privatgespräch verstanden, wenn mehr als zwei Personen zugegen sind. Ja, in der eigenen Familie ist ein polnisches Wort verboten, wenn Dienstboten dabei sind; denn nur zwischen Eltern und Kindern ist der Gebrauch der Muttersprache kein Staatsverbrechen. Man sollte meinen, daß dergleichen nur von einem Regiment ersonnen werden könnte, welches absichtlich ein unterjochtes Volk zur Verzweiflung treiben will. Hier ist nicht ein Kampf der überlegenen Cultur, sondern die nackte Gewalt und asiatische Grausamkeit, welche die Ausrottung eines jedenfalls gebildeteren Stammes betreibt, und zwar mit Mitteln betreibt, welche ein Hohn aller Menschlichkeit sind.

Die Deutschen in den Ostseeprovinzen, um auch von diesen zu reden, erblicken in dem Schicksale der Polen ihr eigenes. Von dem Großfürst Thronfolger wird eine sehr bezeichnende Aeußerung erzählt: „Mein Großvater," soll er gesagt haben, „hat Rußland von der Coalition befreit, mein Vater hat die Leibeigenen befreit, ich werde Rußland von den Deutschen befreien." Seit Polens blutiger Niederwerfung haben denn auch die Deutschen an der Ostsee den russischen Uebermuth bitter zu empfinden. Das Russenthum pocht immer ungestümer an den Pforten Deutschlands. Polen ist für Rußland nur die Brücke, über die es nach Deutschland kommen will, um eine russische Dictatur über Europa zu ermöglichen. — „So ist die polnische Frage zugleich eine deutsche Frage," bemerkt ein gründlicher Geschichtskenner. Die Klagen über die Verfolgung des deutschen Elementes im Königreich Polen mehren sich wirklich von Tag zu Tag. Die von Deutschen gegründete höhere Schule in Warschau ist ebenfalls russificirt worden. Außer dem Religionsunterrichte dürfen nur noch zwei Gegenstände in deutscher Sprache behandelt werden; der übrige Unterricht ist russisch.

Bevor wir nun zur Verfolgung des Katholicismus in

Rußland übergehen, sei noch die Einführung des russischen Kalenders in Polen erwähnt, womit zugleich die Aufhebung der katholischen Feiertage ausgesprochen ist. „Keine von allen Maßregeln gegen Polen" — so schreibt ein Blatt — „bezeugt sprechender die rücksichtslose Bornirtheit des Nationalhasses, als die neueste Verordnung, welche befiehlt, daß der alte Julianische Kalender, der in Rußland im Gebrauch ist, bei allen amtlichen Geschäften im Königreiche Polen eingeführt werden solle." Um dieses Verfahren in seinem wahren Lichte zu zeigen, erinnern wir daran, daß das russische Monats-Datum stets zwölf Tage früher lautet, als das der übrigen europäischen Völker, und daß dieser Unterschied auf einem eigensinnig festgehaltenen Irrthum der griechischen Kirche beruht, der wissenschaftlich längst bloßgelegt ist und den kein denkender Mensch mehr zu vertheidigen wagt. Die von dem Heiden Julius Cäsar eingeführte Rechnung schien Rußland trotz des sonnenklaren Irrthums viel annehmbarer, als eine auf Wissenschaft beruhende Verbesserung eines römisch katholischen Papstes. Es bestätigt sich nun, daß Rußland nicht bloß seinen Irrthum beibehält, sondern auch die Polen zwingt, im amtlichen Verkehre den alten Wahn einzuführen.

II.

Es ist eine Thatsache, daß in Polen sich die Nationalität mit der katholischen Religion identificirt.

Die Absingung eines gewissen religiösen Gesanges als National-Schlachtlied in dem letzten Aufstande, die Verwendung der Klöster als Waffen-Depots und Stützpunkte, sowie die Theilnahme mancher Glieder des polnischen Klerus lassen erkennen, daß die Religion der Kämpfer mit dem Polenthum innigst verwachsen sei. Wir wollen nach beiden Seiten hin gerecht sein und zugeben: Wohl sind auch in der letzten polnischen Revolution Leidenschaften zu Tage getreten so betrübend und grausig, daß wir sie nie billigen, sondern nur be-

klagen können, weil die gute Sache dieses Volkes dadurch entweiht wurde. Mit dem Ende des Krieges brach nun aber der ganze Fanatismus der russischen Regierung gegen die katholische Kirche los. Wir behaupten nicht zu viel, wenn wir sagen, daß die Verfolgungen der Katholiken durch die Russen hinter den Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte nicht zurückbleiben.

Die katholische Kirche, zu welcher sich vier Fünftheile der Einwohner Polens bekennen, wird jetzt nur mehr als fremde Kirche neben der russischen Staatskirche geduldet. Um die gedeihliche Entwickelung der katholischen Kirche in Rußland unmöglich zu machen, wurde der edelste Nerv durchschnitten, nämlich die Verbindung mit Rom. Die früheren Beziehungen zu dem päpstlichen Stuhle sollen durch ein römisch-katholisches Collegium ersetzt werden. „Wenn eine Frage durch den Präsidenten des Collegiums nicht entschieden werden kann" — meldet die Senats-Zeitung der russischen Hauptstadt — „so hat sich derselbe mit dem Papste in Verbindung zu setzen. Die eingelaufene päpstliche Antwort muß vor ihrer Ausführung dem Minister des Innern vorgelegt werden. Was gegen die Staatseinrichtungen und die Rechte des Staatsoberhauptes verstößt, wird abgewiesen. Auf anderen Wegen erlassene päpstliche Bullen sind als ungiltig zu betrachten." Wie man sieht, versucht die russische Regierung, ihre katholischen Unterthanen zum Abfalle zu drängen. Denn der freie Verkehr mit dem Oberhaupte der Kirche ist der zarteste Nerv katholischen Lebens. Ein schwerer, gefahrvoller Kampf ist somit den russischen Katholiken, vorab den Bischöfen auferlegt. Möchten sie durch muthiges Ausharren den Sieg erringen! Ein Beispiel aus der jüngsten Zeit zeigt uns, welch' schwierigen Stand die kirchlichen Oberhirten in dieser Zeit der Verfolgung haben. Der Bischof Popiel von Plozk nämlich wurde kürzlich verhaftet, auch bereits deportirt, weil er standhaft erklärt hatte, daß er als ein katholischer Bischof nur vom Papst abhänge und jene katholische Synode von

St. Petersburg nicht anerkenne, selbst auf die Gefahr hin, wie die heiligen Martyrer der Vorzeit sofort zum Tode geführt zu werden. Mit der Gefangennehmung dieses Bischofs ist aber bereits der vierte unter den Bischofsitzen verwaist, und es werden nun mit Ausnahme der Diöcese Augustowo sämmtliche Bisthümer von Administratoren verwaltet, und schon langt die Nachricht an, daß bereits andere Bischöfe, weil sie, wie Popiel, ihrer Pflicht treu blieben, der Verfolgung verfallen sind.

Nicht besser ergeht es der niederen Geistlichkeit. Ein beträchtlicher Theil der katholischen Priester befindet sich in den Gefängnissen oder in der Verbannung. Die Pfarrgüter sind eingezogen, die Stolgebühren auf ein Minimum herabgesetzt, die noch fungirenden Priester auf einen Gehalt von 150—200 Rubel angewiesen, damit sie arm und unschädlich gemacht würden. Bereits im Jahre 1864 wurden ferner alle Klöster durch einen kaiserlichen Ukas aufgehoben und deren Eigenthum für Staatsgut erklärt. Nach außen hin möchte sich trotzdem die Regierung den Schein geben, als gewähre sie der katholischen Kirche völlige Freiheit. Um den über die Grenze gedrungenen Klagen wegen der unerhörten Bedrückungen entgegenzutreten, wurde neuerdings der katholischen Geistlichkeit Polens ein Schriftstück zum Unterzeichnen vorgelegt, in welchem es heißt: „Wir Unterzeichneten geben kund, daß unser römisch-katholischer Glaube nicht im Geringsten unterdrückt oder mißhandelt wird, im Gegentheil eine hilfreiche Stütze von der Regierung erhalte . . .“ Jenes Schriftstück gelangte u. A. auch an den Prälaten Boskiewicz. Der ehrwürdige Greis verweigerte die Unterschrift mit den Worten: „Wie kann ich das unterzeichnen, da das gerade Gegentheil wahr ist. Ich müßte ja Lügen unterschreiben; das kann und werde ich nicht thun.“ Hierauf wurde der Prälat in's Gefängniß geworfen und mußte neun Tage in demselben schmachten. Bei seiner Freilassung mußte er zunächst 500 Rubel Strafe zahlen und obendrein die Unterschrift vollziehen.

Es begreift sich leicht, daß unter solchen Verhältnissen von einer freien Ausübung des katholischen Kultus kaum mehr die Rede sein kann. Ist ja der gesammte Klerus von den höchsten Spitzen bis zu den Dorfpfarrern herab so zu sagen unter polizeiliche Aufsicht gestellt. Namentlich sind den russischen Popen die katholischen Predigten ein Dorn im Auge. Der General-Gouverneur Bezak von Volhynien forderte eigens die Behörden auf, „in keiner katholischen Kirche eine Predigt zu dulden, falls der Priester mit dem von der Polizei censurirten Manuscript sich nicht ausweisen könne.“ Daher ist es schon oft vorgekommen, daß Geistliche, welche ihre Predigt zur Censur eingereicht, zwei bis drei Monate keine oder eine abschlägliche Antwort erhielten, so daß sie sogar während der Fastenzeit das Wort Gottes in ihren Gemeinden nicht verkünden konnten. — Aehnlichen Chicanen sind auch die katholischen Kirchengesänge ausgesetzt, welche von der Polizei häufig revidirt werden. Endlich sollen alle Taufen, Trauungen und Begräbnißgebete von nun in russischer Sprache vollzogen werden. Wenn man nun weiß, wie tief eingewurzelt der katholische Glaube unter dem polnischen Volke ist, so ist unschwer zu begreifen, wie sehr jene Gewaltmaßregeln die geknechtete Nation mit tiefem Ingrimm gegen ihre Unterdrücker erfüllen müssen. So weit ist es gekommen, daß die katholische Religion in amtlichen Blättern lächerlich gemacht wird, daß die katholischen Kirchen Götzentempel genannt werden, daß die Heiligenbilder Idole, die Reliquien alte Knochen, die Geistlichen Satane heißen.

Glücklicher Weise sind die bisher erwähnten Vexationen nicht im Stande, die Katholiken zum Abfalle von ihrem Glauben zu bringen. So haben sie in der Gegend von Biala bis jetzt sich standhaft geweigert, bei den von der Regierung eingesetzten russischen Geistlichen zu beichten. Selbst die Kosacken, welche beordert waren, diese Widersetzlichkeit zu brechen, haben über die Glaubensfestigkeit unserer Brüder nichts vermocht.

Diese Zwangsbeicht aber — ein treffendes Beweisstück russischer Toleranz — reichte allein hin, das barbarische Willkürverfahren Rußlands zu kennzeichnen, wenn sie nicht durch zahlreiche andere Maßregeln überboten würde.

Rußland möchte alles Polnische ausrotten und, wenn das möglich wäre, sogar aus dem Himmel vertreiben. Der bereits erwähnte Potapow hat der polnisch-katholischen Bevölkerung einstweilen noch gestattet, sich bei dem öffentlichen wie häuslichen Gottesdienste polnischer Gebetbücher zu bedienen (ein Erlaß jüngsten Datums verbietet bereits auch diese), nur darf in denselben von Polen und polnischen Schutzheiligen nirgends die Rede sein. Beigefügt ist jener Verordnung ein Verzeichniß der verbotenen polnischen Heiligen, die katholische Geistlichkeit aber ist verpflichtet worden, die kirchliche Verehrung derselben einzustellen, sie überhaupt beim Gottesdienste nicht mehr zu nennen. Ein besonderer Vorfall ist sehr bemerkenswerth. Die Reliquien des heil. Josaphat Kunczuvics befanden sich in der Pfarrkirche zu Biala in Podolien. Die unlängst stattgehabte Canonisation dieses Polen steigerte ungemein die Verehrung desselben, so daß die Regierung aufmerksam wurde. Kürzlich nun begab sich eine Militär-Abtheilung nach Biala, um das National-Heiligthum zu entfernen, riß die Siegel vom Sarge des Martyrers herab und sendete denselben nach St. Petersburg. Dieses neue Sacrilegium machte den tiefsten Eindruck auf die ganze Bevölkerung. Wie es aber gemeiniglich geschieht, daß solche Gewaltthätigkeiten nicht den gewünschten Erfolg haben, so befestigte auch diese Frevelthat nur noch mehr den alten Glauben in den Herzen der Katholiken.

Kann man nach allen jenen Vorgängen noch daran zweifeln, daß es im Plane der russischen Regierung gelegen sei, die unglücklichen Polen um ihren Glauben zu bringen?

Der General-Gouverneur von Litthauen, Potapow, ordnete die Auflösung der uralten kirchlichen Bruderschaften, sowie die Schließung vieler katholi-

schen Kirchen an. Die cassirten Gotteshäuser wurden theils in russische Kirchen, theils jedoch in Kasernen, Magazine, Pferdeställe u. s. w., welches Schicksal besonders die Klöster traf, umgewandelt. Der genannte Soldat verfuhr in letzter Zeit mit einer Hast im Schließen von Kirchen — eine einzige jüngere Verordnung zählt 31 Kirchen und Kapellen auf, welche den Katholiken entrissen werden sollen — daß selbst russische Zeitungen ihre tadelnde Stimme hierüber laut werden ließen. Man urtheile nun über die Lage der Katholiken. In Volhynien z. B. sind fast sämmtliche Gotteshäuser geschlossen, nur eine bleibt für jeden Kreis offen. Die Bezirke sind aber meist sehr volkreich und ausgedehnt. Da nun ein, höchstens zwei Priester bei jenen Bezirkskirchen angestellt sind, so sind namentlich die Landleute während des Winters jeder geistlichen Hilfeleistung beraubt, und entschließen sich, im Drange der Noth zu den überall verbreiteten russischen Popen ihre Zuflucht zu nehmen. Was die Bedrängniß der Katholiken noch vermehrt, ist, daß die katholische Taufe eines Knaben mit zehn, die eines Mädchens mit fünf Rubel besteuert ist; willigen aber die Eltern in die russische Taufe ein, so erhalten sie eine Belohnung von 25 Rubeln. Leider finden sich arme Katholiken, die in ihrem Elende sich entschließen, auf diesen frevelhaften Handel einzugehen. Ein Petersburger Blatt schreibt selbst: „Viele Gemeinden sind zwei Jahre lang aller Seelsorge beraubt gewesen; vierzehntausend Leuten hat man verboten, ihre religiösen Obliegenheiten zu erfüllen. Wir könnten viele Beispiele anführen, wo katholische Christen, die eine alte Mutter begraben, einen Sohn verheirathen, eine Tochter taufen lassen wollten, keinen Priester ihres Bekenntnisses zur Vornahme des heiligen Actes finden konnten und darüber in wahre Verzweiflung geriethen." Zur Charakterisirung des russischen Apostelthums dienen noch folgende Notizen. Sobald Jemand in eine russische Kirche eingetreten ist, wird er als ihr angehörig betrachtet und, wenn er zum Katholicismus zurückkehrt,

als Abtrünniger bestraft. Ferner, wenn ein Pope einem Sterbenden, der sich dagegen nicht wehren kann, seine „letzten Sacramente" reicht, so werden sämmtliche Kinder als griechisch-katholisch behandelt. Kurz, die Absicht des Petersburger Cabinets geht offenbar dahin, die Katholiken des ehemaligen Königreichs Polen in kürzester Frist durch Anwendung aller Mittel zum Schisma zu bringen.

Der Abfall von der katholischen Kirche nimmt denn auch durch die Bemühungen der russischen Regierung größere Dimensionen an, als man anfänglich hätte befürchten sollen. Wie das Danziger Kirchenblatt meldet, erfolgen in Litthauen zahlreiche Uebertritte zur russischen Kirche, und in den Dörfern Teranowka und Lubezyce im Gouvernement Mohilew, sowie in den Städten Bielsk und Chozucki im Gouvernement Minsk sind sämmtliche Katholiken Schismatiker geworden. Allenthalben reisen die Popen umher als die eifrigsten Proselytenmacher, und überall werden griechische Kirchen gebaut oder restaurirt, während die katholischen dem Verfall Preis gegeben sind.

Nach einer Mittheilung sind in Litthauen im Jahre 1866 zur russischen Kirche übergetreten (d. h. zum Uebertritt gezwungen worden):

25,470	Römisch-Katholische,
9	Lutheraner,
26	Juden und
2	Muhamedaner.
Zusammen 25,517	Personen meist aus dem Bauernstande.

Einer anderen Nachricht zufolge sind in dem Bisthume Minsk, welches ehedem 150,000 Katholiken mit 52 Pfarrkirchen hatte, seit vier Jahren nicht weniger als 23 Kirchen mit 35,000 Bauern der russischen Staatskirche einverleibt worden.

Wir eilen zum Schlusse. In einem Nothschrei Polens an die Völker und Regierungen Europa's wird das Elend

Polens also geschildert: „Wohin wir unsere Blicke wenden, sehen wir nichts als Wittwen und Waisen, Thränen und Ruinen, einen wahren Kirchhof, ein Land der Verwüstung und der Trauer. Die tapfersten Kinder unseres Landes sind gefallen, unsere besten Bürger schmachten in den Kerkern oder in den eisigen Regionen der Verbannung. Unsere ganze Jugend vom siebenzehnten Jahre angefangen wird ausgehoben, um die russischen Bataillone an den asiatischen Grenzen auszufüllen; unsere Sprache wird verboten, unsere Gesetze werden aufgehoben, unsere Kirchen geschlossen; die Diener unserer heiligen Altäre sind verjagt worden oder des Martyrtodes gestorben; unsere Kinder dürfen nicht getauft, unsere Gräber nicht eingesegnet werden; man zwingt uns mit allen Mitteln, über welche der Despotismus verfügt, den Glauben unserer Väter abzuschwören, um den unserer Unterdrücker anzunehmen. . . . Jeden Tag müssen lange Züge von politisch Verurtheilten den Weg des Exils betreten, ohne Verhör, ohne Richterspruch, auf den bloßen Verdacht hin, daß sie ihr Vaterland lieben, um nie wieder den heimathlichen Boden zu sehen; nicht das Geschlecht, nicht das Alter haben Gnade gefunden, und man hat es erlebt, daß Kinder von neun Jahren von Murawiew zur Deportation an den Fluß Amur verurtheilt wurden; man hat ganze Städte und Dörfer entvölkert, um sie nach den Wildnissen des Ural zu schleppen, die sie urbar machen sollen. . . . Tausende von Weibern und Kindern starben unterwegs an Kälte und Hunger, an Entbehrungen aller Art, und die dort Ankommenden starben auch, denn sie waren nie Landbebauer.“ . . .

So scheint denn in unseren Tagen Kosciuszko's vielgebrauchtes Finis Poloniae — Polens Ende, nachdem dieses Verhängniß mehrere Male bereits gedroht hat, endlich geschichtliche Thatsache zu werden. Noch schlimmer, als der Verlust der nationalen Selbstständigkeit, ist aber in unseren Augen Dieses, daß versichert wird: Wenn nicht außerordentliche Ereignisse eintreten, so hat in einem Menschen-

alter der Katholicismus in Polen sein größtes Gebiet verloren.

Und dennoch haben wir ein unerschütterliches Vertrauen auf die Zukunft der Kirche in Polen. Irland hat Jahrhunderte hindurch dasselbe Martyrium erduldet, das Polen erleiden muß, und trotz dem, ja vielleicht gerade deßhalb sind die armen, zertretenen Iren für England und für Nordamerika das katholische Ferment, ohne welches die katholische Kirche dort nimmermehr jene wunderbaren Fortschritte hätte machen können, welche wir vor Augen haben. Allein eben deßhalb, weil wir Hoffnung haben, ist das Gebot der Liebe um so dringender, für die verfolgte Kirche in Polen ohne Unterlaß zu beten und mit aller Kraft des Glaubens zu wirken.

XXXIV.

Lindemann's Bibliothek deutscher Classiker [1]).

Als mit dem Erlöschen des Verlagseigenthums die „deutschen Classiker" dem gesammten Buchhandel freigegeben wurden, war es sofort klar, daß Geschäft und Tendenz, doch vorzugsweise das Geschäft in jeder Weise diese Fundgrube ausbeuten werde, und daß in Folge davon die deutschen Classiker, wie nie zuvor, ausgebreitet werden würden. Obwohl heutzutage ihre Macht über die Gemüther, zum Theil aus keineswegs tröstlichen Gründen, bei Weitem nicht so groß ist, als zur Zeit ihres ersten Erscheinens — denn für die große Menge sind auch sie größtentheils veraltet und uninteressant geworden, und Vieles wird Niemand mehr lesen — so konnte sich doch kein Christ die Gefahren verbergen, welche durch eine

1) Bibliothek deutscher Classiker für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibungen, Anmerkungen und Einleitungen von W. Lindemann. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1868. Erste bis zehnte Lieferung.

solche neue Verbreitung unserer Classiker gerade dem besseren Theile unserer Jugend und einem nicht geringen Bruchtheile unseres Volkes bereitet werden konnte. Denn es ist nun einmal Thatsache, daß die neuere schöne Literatur Deutschlands protestantisch, in ihren größten Vertretern aber dem Christenthume entschieden entfremdet ist, deßhalb für Glauben und christliche Sitte großen Gefahren in sich birgt. Was Kleutgen in seiner vom Frankfurter Brochüren-Verein herausgegebenen, allerdings nicht sehr zeitförmigen Abhandlung sagt — mag man auch diese Brochüre eine „Kapuzinade" genannt haben — ist eine große und tiefe Wahrheit. Anstatt des wahren und gottgegebenen Ideals der Menschheit, welches Christus ist und die in Christus wiedergeborene Menschheit, stellen diese Classiker der Seele ein falsches und ewig täuschendes Ideal vor, nämlich den auf sich selbst gestellten, sich selbst genügenden, von Christus und der Offenbarung emancipirten natürlichen Menschen. Und auch das ist wahr, daß der Jüngling, der im religiösen Leben erkaltet und im Glauben erschüttert, in falscher Begeisterung diesem ihn so leicht berauschenden Ideale nachtrachtet, nur schwer sittlichem Schiffbruche entrinnen wird, um so schwerer, da diese Classiker, vielfach selbst lockerer Sitten, die schöne Sinnlichkeit mit allen Zaubern der Poesie verherrlicht haben. Diesen beiden Gefahren fügen wir noch eine dritte bei, die kein geringes Gewicht hat; es ist die Autorität, welche diese Classiker auf die Gemüther Derer ausüben, welche jener modernen Bildung, die Mutter und Tochter dieser Classiker zugleich ist, verfallen sind. Diejenigen, welchen die Autorität der heiligen Schrift und der Kirche nichts gilt, beugen sich vor den Aussprüchen dieser Geistesheroen. Am größten aber ist dieser ihr Einfluß auf die Seele so vieler Jünglinge: die Classiker erscheinen ihnen in einem fast göttlichen Nimbus; ihnen ähnlich zu werden, ist der Traum ihrer Phantasie und ihrer Eitelkeit. Nun aber kann es dem denkenden Jüngling nicht verborgen bleiben, daß diese großen Männer, diese Genien

der Menschheit an den übernatürlichen Charakter des Christenthums nicht glaubten, die katholische Kirche aber, wenn nicht geradezu verachteten, doch für ein überlebtes Menschenwerk hielten. Es muß also der geistige Umgang mit diesen Dichtern denselben, und in gewisser Beziehung einen noch stärkeren Einfluß auf einen katholischen Jüngling üben, als der persönliche Umgang mit einer geistig imponirenden und bezaubernden, aber ungläubigen Gesellschaft. Und auch das ist noch nicht Alles und vielleicht noch nicht das Schlimmste. Diese unsere Poeten spielen in allen Farben und schillern in allen wahren und falschen Ideen: jene Begriffsverwirrung, jene Verschwommenheit der Anschauungen, der Gefühle, der Grundsätze, welche die moderne unchristliche Bildung charakterisirt, ist in eminentem Maße unseren Classikern eigen. Wohl finden sich die berührten Gefahren auch in der modernen Wissenschaft; allein die Wissenschaft ist kalt und trocken — aber die Poesie reißt hin. Daher haben auch nicht so sehr Kant, Fichte, Schelling, Hegel, sondern Schiller und Göthe jenen Geist des modernen Humanismus, mit dem heute das Christenthum einen Riesenkampf zu bestehen hat, zu so gewaltiger Herrschaft geführt.

Allein trotz allem dem kann der gebildete Jüngling die deutschen Classiker nicht ignoriren; er wird, ja wir müssen fast sagen, er muß sie lesen und wird auch in ihrer Lektüre Genuß und Gewinn finden. Denn wenn sie auch den Dichtern ersten Ranges — um von den Alten zu schweigen, einem Dante und Shakspeare — nicht gleichkommen und, weil ihnen der religiöse Glaube und der nationale Boden fehlte, nicht gleichkommen konnten, so sind doch mehrere von ihnen wahre und große Dichter, und haben des Schönen und deßhalb auch des Wahren nicht Weniges geschaffen. Vor allem aber sind sie die Regeneratoren unserer deutschen Sprache, und es ist nicht wohl einzusehen, wie ein wahrhaft gebildeter Deutsche sie ignoriren könnte. Daher muß auch die Jugend in deren Lectüre eingeführt werden und wäre es Thorheit, sie dagegen

absperren zu wollen. Allein eben deßhalb bleibt es eine große Pflicht und wichtige Aufgabe, jene oben berührten und sehr realen Gefahren möglichst zu beseitigen. Das Wichtigste in dieser Beziehung ist und bleibt eine solide christliche Bildung und christliches Leben. Ein wahrhaft gläubiger von religiöser Begeisterung durchdrungener Jüngling wird am Ende die Classiker ohne Schaden und weil ohne Schaden mit vielfachem Nutzen lesen; auch für ihn werden sie nicht ohne Versuchungen sein, aber er wird sie überwinden. So haben Hunderte für Schiller, für Göthe geschwärmt und lesen jetzt noch mit Genuß manche ihrer Dichtungen, die sich den Glauben bewahrt und an jener Lectüre keinen Schaden genommen haben. Allein es fragt sich doch, ob diese Glücklichen die Regel, oder eine Ausnahme bilden.

Sodann aber ist es von hoher Wichtigkeit, daß der Jüngling noch weit mehr, als die antiken, die deutschen Classiker mit rechter Auswahl lese und durch einen christlichen Lehrer in diese Lektüre eingeführt werde. Der allen Eindrücken und Ideen, guten wie schlimmen, wahren wie falschen, offene Jüngling muß orientirt und wo nöthig belehrt und gewarnt werden. In dieser Beziehung sind Boone's Anthologien mit ihren Einleitungen und Noten vortreffliche Muster.

Es war daher ein sehr natürlicher und berechtigter Gedanke, als die Herder'sche Buchhandlung, die in ihren Unternehmungen von einem höheren Geiste, als dem des bloßen Geschäftes geleitet ist, es unternahm, alsbald bei Eröffnung der Concurrenz eine Auswahl aus den deutschen Classikern heraus zu geben. In tüchtigere Hände konnte sie das Werk kaum legen, als in die Lindemann's, der durch seine Literatur-Geschichte sich bereits bewährt hatte und dessen Einsicht und Liebe zur Kirche durch seinen priesterlichen Charakter verbürgt ist. Es liegt nun die erste Serie der Sammlung in zwölf Lieferungen vor und enthält dieselbe: 1) Göthe's Leben und ausgewählte Gedichte; 2) Lessing's Leben, Gedichte, Fabeln,

Minna von Barnhelm und Emilia Galotti; 3) Göthe's Iphigenie, Hermann und Dorothea; 4) Schiller's Leben und Gedichte; 5) Göthe's Götz, Sprüche in Versen und Prosa; 6) Die Göttinger, Bürger, Hölty, Stolberg, Voß, Claudius; 7) und 8) Schiller's Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, Braut von Messina, Tell; 9) Jean Paul's Leben, Geist aus seinen Werken; 10) Herder's, Geist aus seinen Werken.

Die zweite Serie soll sodann enthalten; 1) Göthe's Prosa in Auswahl; 2) Novalis, A. W. Schlegel, F. Schlegel, Tieck; 3) Brentano, Arnim, Görres, Sailer; 4) Vaterlandsdichter Werner, Kleist; 5) Schwäbische Dichter W. Müller; 6) Oesterreichische Dichter; 7) Chamisso, Rückert, Platen, Bodenstedt; 8) Heine, Freiligrath, Hoffmann von Fallersleben, Strachwitz, Gaudy; 9) Schefer, Mosen, Lingg, Schack, Hammer; 10) Geibel, Redwitz, Kopisch, Reinick, Simrock. Eine dritte Serie soll sodann die neueren und die neuesten Dichter nach Gruppen geordnet enthalten (wobei uns nur auffällt, daß jedenfalls die zweite Gruppe genug neuere, wenn auch nicht allerneueste Dichter enthält.) Eine vierte Serie soll Dichter des Mittelalters in den besten Uebersetzungen bieten.

Daß in der vorliegenden ersten Serie im Ganzen die Auswahl so gut als möglich getroffen und daß Einleitungen und Noten geistvoll und gut geschrieben sind, ist offenbar. Diese Biographien orientiren den christlichen Lehrer namentlich auch über die Stellung, welche der Dichter zum Christenthum einnimmt und ist hierüber klarer Wein eingeschenkt; das ist schon Gewinn. Doch hätten wir gewünscht, daß hie und da, wie namentlich bei Göthe, die Bewunderung etwas gemäßigter und das sittliche Urtheil etwas schärfer und kräftiger ausgefallen wäre. Wir billigen die Weise nicht, wie W. Menzel über Göthe Gericht gehalten, aber es war dennoch ein Verdienst von Menzel die sittliche und patriotische Misere dieser großen Genien unbarmherzig gegeißelt zu haben. Auch bei Schiller hätte die, namentlich in seinem

Briefwechsel mit Körner zu Tage tretende Lebensprosa des idealistischen und tugendhaften Dichters etwas mehr an's Licht gestellt werden können.

Das Wichtigste bleibt immer die Auswahl. Auf dem Titel der Sammlung steht „für Schule und Haus", und schon die Namen Herder und Lindemann empföhlen die Sammlung allen guten Katholiken, wenn auch katholische Zeitschriften das Unternehmen nicht befürworteten. Daher müssen wir schon eine strenge Anforderung stellen. Denn etwas Anderes ist es, daß wir geschehen lassen, was wir am Ende nicht hindern können, daß nämlich unsere jungen Leute die Classiker lesen und darunter leider auch Solches, was ihnen gefährlich werden kann — und etwas Anderes, wenn wir, und zwar für Schule und Haus eine Lectüre empfehlen. Hier legen wir nun nicht einmal auf den Glauben — denn der wird, wenn durch guten Unterricht begründet und wahrhaft geliebt, durch Widersprüche am Ende befestigt — sondern auf vollkommene sittliche Reinheit das höchste Gewicht. Die Sinnlichkeit, die Sünde hat nun einmal einen Basiliskenblick, und je zärter eine junge Seele ist, um so tiefer kann sie verwundet und vergiftet werden, wenn ein reizendes Bild der Sünde ihr unmittelbar nahe tritt. Hier gestehen wir nun gern, daß dem Sammler, namentlich wenn er es mit einem Göthe zu thun hat, sein Werk recht schwer wird. Erotisches kann nun einmal nicht vollkommen ausgeschlossen werden, obwohl es für „die Schule", und wäre es auch die gelehrte Mittelschule, etwas Eigenes damit ist. Allein wir müssen zufrieden sein, wenn es in so reiner und ernster Gestalt auftritt, wie in Hermann und Dorothea, oder doch in so idealer, wenn auch leidenschaftlicher Gestalt, wie in der Braut von Messina. Das greift nicht so tief. Allein wir beklagen es, daß in unserer Sammlung aus Göthe Einiges aufgenommen wurde, was nie und nimmer hätte aufgenommen werden sollen. Das ehebrecherische Liebesverhältniß zwischen Franz und Adelheid im Götz von Berlichingen und die dasselbe so kurz

als derb vor Augen stellenden Scenen (S. 85 u. 98) können der Jugend „in Schule und Haus“ nicht geboten werden. Auch manche der erotischen Gedichte Göthe's, wie groß immer ihr poetischer Werth sein mag, mußten wegbleiben. Wir bitten inständig, doch in diesem Punkte recht streng zu sein. Besser hier einen Vorwurf von Seiten ästhetischer Kritiker sich zuziehen, und selbst sich die Freiheit nehmen, etwas auszulassen, als einer Seele Anstoß geben. Wir sind überzeugt, daß Herausgeber und Verleger mit uns dieselben Grundsätze theilen.

Es ist überhaupt eine mißliche Sache mit dem Götz. Er war in seiner Zeit eine große poetische That, ein großartiger Versuch zur Herstellung eines ächt nationalen Drama's. Allein auf der anderen Seite kann ihn doch der Katholik zum Theil nur mit Widerstreben lesen. Alles, was im Stücke geistlich ist, sind niederträchtige und verächtliche Menschen: der Bischof von Bamberg, das lebendige Weinfaß von Fuld — und hat doch so wenig historische Treue, als die Idealisirung der Reichs- und Raubritter des Reformationszeitalters zu Vorkämpfern deutscher Freiheit. Dazu die Diatribe des Bruder Martin über den Cölibat, die dadurch, daß dieser Bruder Niemand anders als Luther sein soll, an Anstößigkeit für das katholische Haus und die katholische Schule nichts verliert. Es sprach allerdings manches Andere für den Götz, und ist es nicht leicht, ein anderes Göthe'sches Drama an seiner Stelle vorzuschlagen; aber wir möchten sagen, daß uns der Faust — trotz Allem — lieber gewesen wäre. Zudem ist er das berühmteste und bedeutendste dramatische Werk Göthe's, und wäre es gerade bei diesem Stücke leicht gewesen, neben der Schönheit dieser Dichtung, auch ihre aus der falschen Stellung Göthe's zum Christenthum hervorgehende Schwäche nachzuweisen.

Allein dessen ungeachtet ist das Herder-Lindemann'sche Unternehmen ein edles und aller Empfehlung würdiges. Es ist ein tüchtiger Versuch in einer höchstwichtigen Sache. Deßhalb

behalten wir uns vor, auf den Gegenstand demnächst zurückzukommen. Vielleicht werden wir dann einige Gedanken aussprechen, welche der Herausgeber unserer Bibliothek der Beachtung für die späteren Serien nicht unwürdig findet.

XXXV.

Literatur.

Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte. Herausgegeben auf Veranstaltung des schweizerischen Piusvereins. Erster Band. Solothurn 1868.

Die geschichtlichen Studien der letzten Jahrzehnten haben großentheils sehr erfreuliche Resultate zu Tage gefördert, und namentlich das Urtheil über das Mittelalter wesentlich verificirt. Die Veröffentlichung vieler, bisher in den Archiven vergrabener Actenstücke, die kritische Prüfung und Sichtung der Quellen und das unparteiische Abwiegen des für und gegen haben manche bisher geltende Ansicht als unhaltbar nachgewiesen, und nicht wenige der hervorragenden Männer dieser so vielfach verkannten Jahrhunderte, die man als Tyrannen zu verabscheuen gewohnt war, sind durch die neueren Geschichtsforschungen glänzend gerechtfertigt worden. In dem Maße, als das Studium des Mittelalters mit Eifer und fern von Parteilichkeit betrieben wird, werden auch die auf bloßen Vorurtheilen und Unkenntniß beruhenden Ansichten über dasselbe zu dessen Gunsten sich ändern.

Dasselbe gilt noch viel mehr von der neueren Zeit — der Zeit der großen Glaubensspaltung des sechszehnten Jahrhunderts. Hier ist ein noch genaueres Eingehen auf die Quellen, ein noch gründlicheres Studium der vorhandenen Urkunden, eine noch leidenschaftslosere Prüfung der Acten nothwendig, um diese so verschieden aufgefaßte und dargestellte Periode der Weltgeschichte gebührend zu würdigen.

Besonders scheint uns die Aufmerksamkeit des Historikers sich einestheils der Verbreitung und Wirkungen der neuen Lehre und anderntheils der reformatorischen Bestrebungen in der katholischen Kirche selbst zuwenden zu müssen. Man hat sich früher nur zu sehr damit begnügt, die Meinungen und Ansichten älterer Schriftsteller zu adoptiren, und auf ein selbstständiges Quellenstudium fast ganz verzichtet. Daher kam es auch, daß gewisse Meinungen im Laufe der Zeit das Ansehen von Axiomen erhielten und jeder Widerspruch gegen dieselben, ja der Zweifel an ihnen perhorrescirt wurde, bis endlich die katholische und protestantische Geschichtschreibung sich von einer so unwürdigen Bevormundung emancipirte und anstatt durch die Brille Anderer zu sehen, mit eigenen Augen die Quellen prüfte und je nach ihrer Glaubwürdigkeit annahm oder verwarf.

Durch diese anerkennenswerthen Bemühungen katholischer und protestantischer Geschichtsforscher sind vorzüglich drei irrige Ansichten über das s. g. Reformationszeitalter als unhaltbar nachgewiesen worden. Es hat sich nämlich klar und deutlich herausgestellt, daß die Behauptung gewisser Historiker, daß an den meisten Orten die neue Lehre mit Jubel begrüßt und aufgenommen worden sei, einer jeden Begründung entbehrt, und die s. g. Reformation fast in jeder Stadt und in jedem Dorfe auf die heftigste Opposition gestoßen ist, die nur durch Zwangsmaßregeln niedergehalten werden konnte. Ferner hat das Zurückgehen auf die Urkunden überzeugend nachgewiesen, daß die Lehren eines Luther, Zwingli und Calvin weit entfernt, eine religiös-sittliche Wiedergeburt zu bewirken, nur zum intellectuellen und moralischen Verfalle beigetragen haben, wofür freilich schon die eigenen Geständnisse der Koryphäen der Reformation einen hinlänglichen Beweis liefern. Und endlich haben die neuesten historischen Studien auch der außerordentlichen reformatorischen Thätigkeit in der katholischen Kirche zur Zeit des beklagenswerthen Abfalles Gerechtigkeit widerfahren lassen und, freilich noch immer nicht

genug, auch die Lichtseiten dieses Jahrhunderts hervorgehoben, die man nur zu sehr ignorirt hatte, um die Schattenseiten desto schwärzer auszumalen.

Es kann deßhalb auch dem Historiker, welcher die Reformationszeit gründlich studiren will, die Herausgabe der officiellen und Privaturkunden aus der Reformationsperiode, die in den Archiven vermodern, nur erwünscht sein; sein Blick wird dadurch erweitert und sein Urtheil sicherer und genauer.

Der schweizerische Piusverein hat daher durch die Herausgabe des Archivs für die Geschichte der schweizerischen Reformation der Geschichtsforschung einen nicht geringen Dienst geleistet. Der Plan des Comité's, an dessen Spitze der Präsident des Schweizer Piusvereins, Graf Theodor Scherer-Boccard, Domherr und Professor Friedrich Fiala und Professor Peter Bannwart, Spitalpfarrer in Lucern, stehen, wird in der Vorrede kurz so angegeben:

„A. Das Archiv für die Schweizer Reformationsgeschichte soll das Material zu einer urkundlichen Darstellung der Reformationszeit enthalten.

„B. Die Forschung und Sammlung umfaßt die ganze Reformationsperiode, namentlich auch die Einführung des Trienter Concils im Schweizerland und deren Folgen.

„C. Im Archiv sollen vorzugsweise aufgenommen werden: 1) Verzeichnisse der in kirchlichen und weltlichen Archiven aufbewahrten Reformationsacten und Schriften und daherige Regesten. 2) Verzeichnisse der in einzelnen Bibliotheken vorfindlichen, die Reformation betreffenden älteren Druckwerke und daherige Register. 3) Kirchliche und staatliche Actenstücke aus der Reformationszeit und zwar, sofern sie noch nicht abgedruckt oder selten sind, im Wortlaut mit Angabe des Fundorts 2c. 4) Schriftstücke aus der Reformationszeit, je nach ihrer Wichtigkeit oder Seltenheit, wörtlich oder auszüglich. 5) Auszüge aus sachbezüglichen, seltenen oder wenig bekannten Druckwerken, Chroniken 2c. 6) Sammlung der im Volk-

aus der Reformationszeit fortlebenden Ueberlieferungen. 7) Monographien einzelner Zeitabschnitte und wichtiger Begebenheiten. 8) Biographien geistlicher und weltlicher, mit der Reformationsgeschichte verflochtenen Persönlichkeiten. 9) Kritische Erörterungen über einzelne, in der bisherigen Geschichtsschreibung irrig dargestellte Facten oder falsch beurtheilte Persönlichkeiten. 10) Kritische Beurtheilung der älteren und neueren Reformations-Literatur."

Ueber die Absicht, welche sie bei dem Unternehmen geleitet, drücken sich die Herausgeber des Archivs folgendermaßen aus: „Unsere Absicht geht keineswegs dahin, die Herausgabe einer systematischen Reformationsgeschichte unseres Vaterlandes zu veranstalten; wir wollen aus unseren Archiven und Bibliotheken nur die Bausteine zusammentragen, aus denen später eine actenmäßige, unparteiische, kritische Geschichte der Reformationszeit verfaßt werden kann." Namentlich geht das Bestreben der genannten Herausgeber des Archivs dahin, durch die Sammlung und Veröffentlichung der Reformationsacten die Entstellungen, deren sich so manche polemische Tendenzschriften zu Schulden kommen lassen, zurückzuweisen, die Unrichtigkeiten, welche sie enthalten, aufzudecken und die Lücken der bisherigen Geschichtsschreibung auszufüllen, um so den Historiker in Stand zu setzen, eine möglichst vollständige objective und wahrheitsgetreue Beschreibung der religiösen Zustände der Schweiz zur Zeit der kirchlichen Wirren zu liefern.

Der erste Band des Archivs enthält sehr schätzenswerthes Material für die Reformationsperiode der Schweiz. Voran steht die bis jetzt nur im Manuscript vorhandene Chronik der Schweizer Reformationszeit (1517—1534) von Johann Salat, der im Auftrage der katholischen Orte die wichtigsten Ereignisse der Schweiz zusammenstellte. Diese Schrift, welche aus amtlichen und Privatmittheilungen geschöpft, hatte hauptsächlich den Zweck, den Entstellungen der Tagesereignisse durch die Züricher entgegenzuwirken; ihr Verfasser geht mit großer Unparteilichkeit und Redlichkeit zu Werke und deckt

mit schonungsloser Offenheit die Schäden seiner Zeit auf. Die Darstellungsweise Salat's ist wohl hie und da nach dem Geschmacke der damaligen Zeit etwas derb; jedoch liegt es nicht in seiner Absicht, Jemanden zu verletzen, was er ausdrücklich hervorhebt. Von besonderem Interesse sind die Aufzeichnungen des Chronisten über die religiösen Bewegungen in den einzelnen Cantonen, Städten und Dörfern, die uns einen tiefen Einblick in die inneren Verhältnisse der Schweiz gestatten.

An diese Chronik, welche Gottlieb Emmanuel v. Haller († 1786), der Vater des Convertiten Karl Ludwig v. Haller, lobend beurtheilt, reiht sich ein Verzeichniß der Bücher und Schriften, die Reformationsgeschichte betreffend, das der „Bibliothek der Schweizergeschichte" des eben citirten Schriftstellers entnommen und mit einem kurzen Vorberichte und Register versehen durch den um die neueste Geschichte seines Vaterlandes so verdienten Siegwart-Müller dem Comité des Archivs mitgetheilt worden ist. Es zerfällt in zwei Theile. Die erste Abtheilung enthält Schriften allgemeinen Inhaltes (Nr. 1—415), und zwar über Papst und Nuntien, Concilium von Trient, Reformationsgeschichte, Reformatoren, Religionskriege, katholische Bündnisse, Verhandlungen mit fremden Mächten, allgemeine Schweizergeschichte, Theologen; — die zweite Abtheilung, aus 817 Nummern bestehend, theilt die Schriften, welche mehr auf gewisse Oertlichkeiten sich beziehen und nach den einzelnen Cantonen geordnet sind. Bei jedem einzelnen Werke ist auch die freilich etwas zu sehr im protestantischen Interesse geschriebene, aber immerhin beachtenswerthe kritische Beurtheilung Haller's unverändert mitgetheilt. Hierauf folgen die dem Luzerner Staatsarchiv entliehenen Urkunden, welche die Religionsunruhen zu Solothurn vom Jahre 1533 zum Gegenstande haben; im Ganzen 52 Actenstücke, welche sehr schätzenswerthe Beiträge über die Vorgänge in letzterer Stadt liefern.

Nach einem einleitenden Vorworte zur besseren Orientirung des Lesers veröffentlicht das Archiv die diplomatische Geschichte des Allianz-Vertrages zwischen Philipp II. von Spanien und den sechs katholischen Orten Luzern, Uri, Schwyz, Ob- und Nidwalden, Zug und Freiburg „zum Schutze der katholischen Religion und guter Nachbarschaft,“ und den „Bericht über die zu Heidelberg aufgefundenen geheimen Schriften und Correspondenzen, die katholischen Orte der schweizerischen Eidgenossenschaft betreffend.“ Den Schluß der Sammlung bilden dann noch folgende Actenstücke: 1) Ein Schreiben der sieben katholischen Orte an Papst Clemens VII. zu Gunsten der protestantischen Schweizer gegen die mailändische Inquisition; 2) zwei Urkunden aus dem Stiftsarchiv von Einsiedeln über Zwingli; 3) ein aus Urkunden und Quellenorten bestehendes Verzeichniß von Documenten zur Reformationsgeschichte Graubündens; 4) drei Briefe des Provincials Conrad Tregarius zu Freiburg in der Schweiz an den Augustinerprior Melchior Rubellius zu Freiburg i. Br., welche mehr allgemeinen Inhaltes sind; 5) einige Briefe über die im Jahre 1526 stattgefundene Disputation zu Baden aus dem Luzerner Staatsarchiv. Dieselben haben alle einen officiellen Charakter und geben sowohl die Ansichten der einzelnen Cantone über die Disputation und einzelne Vorgänge bei derselben, als auch die Stimmung, mit welcher die hier gefaßten Beschlüsse aufgenommen wurden, sowie die Anstrengungen der zwinglisch Gesinnten, das Ansehen der Disputation herabzudrücken, näher an; 6) einige Notizen aus dem im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts verfaßten Anniversarienbuch von Bünzen über den Krieg von 1531 und die Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes an genanntem Orte. Das folgende Actenstück enthält wichtige Mittheilungen und Urkunden bezüglich der Stellung Berns und Freiburgs bei Einführung des Zwinglianismus in Genf, und die letzte beschreibt die Protestantisirung von Moutier-Grandval im Canton Bern.

Wir können den Herausgebern des Archivs die Anerkennung nicht versagen, daß sie mit Sorgfalt und Genauigkeit zu Werke gegangen sind und das Studium der mitgetheilten Urkunden durch die beigefügten Vorberichte, Register u. s. w. sehr erleichtert haben. Sie haben mit großem Fleiße das Baumaterial gesammelt, das nun der Geschichtschreiber verarbeiten muß. Auch die Ausstattung des Buches ist seinem Inhalte angemessen. Wir nehmen daher keinen Anstand, allen Freunden der Geschichte das „Archiv für die Geschichte der Schweizer Reformation" auf's Wärmste zu empfehlen und geben uns der Hoffnung hin, daß die ehrenwerthen Herausgeber dieses Urkundenbuches, welche dieser schwierigen Arbeit mit so großer Hingebung sich unterzogen haben, uns recht bald mit dem zweiten Bande erfreuen werden.

Leben des ehrwürdigen Cardinals Robert Bellarmin von Dr. Fr. Heuse.

Die Kunst, gut zu sterben. Von **Card. Bellarmin**, bearbeitet von Dr. Fr. Heuse. Mainz. F. A. Giani 1868.

Cardinal Bellarmin gehört zu jenen Zierden der Kirche Gottes, deren Andenken unvergänglich ist. Seine literarischen Werke werden nie der Vergessenheit anheimfallen. Das gilt vor Allem von seinem Hauptwerke: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos. Mehr als er und Besseres hat auf diesem Gebiete Niemand geleistet bis herab auf Möhler und seine Symbolik.

Aber an seinen Namen knüpft sich nicht allein der Ruhm eines der größten Theologen; wir verehren in Bellarmin zugleich einen heiligmäßigen Ordensmann und einen ausgezeichneten Kirchenfürsten. Bekanntlich hat sich der apostolische Stuhl wiederholt mit der Prüfung seines Lebens und seiner Werke beschäftiget, um ihn mit der höchsten Ehre, die einem Sterblichen zu Theil werden kann, mit der Ehre eines Heiligen zu schmücken. Unter Benedict XIV. wurde dieß durch

die Stürme gegen die Jesuiten verhindert. Unter Leo XII. wurde die Sache durch Einsetzung einer Congregation zur Approbation der Tugenden nicht weiter gefördert, indem der Papst an demselben Tage starb, an welchem die Congregation zum ersten Male zusammentreten sollte.

Daß den ascetischen Schriften eines solchen Mannes, der Wissenschaft und Frömmigkeit in einem so hohen Grade vereinigte, ein besonderer Werth beigelegt und die größte Verbreitung zu Theil wurde, liegt in der Natur der Sache. Wir begrüßen daher das Unternehmen, dieselben durch eine neue Uebersetzung dem deutschen Volke zugänglich zu machen.

Bellarmin hat uns fünf ascetische Schriften hinterlassen. Die erste ist betitelt: De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum, welche im Jahre 1850 in einer deutschen Bearbeitung von Herrn Professor Dieringer erschien. Die zweite handelt De aeterna felicitate Sanctorum. Der Gegenstand der Schriften ist durch ihre Titel hinreichend angedeutet. Die dritte Abhandlung De gemitu columbae sive de bono lacrymarum erschließt uns das tröstliche Geheimniß des Kreuztragens, um den Erdenpilger auf seiner Wanderschaft durch „das Thal der Zähren" in Leid und Noth zu stärken. Das vierte Büchlein De septem verbis a Christo in cruce prolatis ist eine seelenvolle Betrachtung der letzten Worte unseres sterbenden Heilandes. Das fünfte endlich, welches uns in einer neuen Uebersetzung vorliegt, handelt de arte bene moriendi und zeigt im ersten Theile den übernatürlichen christlichen Lebensweg, den wir wandeln müssen, um durch ein frommes Leben und einen seligen Tod unser letztes Ziel zu erreichen. Im zweiten Theile werden wir auf die besonderen Gefahren in der entscheidenden Sterbstunde aufmerksam und mit den besonderen Waffen vertraut gemacht, um sie siegreich zu bestehen.

Cardinal Bellarmin hat diese Schriften in den letzten Jahren seines Lebens im Noviziathause der Jesuiten in Rom verfaßt, wo er jeden Herbst vier Wochen zubrachte, um sich

im Geiste zu sammeln und auf sein Lebensende vorzubereiten. Bellarmin ist als Schriftsteller überall einfach, schlicht und klar. Diese Vorzüge zeichnen auch seine ascetischen Schriften aus. Hiezu kommt ein strenger Ernst, der dem ganzen Charakter dieses ehrwürdigen Mannes zu Grunde liegt.

Die Uebersetzung ist getreu und gelungen. Ich sage lieber „Uebersetzung" und nicht „Bearbeitung", wie der Herausgeber. Dr. Heuse war nämlich bestrebt, die Gedanken des Originals im Geiste der deutschen Sprache treu wieder zu geben; Einzelnes ohne Beeinträchtigung des Inhaltes kürzer zu fassen; öfter durch Herstellung klarer Verbindungen zwischen einzelnen Sätzen und ganzen Abschnitten die Durchsichtigkeit zu fördern und hier und da den Gedanken des Verfassers, ohne Neues sagen zu wollen, deutlicher hervortreten zu lassen. Das Alles ist aber dem Uebersetzer eines Buches, welches nur die Förderung christlicher Frömmigkeit im Auge hat, wohl gestattet, und ich hebe dieß hervor, weil ich eine Uebersetzung einer Bearbeitung vorziehe.

Ein gedrängtes Lebensbild, welches Dr. Heuse gleichsam als Einleitung veröffentlichte, um das Andenken dieses großen Mannes, der durch seine Schriften zur Erhaltung des katholischen Glaubens in Deutschland nicht wenig beigetragen, auch im Volke zu wecken, scheint mir gerade so, wie es ist, seinem Zwecke vollkommen zu entsprechen. R.

Die Theologie des heil. Thomas von Aquin in Betrachtungen von L. Bail, Doctor der Theologie an der Sorbonne und Subpönitentiar von Paris. In's Deutsche übertragen von J. B. Kempf, Hospitalpfarrer zu Mainz. Erster Band: 1) Von den Eigenschaften Gottes. 2) Von der allerheiligsten Dreifaltigkeit. 3. Von den Engeln. 4. Vom Sechstagewerk. Mainz, bei Kirchheim. 1868.

Wir haben hier eine deutsche Uebersetzung eines Buches, von dem es wahrhaft zu verwundern ist, daß es bei der

wahrlich nicht geringen Uebersetzungsthätigkeit der Neuzeit so lange dauerte, bis es einen Uebersetzer gefunden hat.

Bail's Theologie affective oder S. Thomas medité ist eine glückliche Durchführung der schönsten und fruchtbarsten Idee, die sich nur denken läßt. Wir haben in Menge Betrachtungsbücher, und mit Recht, über die heilige Geschichte, über die Evangelien, über die Tugenden und die christliche Vollkommenheit oder über die großen Wahrheiten der Ignatianischen Exercitien. Bail hat es versucht, die gesammte dogmatische und Moral-Theologie, wie sie in der Summe des heil. Thomas und der seinem Systeme folgenden Theologen enthalten ist, zum Gegenstande frommer Meditationen zu machen und so das gesammte System der Theologie, das sonst oft nur ein Gegenstand des bloßen Studiums ist, zum Gegenstande der Betrachtung und des Gebetes zu machen und dadurch in Herz und Leben einzuführen. Es ist einleuchtend, von welch' großem Nutzen ein Werk sein muß, das diesen Gedanken nur einigermaßen gelungen und würdig ausführt. Es ist vor Allem von großem Nutzen für den Clerus, nicht als ob derselbe daraus die Theologie studiren sollte, sondern weil der Geistliche, wie tüchtig er auch die Theologie studirt haben mag, Nichts so nothwendig hat, als den Inhalt der Theologie auch zum Gegenstande des betrachtenden Gebetes zu erheben und so das, was das Studium zur theoretischen Erkenntniß bringt, durch die Andacht und Liebe lebendig zu machen, zur eigenen Heiligung und zur guten Verwaltung des christlichen Lehramtes. Weßhalb haben oft die Predigten so geringen theologischen Gehalt oder weßhalb werden die dogmatischen Wahrheiten, wenn sie behandelt werden, allzu dürftig und trocken, ohne die rechte Wärme und Tiefe behandelt? Der Grund davon liegt oft nicht so sehr an Mangel an theologischem Wissen, als darin, daß man die Wahrheiten der Theologie eben nur studirt, nicht aber meditirt hat. Aber auch für Laien ist ein solches Buch von hohem Nutzen. Die großen Wahrheiten der Theologie sind auch für

die Laien, nur müssen sie ihnen in einer Form, die für sie faßbar ist, vorgelegt werden. Eine wahrhaft tüchtige religiöse Bildung hat auch bei dem Laien eine gewisse theologische Bildung zur Voraussetzung.

Was nun das vorliegende Werk betrifft, so gehört allerdings Bail weder in der Theologie, noch in der Ascese zu den Sternen erster Größe, allein er nimmt unter den kirchlichen Schriftstellern des an ausgezeichneten Männern so reichen siebenzehnten Jahrhunderts eine ehrenvolle Stelle ein. Bail ist kein Commentator des heil. Thomas, er ist auch weit entfernt, den Lesern die ganze Tiefe der Summa zu erschließen, er ist auch kein Thomist und weicht in vielen Punkten von der Schule des heil. Thomas ab, aber er ist ein wohlunterrichteter und tüchtiger Theologe aus der Zeit, wo die Sorbonne, der er angehört, noch in Blüthe stand. Wenn er seine Theologie affective auch S. Thomas medité nannte, so geschah es, weil er sich durchweg dem Systeme der Summa anschließt und weil Thomas als der Theologe vorzugsweise galt. Auch besitzt Bail nicht jene Innigkeit, Tiefe und Wärme, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, jene heilige Genealität, wie etwa ein Ludwig de Ponte, aber sein Buch ist überall von einer ernsten und wahren Frömmigkeit durchweht. Wir können daher eine deutsche Uebersetzung des vortrefflichen, in Frankreich und der ganzen katholischen Welt seit mehr als zweihundert Jahren anerkannten und vielgebrauchten Werkes nur mit Freuden begrüßen und bestens empfehlen.

Was die Uebersetzung betrifft, so hat dieselbe das Verdienst, deutsch und treu zu sein. Nur selten merkt man die Uebersetzung aus dem Französischen, eher begegnet man hie und da einem etwas altfränkischen Ausdrucke, der vielleicht daher kommen mag, daß der Uebersetzer, was wir keineswegs tadeln, sondern loben, eine alte deutsche Uebersetzung neben dem Originale benutzte. Sonst ist es ihm wohl gelungen, das Original in einer dem Gegenstande angemessenen einfachen und klaren Sprache wieder zu geben. Nur wenige

Stellen sind uns begegnet, wo der Ausdruck nicht ganz getroffen ist, was mitunter daher kommt, daß der Verfasser sich allzu sklavisch an das Original anschloß, oder auch allbekannte theologische Ausdrücke, weil sie lateinisch sind, in's Deutsche übersetzte. Mögen diese Unvollkommenheiten in den folgenden Bänden vermieden werden und eine — wie wir hoffen nicht sehr ferne — neue Auflage eine Verbesserung derselben auch im ersten Bande ermöglichen.

Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Classen der Gymnasien von Dr. Anton Wappler, fürsterzbischöfl. geistl. Rath und Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Wien. Drei Theile. I. Theil: Einleitung und der Beweis der Wahrheit der katholischen Religion. Wien bei Braumüller 1868. 1 fl. 6 kr.

Als im Jahre 1849 die Hochwürdigsten Erzbischöfe und Bischöfe Oesterreichs zu Wien versammelt waren, um über die Stellung der Kirche zum Staat Berathungen zu pflegen, richteten sie auch ihr Augenmerk auf die Schulen, inbesondere auf die Gymnasien und den an ihnen zu ertheilenden Religionsunterricht. Dabei sprachen sie sich zugleich über die Nothwendigkeit eines guten Religionsbuches aus. „Denn," so sagten sie, „ein zweckmäßiges Lehrbuch ist nicht nur ein treffliches Hilfsmittel des Unterrichtes, sondern erstreckt auch seine heilsame Anregung über die Schule hinaus." Von jener Zeit an erschienen in Oesterreich wiederholt Lehrbücher für den Religionsunterricht an Gymnasien, und außerdem auch eines an Realschulen.

Dr. Anton Wappler, Religionslehrer an der Oberrealschule im Bezirke Wieden in Wien (seit einem Jahre Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Wien), gab 1853 eine „katholische Religionslehre für höhere Lehranstalten, zunächst für die oberen Classen der Realschule" heraus. Dieselbe wurde bei ihrem Erscheinen sehr günstig beurtheilt, so von der Wiener Literaturzeitung 1861 Nr. 51, von der Wie-

ner theologischen Quartalschrift 1863, Heft 3. Die Brauchbarkeit dieses Buches ist am besten daraus ersichtlich, daß es fast an allen Oberrealschulen Oesterreichs eingeführt wurde, und in Folge davon 1868 schon die vierte Auflage erschien. Dieses zunächst für Realschulen bestimmte Lehrbuch hat der verehrte Verfasser nun für Gymnasien umgearbeitet, und bietet es als die Frucht sechszehnjähriger Erfahrung und mehrjähriger Arbeit dar. Es erscheint in drei Theilen, wovon der erste, für die fünfte Gymnasialclasse (nach österreichischem Lehrplane) berechnet, den Beweis der Wahrheit der katholischen Religion, der zweite, für die sechste Classe bestimmt, die Glaubenslehre, der dritte, für die siebente Classe, die Sittenlehre enthalten soll. Die beiden letzten Theile werden in kürzester Frist erscheinen, der erste Theil liegt uns vor.

Nach einer Einleitung, welche in acht Paragraphen von dem Begriff und Ursprung der Religion, von dem Bedürfnisse und der Thatsächlichkeit einer geoffenbarten Religion handelt, wird in drei Hauptstücken der Beweis der Wahrheit der katholischen Religion geführt. Das erste Hauptstück handelt von den Beweisquellen: den Evangelien und der Apostelgeschichte; das zweite von der göttlichen Sendung und der Gottheit Jesu Christi; das dritte von der göttlichen Auctorität, und zwar im ersten Abschnitte von der göttlichen Stiftung und im zweiten von der göttlichen Leitung der Kirche. Jedem dieser Abschnitte sind besondere Schlußfolgerungen beigefügt. Im Anfange sind noch die wichtigsten kirchlichen Glaubensbekenntnisse, das apostolische, das nicäno-constantinopolitanische, das athanasianische und das tridentinische, in lateinischer Sprache abgedruckt.

Vergleichen wir nun diese neue Bearbeitung mit der Religionslehre für Realschulen, so ist allerdings sowohl der Grundplan, als auch in der Hauptsache die Ausführung dieselbe geblieben. Gerade dieser Umstand scheint uns dafür zu bürgen, daß das Wappler'sche Lehrbuch auch in seiner neuen Gestalt abermals seinem Zwecke entsprechen werde. Gleich-

wohl hat aber das neue Lehrbuch bedeutende Erweiterungen erfahren, was schon daraus hervorgeht, daß derselbe Theil der in gleichem Formate gedruckten Religionslehre für Realschulen nur 78 Seiten, der vorliegende Theil des neuen Lehrbuches dagegen 184 Seiten umfaßt. Es sind einige neue Paragraphen hinzugefügt und durchgehends bedeutende sachliche Erweiterungen vorgenommen worden. Namentlich hat der Verfasser die Beweise für die Gottheit Christi und die Lehre von der Kirche mit größerer Ausführlichkeit behandelt, und überall die gewöhnlich vorkommenden Einwände eingehend beleuchtet und widerlegt. Die Anmerkungen enthalten zahlreiche Citate aus kirchlichen und profanen Schriftstellern der alten und der neuen Zeit, gewiß für Lehrer und Schüler eine willkommene Zugabe.

Sollen wir einige Vorzüge des neuen Lehrbuches hervorheben, so wäre es vor Allem der ächt kirchliche Geist, welcher dasselbe durchdringt, dann große Klarheit in der Anordnung des ganzen Lehrstoffes sowohl, als auch in der Darstellung der einzelnen Wahrheiten und in den Beweisführungen, die scharfe, auch im Drucke ersichtliche Hervorhebung der Hauptsätze, die frische, schönfließende Sprache, welche gerade auf jugendliche Gemüther eine große Anziehungskraft ausübt. Die Uebersichtlichkeit wird durch mannigfache Paragraphirung, durch durchgreifende Numerirung innerhalb der Paragraphen und durch den vielfach angewendeten kleineren Druck sehr erleichtert. Wir sind darum überzeugt, daß dieses neue Lehrbuch überall, wo es eingeführt wird, von Lehrern und Schülern liebgewonnen und bei letzteren großen Nutzen stiften wird.

Daß jeder der drei Theile besonders abgegeben wird, finden wir im Interesse leichterer Anschaffung praktisch; doch hätten wir gewünscht, daß trotz der schönen Ausstattung der Preis des Buches etwas niedriger gestellt worden wäre.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXVI.

Prüfung des angeblichen Falles des Liberius.

Mit der größten Geduld sitzen die Geschwornen, nicht selten aus den dringendsten Geschäften gerissen, Tage lang, um Zeugenverhören, Attesten, Berichten, Anklagen, Vertheidigungen zuzuhorchen, und Alle werden diese Sorgfalt billigen als von der Gerechtigkeit gefordert, sollte es sich auch nur um das Schuldig oder Nichtschuldig des allerniedrigsten Bettlers handeln. Deßhalb glauben wir an unsere freundlichen Leser eine nicht unbillige Forderung zu stellen, wenn wir sie um etwas Geduld für die Prüfung der im folgenden Aufsatze vorzuführenden Zeugnisse bitten. Es handelt sich um ein Factum, das für Theologen, ja für jeden gebildeten Katholiken vom höchsten Interesse ist, um den Fall eines großen Papstes, des in der alten Kirche als heilig gefeierten Liberius. Leichthin wird über ihn das Schuldig gesprochen, ohne daß gewöhnlich die einzeln, für oder gegen ihn zeugenden Angaben gehörig untersucht werden.

Bevor wir aber diese vorführen, müssen wir zuerst in aller Kürze die Thatsache, um die es sich handelt, formuliren.

Liberius wird angeklagt, daß er, um seine Rückkehr aus dem Exile vom Kaiser zu erwirken, 358 in Beröa und in Sirmium am Hoflager des Kaisers oder wenigstens in Sirmium ein ihm von Arianern oder von Semiarianern vorgelegtes Glaubensbekenntniß unterschrieben, Athanasius excommunicirt und mit jenen Häretikern Kirchengemeinschaft eingegangen habe.

Bei der Prüfung dieser Thatsache kommen natürlich nur die Quellenangaben in Betracht. Wir beginnen mit den Zeugnissen, die den Liberius jener Schwäche anklagen, und zwar mit dem gravirendsten derselben, dem angeblichen Selbstbekenntnisse des Papstes.

In den sogenannten Fragmenten[1]) des Hilarius befinden sich vier dem Papste zugeschriebene Briefe, welche das in Rede

---

1) Opp. S. Hilarii Ed. Veron. II, 668 seqq. 677 seqq.

stehende Factum enthalten. Im ersten (Studens paci) schreibt Liberius den Bischöfen des Orientes, daß er mit ihnen und allen Bischöfen der Kirche Kirchengemeinschaft angeknüpft habe, den Athanasius aber davon ausgeschlossen. Der zweite Brief, gleichfalls an die orientalischen Bischöfe gerichtet, besagt dasselbe, fügt aber hinzu, daß der Briefsteller ein ihm von Demophilus vorgelegtes und auf einer Synode in Sirmium verfaßtes Symbolum unterschrieben habe. Am Schlusse wird die Bitte ausgesprochen, die orientalischen Bischöfe möchten doch sich für seine Rückkehr beim Kaiser verwenden. Aehnliches enthalten auch die beiden anderen Briefe, von denen der eine an Ursacius, Valens und Germinius, der andere aber an Vincentius von Capua gerichtet ist. Diesen Briefen sind nur Noten, wie es scheint, vom Auctor des Werkes beigefügt. Die dem ersten angehängte Bemerkung („Quid in his litteris“ etc.) ist aber, wie sie daliegt, unverständlich. Coustant deutet sie dahin, daß die Arianer „Potamius und Epictet, die Liberius zu verdammen suchten,“ den besagten Brief erdichtet (audere haec potuerunt), und Fortunatian, Bischof von Aquileja sich vergebens bemühte, denselben zu verbreiten. Den drei anderen Briefen geht eine kurze Note („Post haec omnia“ etc.) voraus, worin gesagt wird, Liberius habe Alles, was er früher gethan und gesprochen, durch seine Briefe an die Arianer zu Nichte gemacht. In dem zunächst folgenden Briefe an die orientalischen Bischöfe („Pro deifico timore“) befinden sich drei Einschiebsel. Nach den Worten, welche das von Demophilus vorgelegte Glaubensbekenntniß erwähnen, heißt es: „Haec est perfidia Ariana: hoc ego notavi, non apostata. Liberius sequentia.“ Dann folgt bald darauf ein „Anathem“ wider Liberius, und: „Noch einmal, und zum dritten Mal Anathem, dir Verbrecher Liberius.“ Dem Briefe ist endlich eine Note angehängt, worin die Namen der Bischöfe verzeichnet sind, welche „die in Sirmium niedergeschriebene Gottlosigkeit“ unterzeichnet haben. Der Brief an Ursacius hat am Schlusse noch ein „Anathem dem Verbrecher Liberius mit allen Arianern;“ dem letzten Briefe ist aber nichts beigefügt.

Es ist nun gewiß, daß, wenn die oben citirten Briefe und Anmerkungen ächt sind, kein Zweifel mehr über die Schuld des Liberius aufkommen kann, aber eben diese Aechtheit wird von gewiegten Kritikern bestritten, und die Falschheit der gedachten Schriftstücke ist neuerdings von Hefele [2]),

2) Conciliengesch. I, 663 ff.

Palma [3]) und Viehauser [4]) im Anschluß an den Bollandisten Stilting [5]) überzeugend dargethan worden. Darum möchten wir uns nicht länger dabei aufhalten, sondern einfach auf ihre Argumente verweisen; da aber nach dem Vorgange Döllingers, Reinkens [6]) in Deutschland und Le Page Renouf [7]) in England wiederum die Aechtheit jener Actenstücke behauptet haben, so können wir nicht umhin, auf die Frage einzugehen.

Es handelt sich hierbei nicht um die ganze unter dem Namen der Fragmenta S. Hilarii zuerst von Faber veröffentlichten Schrift. Denn man kann, wie Baronius es that [8]), diese bezweifeln und doch an der Aechtheit der Liberianischen Briefe festhalten, aber auch umgekehrt der Meinung beipflichten, daß die fragliche Sammlung von Actenstücken ursprünglich von Hilarius angelegt, doch nicht alle jetzt darin befindlichen Briefe und Noten ächt oder wahr seien. „Namque virum in Phrygia relegatum," sagt Coustant selbst, „non in genuina et integra epistolarum latinarum exemplaria, sed in mendosa incidisse, quis stupeat [9])?" Ist es zudem unwahrscheinlich, daß Hilarius, der in seinem Werke den Trug der Arianer zeigen wollte, einige von ihnen unterschobene Documente zum thatsächlichen Beweise ihrer Verfälschungen veröffentlichte? Nimmt Coustant selbst nicht dieses von dem an erster Stelle genannten Schreiben des Liberius an? Noch

3) Praelectiones hist. eccl Ed. Rom. I, 265 seqq.

4) Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe wider den Arianismus S. 47 ff.

5) Acta S. S. Sept. VI, 625 seqq.

6) In der Monographie: Hilarius von Poitiers. Er sagt freilich S. 219. Anmerk. 1.: „Ob die (in den Fragmenten des Hilarius) mitgetheilten Briefe auch insofern ächt seien, daß sie wirklich von Liberius herrühren, ist eine ganz andere Frage, die zu beantworten nicht dieses Ortes ist." Aber sogleich fügt er hinzu: „daß die Argumente, welche Baronius, Stilting, Hefele und die diesen folgen gegen die Autorschaft des Liberius vorgebracht haben, nicht stichhaltig seien." Ebenso sagt er S. 168 mit Berufung auf Jaffé, Reg. P. p. 18, wo nur jene Briefe aus den Fragmenten angeführt sind, Liberius glaubte sich schon 357 von der Rechtmäßigkeit der Excommunication des heil. Athanasius überzeugt zu haben.

7) The condemnation of Pope Honorius p. 44.

8) Baronius nahm Anfangs die Aechtheit dreier Briefe, später die von zweien an. Von den Fragmenten schreibt er aber: „Procul absit, ut, quae incerto auctore prodita sunt fragmenta, praeferamus germanis scriptis certorum auctorum. Ad a. 357. n, 52.

9) In fragmenta praefatio n. VII. Opp. S. Hilarii Ed. Veron. II, 667.

mehr. Die Fragmente, wie sie in dem Codex vorlagen, haben, um mich der Worte Coustant's zu bedienen, „eine ungeheuerliche Gestalt" (monstruosa quaedam facies rerum), machen nur „einen unordentlichen, durcheinandergeworfenen Haufen Briefe aus" (inordinata confusaque variarum epistolarum congeries) und enthalten nach dem Geständnisse Aller Interpellationen; ja, wenn wir den Worten Rufin's Glauben[10]) schenken können, so wäre das fragliche Werk des heil. Hilarius schon zu seiner Zeit verfälscht worden. Auch Reinkens bemerkt, daß der Text eine durchgreifende Verstümmelung und Corruption, sowie eine Verwirrung der ursprünglichen Ordnung zeige[11]). Wer alles Dieses zusammennimmt, wird schwerlich sich entschließen können, allein auf die Autorität dieser Fragmente hin sofort und unbedingt die Aechtheit der in ihnen enthaltenen Actenstücke anzunehmen; eine Prüfung ist hier unerläßlich.

Bei dieser Untersuchung kommt uns Eines trefflich zu Statten, nämlich die offenbare Unächtheit des an erster Stelle erwähnten Briefes: „Studens paci." Er enthält einen handgreiflichen Widerspruch mit der Geschichte, daß Liberius nämlich Athanasius durch Gesandte nach Rom beschieden, ihm den Bann angedroht, falls er nicht kommen wolle, und derselbe durch seine Weigerung zu erscheinen die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verwirkt habe. Dieß wird nun durch Alles, was Liberius in seinem Briefe an Constantius[12]), Athanasius in der Geschichte der Arianer[13]), sowie andere Historiker über den Verlauf dieser Angelegenheit berichten, Lügen gestraft. Fast allgemein wird deßhalb auch der fragliche Brief als unächt verworfen, wie in früherer Zeit von Baronius[14]), Labbé, Biner[15]), Coustant[16]), so in neuerer Zeit von Jaffé[17]), Palma, Hefele, Biehauser. Und wie Fleury

10) De adulteratione librorum Origenis. Der heil. Hieronymus greift freilich den Rufin deßhalb an (Apolog. l. II. n. 20. Opp. Ed. Migne II, 443.), da derselbe zugleich behauptet, Hilarius sei wegen der ihm fälschlich beigelegten Häresien von einer Synode gebannt worden. Das hindert aber nicht die Annahme, daß Rufin in seiner Erzählung Wahres mit Falschem vermischt habe.

11) Hilarius, S. 211.

12) Coustant, Epist. Roman. Pontif. col. 423 seqq.

13) N. 35 seqq. u. a. a. O.

14) Appendix tom. III ad a. 352.

15) In der von Collet besorgten Venetianischen Ausgabe von Labbei et Cossartii Sacros. Concilia, II, 808.

16) Opp. S. Hilarii II, 668. Ep. Rom. Pontif. Appendix col. 93 seqq.

17) Reg. P. p. 930. n. CLI.

und Döllinger sich nicht auf denselben und die in ihm berichteten Thatsachen berufen, so hat auch Le Page Renouf bei der Aufzählung der aus dem Exile von Liberius geschriebenen Briefe ihn völlig übergangen. Um so unbegreiflicher ist es, daß Reinkens behauptet, das besagte Schreiben „könne noch sehr gut vertheidigt[18])" werden. Vor ihm hatte freilich auch Tillemont allerhand Conjecturen gemacht, um die Widersprüche mit der Geschichte, die der Brief enthält, zu lösen; doch Coustant und noch ausführlicher Stilting haben diese Vermuthungen sattsam auf ihr Nichts zurückgeführt.

Dem Briefe folgt ein kaum mehr zu entziffernder Passus. Der Text ist hier offenbar sehr verstümmelt und verdorben. Es scheint uns, daß ein Satz ausgefallen, und die folgenden Worte nicht eine Anmerkung des Auctors der Fragmente wären, sondern noch zum vorhergehenden Briefe des Liberius gehörten. Sie lauten aber also: „Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu Dei eveniens est? Sed Potamius et Epictetus, dum damnare urbis Romae episcopum gaudent, sicut in Ariminensi synodo continetur, audire haec noluerunt. Quin etiam Fortunatianus episcopus epistolam eandem rursum diversis episcopis mittens, nihil profecit." Dürfen wir nun unsere Vermuthung aussprechen, so wäre ein Satz des Inhalts ausgefallen, daß Liberius das in seinem Briefe Enthaltene bereits früher (vor der Mailänder Synode) dem Kaiser durch ein ähnliches Schreiben kund gethan habe. Dann führe der Pseudo-Liberius fort: „Was ist in diesem Briefe, das nicht Unbescholtenheit und Gottesfurcht athmet? Aber Potamius und Epictet wollten, weil sie den Bischof der Stadt Rom gerne verdammen möchten, nicht darauf hören. Ja, auch der Bischof Fortunatian richtete nichts damit aus, daß er diesen (meinen) Brief verschiedenen Bischöfen sandte."

Epictet war auf dem Mailänder Concile zugegen, wahrscheinlich auch Potamius. Beide mochten als erklärte Arianer beim Kaiser für die Verbannung des Liberius gewirkt haben. Fortunatian hatte von diesem Papste einen Auftrag erhalten, seine Gesandten auf dem Mailänder Concile zu unterstützen[19]), willigte aber bekanntlich in die Verurtheilung des Athanasius ein. Es ist nun wahrscheinlich, daß er den auf die Verban-

18) S. 219. Anmerk. 1.

19) Ep. VI. Liberii ad Eusebium. Coustant Ep. Rom. Pontif. col. 429.

nung des Liberius dringenden Bischöfen entgegengearbeitet habe. Darum begreift sich, warum der Falsarius ihn eine ähnliche Rolle wiederum spielen läßt.

Wäre die hier auseinandergesetzte Conjectur richtig, so würde auch der Brief „Studens paci" aus der Zeit des Exiles datirt sein. Doch wie dem auch sei, jedenfalls ist derselbe unächt[20]). Steht nun aber die Unächtheit des Briefes „Studens paci" fest, so ist hiermit ein Maßstab zur Beurtheilung der drei anderen Briefe gewonnen.

In dieser Untersuchung soll uns die Regel leiten, welche Jaffé in der Vorrede[21]) zu seinen Regesten der Päpste ausgesprochen hat. Jaffé sagt: „Weil Fälscher, in der Meinung, durch öftere Wiederholung die nichtige Lüge in glaubwürdige Wahrheit verwandeln zu können, nicht selten über dieselbe Sache verschiedenen Päpsten verschiedene Actenstücke unterschoben haben, so dürfen wir, falls in einer Reihe von Actenstücken, die auf dasselbe zielen, einige mit offenbaren Merkmalen der Verfälschung, andere ohne dieselben gefunden werden, nicht zaudern, auch letztere zu verwerfen[22])." Hier wird nun freilich von Actenstücken verschiedener Päpste gesprochen, warum sollte aber diese Regel bei den Briefen Eines Papstes nicht gelten, wenn überhaupt nur Ein Papst in Betracht kommen kann? In unserem Falle wenigstens mußte Alles den Papst von der Vervielfältigung der Briefe abhalten, zu der Fälscher sich so geneigt fühlen. Wenn er nämlich alle Forderungen, um derentwillen Constantius ihn gebannt hatte, erfüllen wollte, so war es genug, solches dem durch die römischen Unruhen ohnehin schon bedrängten Kaiser und höchstens noch einigen einflußreichen Freunden des Kaisers zu melden; aber nicht nur Klugheit, sondern auch der letzte Rest von Scham hätte ihn abhalten müssen, die von seinem früheren Heldenmuthe ganz und gar abstechende erbärmliche Schwäche und Nachgiebigkeit überallhin, so wie es in den besagten Briefen geschieht, auszuposaunen: nach dem Orient, nach Campanien, nach Rom, und in der demüthigsten Weise die ganze Welt zu beschwören, sich doch mit gemeinsamen Bitten für ihn bei Constantius zu verwenden. Dazu kommt noch,

---

20) Die Unächtheit erhellt noch viel mehr aus der gewöhnlichen Angabe, daß der Brief aus einer Zeit vor dem J. 354 datirt sei.

21) P. IX.

22) Renouf wird diese Autorität anerkennen, denn er sagt p. 45: „It will be time to consider its arguments, when they have convinced a single impartial Protestant, like Gieseler or Neander, or a learned Jew, like the editor of the „Regesta."

daß derselbe Styl, wie Reinkens richtig bemerkt[23]), in allen vier Briefen herrscht. Und was für ein Styl? Hefele kennzeichnet mit Recht die Sprache als derartig, daß sie unmöglich von einem gebildeten Römer herrühren kann. Unbeholfenheit im Ausdrucke und Armuth an Gedanken machen diese Briefe kalt, mager und matt, während die ächten Schriftstücke und Reden des großen Papstes sowohl Gewandtheit und Beredtsamkeit, wie sein Schreiben an Constantius, sein Dialog[24]) mit letzterem und seine Worte[25]) zum Eunuchen Eusebius, als auch tiefe Empfindung und Wärme verrathen, wie die Trostbriefe an Eusebius, Lucifer und Hosius[26]). In jenen tritt er nicht nur ebenbürtig, sondern vollkommen überlegen als Haupt der Kirche dem Herrscher der Welt gegenüber, in diesen ermuntert er, obwohl selbst schon gebeugt durch die schwere Verfolgung der Kirche, doch in zärtlicher Weise seine Freunde, darüber am meisten betrübt, daß er nicht für sie oder doch mit ihnen leiden kann. Und nun sollte ein solcher Mann in noch größerem Unglück seinem Schmerze einen so platten Ausdruck verliehen haben, wie er in allen vier Briefen vorliegt!

Alle vier Briefe haben dieselbe Tendenz und so ziemlich auch denselben Inhalt. Liberius habe gemäß den Briefen der Orientalen Athanasius von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen und stehe nun mit den Bischöfen der ganzen Welt in Frieden; daran schließen sich Entschuldigungen, daß er so spät erst den Orientalen Gehör gegeben habe, ferner die den Fälschern so geläufigen Betheuerungen, daß er es aufrichtig, aus Ueberzeugung, nicht aus Zwang gethan; endlich die Bitte um Verwendung beim allergnädigsten Kaiser. Dazu herrscht eine auffallende Uebereinstimmung im Ausdrucke; sowohl gewöhnliche, als auch eigenthümliche, sonst dem Liberius nicht geläufige Phrasen kehren immer in den vier Briefen wieder.

In dem entschieden unächten Briefe „Studens paci“ heißt es:

„Sciatis his litteris, quas ad unanimitatem nostram (servandam dedi?), me cum omnibus vobis et cum universis Ecclesiae catholicae pacem habere,“

---

23) Hilarius, S. 219. Anm. 1.

24) Theodoret theilt uns denselben in seiner Geschichte mit; er hat ihn, wie er sagt, frommen Autoren entlehnt (Hist. eccl. II, 16.)

25) Bei Athanasius, Hist. Arian n. 36. Diese Worte athmen, wie Coustant anmerkt, denselben Geist, der sich im Briefe an Constantius ausspricht.

26) Coustant, Epist. Rom. Pontif. col. 422 seqq.

Die anderen Schreiben haben:

„Dico, me cum omnibus vobis et cum universis Episcopis Orientalibus seu per universas provincias pacem et unanimitatem habere." („Pro deifico timore.")

„Me cum omnibus vobis episcopis Ecclesiae catholicae pacem habere, his litteris meis . . . . scire debetis." („Quia scio.")

„Dignaberis . . . . de unanimitate nostra et pace ad clem. Imp. scribere . . . . Cum omnibus Episcopis Orientalibus pacem habemus et vobiscum ego." („Non doceo.")

Wir wollen noch andere Citate anführen, indem wir die Worte des entschieden unächten Briefes voranstellen. In letzterem heißt es: Litteras . . . de nomine supradicti Athanasii ad nos dedistis. Aehnlich lautet eine Phrase in allen anderen Briefen: Litteras super nomine ejus . . . dedi; de nomine ipsius . . . litteras dare; litteras dedisse desuper nomine ejus.

„Julius bonae memoriae episcopus" ist im ersten und zweiten Schreiben an die Orientalen gesetzt; Liberius braucht sonst den gewöhnlichen Ausdruck: „Sanctae, felicis memoriae."

Seu in der Bedeutung von: *et* kommt vor im ersten Schreiben: „A communione mea sive Ecclesiae Romanae;" aber auch in den anderen: „Cum universis Episcopis Orientalibus seu per universas provincias" („Pro deifico timore"); „legati mei . . . . seu episcopi"(„Quia scio"), niemals aber in den unzweifelhaft ächten Briefen des Papstes.

Aber noch mehr; derselbe Widerspruch mit der Geschichte, die uns die Unächtheit des ersten Briefes zeigt, zwingt uns auch, den dritten an Ursacius, Valens und Germinius als unterschoben zu erklären. Coustant, obwohl hierin anderer Ansicht, gesteht doch selbst ein, wenn die Lesart des Baronius ächt wäre, so fiele auch dieser Brief („Certe ex hujusmodi lectione sequitur, ut epistola ista non minus suppositionis arguenda sit, quam altera"[27]). Diese Lesart ist nun aber einzig haltbar, wie wir gegen Coustant zeigen wollen. Baronius edirte[28]) in seiner Kirchengeschichte die Briefe des Liberius aus zwei Manuscripten der Collectio Cresconiana, von denen das eine auf der Vaticanischen Bibliothek, das andere in seinem Besitze war, und las an der fraglichen Stelle:

---

27) Epist. Rom. Pontif. coll. 444. not. e.

28) Eas, habita diligenti collatione cum codice Vaticano et eo, quem habemus in nostra bibliotheca, hic describemus. A. l a. 357. n. 41.

„Cognoscat igitur prudentia Vestra, Athanasium, qui Alexandrinae Ecclesiae episcopus fuit, priusquam ad comitatum sancti Imperatoris pervenissem, secundum litteras Orientalium Episcoporum ab Ecclesiae Romanae communione esse separatum."

Hiermit stimmt der Codex Pithoeus, aus dem Coustant die Fragmente des heil. Hilarius herausgab, im Ganzen überein, nur daß in dem Satze: priusquam, das Zeitwort pervenissem fehlt. Dennoch wählt der gelehrte Mauriner nicht diese Lesart, sondern eine andere, davon abweichende aus dem Codex Remigianus von Rheims, welchen er jedoch nicht selbst eingesehen hatte, sondern nur aus Mittheilungen kannte, die ihm Baluze über einige von P. Sirmond daraus entnommenen Varianten gemacht hatte. Hiernach setzte nun der gelehrte Kritiker in seiner Ausgabe der Werke des heil. Hilarius: „Priusquam ad comitatum sancti Imperatoris litteras Orientalium destinarem episcoporum." Später aber, bei der Herausgabe der Epistolae Rom. Pontif., zog er die erste Lesart vor, supplirte jedoch nicht die Lücke in seinem Codex nach dem von Baronius aus zwei Manuscripten edirten Texte (pervenissem), sondern machte die Conjectur: „scripsissem," um so noch die Aechtheit des Briefes halten zu können. Als Grund für dieses Verfahren brachte er wiederum eine Vermuthung: „Verbum „pervenissem" ille (Baronius) addidisse *videtur* de suo[29])." Aber er mochte wohl fühlen, daß diese Vermuthung unwahrscheinlich sei; denn Baronius, der die Aechtheit des Briefes angenommen, sowie er fortwährend an den beiden anderen Liberianischen Schreiben festhielt, hatte später sich retractirt und den fraglichen Brief um des Einen Wortes willen verworfen; wie sollte er das aber gethan haben, wenn er „pervenissem" nicht in einem der beiden Codices gefunden, sondern selbst conjecturirt hätte? Coustant hilft sich nun wiederum mit einer Vermuthung: „Cardinalis verbum illud nulla veterum codicum auctoritate additum fuisse, tum *forte* oblitus fuerat." So machte er Vermuthung über Vermuthung. Aber wir sind mit seinen Vermuthungen noch nicht zu Ende. Er sah ein, daß seine Conjectur nicht zu dem unmittelbar folgenden Colon passe: „Sicuti teste est omne presbyterium Romanae Ecclesiae;" denn der ganze römische Clerus wird hier als Zeuge dafür angeführt, daß Liberius den Athanasius excommunicirt habe. Nehmen wir die Lesart des Baronius an, so ist Alles klar: Liberius hätte in Rom, noch bevor er nach Mailand an den Hof des Kaisers

---

29) Col. 444. not. e.

reiste, Athanasius excommunicirt, und der Clerus wäre Zeuge davon gewesen; aber wie konnte der Clerus das bezeugen, was Liberius in der Verbannung gethan? Da macht der gelehrte Mauriner wiederum einen Nothbehelf aus Conjecturen. Der Papst habe von Beröa einen Brief an den römischen Clerus über die Excommunication des Athanasius geschrieben. Aber die Geschichte weiß nichts von diesem Brief, und schwerlich hätte ein solcher Brief das römische Volk, welches den Felix wegen seiner Gemeinschaft mit den Arianern bis zum Tode haßte, dazu ermuntert, den mit derselben Schuld belasteten Liberius im Triumphe zu empfangen. Noch etwas Anderes ist zu berücksichtigen. Die Adressaten, die in der Nähe weilenden arianischen Hofbischöfe, mußten weit besser das in Beröa Vorgefallene wissen, als die entfernten Römer; und nun soll Liberius zur Bekräftigung einer Thatsache, die er jenen noch obendrein durch einen Gesandten und einen Brief mitgetheilt hatte, den römischen Clerus zum Zeugen aufgefordert haben, da auch dieser es nur durch einen Brief vernommen hatte?

Doch wir dürfen nicht den Grund verschweigen, den Coustant gegen unsere Lesart anführt. Er beruft sich auf den unmittelbar folgenden Satz: „Sed haec causa fuit, ut tardius viderer de nomine ipsius litteras ad fratres nostros Orientales dare, ut fratres mei, quos ab urbe Roma ad comitatum direxeram, seu Episcopi, qui fuerant deportati, et ipsi una cum his, si fieri posset, de exilio revocarentur.“

Dieser Satz ist aber völlig unverständlich, und schon deßhalb kann man kein sicheres Argument daraus führen. Zudem geht Coustant von der Annahme aus, der Brief „Studens paci“ sei aus einer Zeit vor dem Jahre 354 datirt. Daß solches nicht völlig feststeht, haben wir schon bemerkt. Und wenn auch, was ist gewöhnlicher, als die Widersprüche, in welche Verfälscher mit sich selbst und mit der Chronologie verfallen? Daraus werden sie ja am leichtesten erkannt. Doch wir können unschwer den von Coustant geläugneten Zusammenhang zeigen, den der obige Satz nach seiner wahrscheinlichen Deutung und überhaupt die ganze Fälschung mit der von uns adoptirten Lesart hat. Liberius, so fingirt der Fälscher, hat nach der Rückkehr seiner Gesandten aus Alexandrien sofort den Athanasius gebannt und solches durch eine Gesandtschaft dem Kaiser kund gethan. Nach deren Rückkehr wollte er es auch den Orientalen berichten. Sie richtet jedoch nichts aus, so sehr Fortunatian sie auch unterstützt, sie konnte die Mißverständnisse nicht heben und wurde selbst ver-

bannt. Auch Liberius wird an den kaiserlichen Hof gerufen; der Kaiser aber, von Anderen überredet, verwies ihn, obwohl er in die Forderungen desselben längst eingewilligt hatte, dennoch in's Exil. So hatte er noch nicht den Orientalen schreiben können, daß er all' ihre Wünsche erfüllt habe. Der Grund dieser Zögerung war also, wie auch die oben citirten dunkeln Worte auszusprechen scheinen, daß er zuerst die Rückkehr seiner Gesandten, die er von Rom an den kaiserlichen Hof geschickt hatte, hatte abwarten wollen und er vorher in's Exil gestoßen war. Von Beröa sendet er Freund Fortunatian, der schon früher, wenn auch vergebens, in dieser Angelegenheit für ihn thätig gewesen, noch einmal an den kaiserlichen Hof und zwar mit jenem Schreiben an die Orientalen, worin er dem ganzen Morgenlande die Excommunication des Athanasius verkündet, um so endlich den schwergläubigen Kaiser von seiner Willfährigkeit zu überzeugen. Weil er aber dennoch fürchtet, der Bruder Fortunation möchte, wie früher, mit einem Briefe nichts ausrichten, so gibt er ein anderes Exemplar des Briefes dem kaiserlichen Notar und bittet und beschwört die drei einflußreichsten Hofbischöfe „bei dem allmächtigen Gott und Christus Jesus, seinem Sohne und unserem Gott und Herrn, daß sie sich doch würdigen mögen, zum gnädigsten Kaiser Constantius zu gehen" und sich für seine Rückkehr zu verwenden.

So wird uns Alles verständlich, selbst der Friedenskuß, den er dem Epictet gibt; dieser hatte ja nach unserer Deutung des ersten Briefes früher gegen ihn gewirkt. Es dürfte aber auch aus dem Gesagten erhellen, daß die Lesart des Baronius die kritisch mehr beglaubigte[30]), ja die einzig haltbare ist, und demgemäß nach dem Geständnisse Coustant's selbst auch der Brief an Ursacius und Valens unterschoben wurde.

Sind aber von den vier Briefen schon zwei unterschoben, so werden Kritiker nicht anstehen, auch die beiden anderen zu verwerfen. Die von Jaffé aufgestellte und oben citirte Regel erheischt in diesem Falle um so mehr ihre Anwendung, weil die Identität des Gegenstandes, des Styls, der Absicht, des Ausdruckes noch evidenter erhellt. Wir wollen uns hier begnügen, zu den schon gegebenen Proben noch einige in den zwei Briefen: „Pro deifico timore" (an die Orientalen) und „Quia filii" (an Ursacius) wiederkehrende Gedanken und Ausdrücke anzuführen:

30) So Hefele S. 667.

Litteras super nomine ejus per fratrem nostrum Fortunatianum dedi perferendas ad Imperatorem Constantium. Itaque amoto Athanasio a communione omnium nostrum etc.	Fratrem Fortunationum petii, ut litteras meas ad clementissimum Imperatorem perferat, quas ad Orientales episcopos (de nomine ipsius) feci, ut scirent ipsi una secum, Athanasii communione me esse separatum.
Dignemini . . . laborare, quatenus . . . ad sedem, quae mihi divinitus credita est, revertar.	Dignemini . . . petere, ut . . . me ad ecclesiam mihi divinitus traditam jubeat reverti.

Man vergleiche endlich noch folgende beiden Phrasen aus den Briefen an Ursacius und an Vincentius: „Pax nostra per orbem terrarum, Deo volente, firmata est;“ und „Deo volente, pax nobis[31]) ubique est.“

Freilich enthält der zweite Brief an die Orientalen ebenso wenig, als das Schreiben an Vincentius jene Widersprüche mit gewissen historischen Thatsachen. Aber das ist begreiflich. Die gedachten Thatsachen waren in gewissen Gegenden, als Aegypten und Italien, so bekannt, daß man Briefe, welche sie läugneten, sofort als falsch erkannt hätte. Darum mußten für jene Länder andere Schreiben erdichtet werden, die jene Widersprüche nicht so offen enthielten. Dennoch gewahrt man in der Encyclica „Pro deifico timore“ dieselbe Verlegenheit über die Verzögerung des Bannes wider Athanasius, die auch in den anderen Actenstücken hervortritt, nur wird die Schuld der Verzögerung auf den lieben Gott geworfen, der den Liberius nicht eher die Gerechtigkeit der Anklage wider den Athanasius erkennen ließ. Der Papst habe aber, sobald er, wann es Gott gefiel, das erkannt hätte, sofort dem Urtheile der Orientalen beigestimmt.

Auch scheint die geschichtliche Lüge, welche wir in den anderen Briefen gefunden, den unzusammenhängenden Worten des Briefes an Vincentius zu Grunde zu liegen: „Non doceo, sed admoneo sanctum animum tuum (de) eo, quod colloquia mala mores bonos corrumpunt. Insidiae hominum malorum bene tibi cognitae sunt, unde ad hunc laborem perveni.“

Als Grund der Verbannung des Liberius wird hier nicht dessen Weigerung, den Athanasius zu excommuniciren, angegeben, sondern „die Ränke schlechter Menschen“; „die bösen

31) Coustant hat freilich vobis, doch die von Baronius gefundene Lesart nobis wird durch das unmittelbar Vorausgehende durchaus gefordert.

Reden, welche die guten Sitten (vermuthlich des Kaisers) bestochen haben": also ganz dieselbe Anschauung, welche in den beiden von uns als falsch erwiesenen Briefen offen ausgesprochen wird. Uebrigens sind Styl und Sprache in dem Briefe an Vincentius noch jämmerlicher, als in den anderen, und wenn schon in diesen Liberius auf eine mit seinem aus der Geschichte feststehenden Charakter contrastirende Weise sich benimmt, so ist jenes Schreiben noch weinerlicher gehalten.

Zum Schlusse noch Eines über die Unächtheit der beiden Briefe an die Orientalen und an Vincentius. Nach dem letzteren Schreiben scheint Liberius den Leiden des Exiles fast schon erlegen, und doch wendet er sich in demselben, wie in dem ersten Briefe, an die Bischöfe der von ihm und vom Kaiser weit entfernten Länder, damit dieselben sich versammeln und gemeinsam sich für ihn beim Kaiser verwenden; ist das wahrscheinlich, daß ein Mann, schon fast im Begriffe unterzugehen, sich noch um eine so entfernte Hilfe bemüht? Und vollends brauchte das Liberius dem vom römischen Volke bestimmten Kaiser gegenüber nicht zu thun, wenn er das Urtheil wider Athanasius bekräftigen, ein arianisches Glaubensbekenntniß unterzeichnen und „so dessen heiße Wünsche[32])" erfüllen wollte. Dagegen begreift sich leicht, wie ein Falsarius, den eine große Entfernung wenig kümmerte, auf den Vincentius von Capua fallen konnte, gleichwie er auch Fortunatian von Aquileja zur Verfügung des exilirten Liberius stellt. Beide Bischöfe waren nämlich früher vom Papste beauftragt worden, seine Sache beim Kaiser zu vertreten, und beide hatten die Schwäche gehabt, die Kirchengemeinschaft mit Athanasius aufzugeben.

Wir können nach dem Gesagten nicht die Aechtheit der in Rede stehenden Briefe festhalten; sie charakterisiren sich als eine der vielen Betrügereien, welche die Arianer, wie überhaupt, so auch insbesondere über Liberius ersonnen haben. Sind nun die Briefe des Liberius unächt, so fällt damit auch der Werth der denselben beigegebenen Anmerkungen, welche ihre Aechtheit voraussetzen. Die wichtigste „Perfidiam autem apud Sirmium subscriptam etc." wird von Renouf selbst als Interpolation betrachtet. In der That enthält sie in sich einen Widerspruch, denn die Formel, von der die Rede ist, kann, nach den beigefügten Unterschriften zu urtheilen, nur die erste Sirmische sein, diese aber hatte Hilarius von allem

32) Ammianus Marcellinus Hist. 15, 7.

Verdachte der Häresie gereinigt, wie konnte er sie eine „perfidia“ nennen? Noch schlimmer steht es mit den zwischen dem Texte gesetzten Verwünschungen wider den Apostaten und Verbrecher Liberius. „Anathem, und noch einmal, und zum dritten Male Anathem!“ Der heil. Hilarius hat sicherlich nicht wider einen noch lebenden Papst, der, wenn er wirklich gefallen ist, nur nach dem heldenmüthigsten Kampfe der Last der Leiden unterlegen war, aber sofort sich wieder aufgerafft und wiederum große Standhaftigkeit bewiesen hatte, solche Verwünschungen ausgestoßen. Dagegen erkennen wir in ihnen ohne Mühe sofort leidenschaftliche Ausfälle eines Luciferianers.

Einen Grund für die Unächtheit der Briefe sowohl, als der Anmerkungen bieten uns die Worte des heil. Sulpicius Severus Dieser Schüler des heil. Martin war, wie sein Meister, von der höchsten Verehrung gegen den heil. Hilarius durchdrungen; auf dessen Auctorität allein wollte er den ihm unglaublich scheinenden Fall des Hosius annehmen[33]). Er benutzte auch einige in den Fragmenten des Hilarius enthaltene Stücke[34]) zu seiner Geschichte, und ohne Zweifel kannte er das ächte Werk des Heiligen. Dennoch gibt er keinen anderen Grund der Rückkehr des Liberius, als die römischen Unruhen an; hätte er nun wohl das gethan, wenn er in dem berühmten Werke des Heiligen wider Ursacius und Valens die Liberianischen Briefe sammt den beigefügten Noten gefunden?

Doch das ist nur ein negatives Argument, halten wir uns deßhalb nicht länger dabei auf, da wir positive Gründe für unsere Ansicht genug den Fragmenten selbst entnommen haben. Wir können es uns aber nicht versagen, noch Einen Einwurf des Herrn Renouf zu prüfen. Er leitet denselben mit den Worten ein, daß er nicht den leisesten Zweifel an der Aechtheit der von ihm früher[35]) aus den Fragmenten citirten Verwünschungen hätte. Wahrlich, ich kann mich nicht

---

33) Fatiscente aevo, ... ut S. Hilarius in epistolis refert, deliraverit. Unter den Briefen des heil. Hilarius sind die Schriften: Contra Constantium (n. 23. „deliramenta Hosii“) und de Synodis (n. 87.) gemeint.

34) Vergl. Reinkens Hilarius von Poitiers S. 217.

35) P. 41. 42, wo Renouf außer der von Hefele nicht bezweifelten Stelle aus der Schrift contra Constantium die Verwünschung: „Iterum tibi anathema et tertio, praevariator Liberi!“ und zudem noch ein Wort aus einer anderen Note anführt, die Liberius als Apostaten bezeichnete.

einer solchen alle Zweifel niederschlagenden Glaubenskraft rühmen; und wenn ich sie besäße, ich würde es nicht öffentlich vor aller Welt aussprechen. Aber den Herrn Renouf scheint die Uebereinstimmung aller ausgezeichneten Gelehrten so sicher zu machen. „Die Aechtheit (jener Zusätze) ist angenommen von jedem ansehnlichen Kritiker, Hefele ausgenommen."

Von jedem ansehnlichen Kritiker? Wer möchte da auch nicht zweifellos beistimmen? Aber sollte Renouf alle, die darüber geschrieben, wohl durchlesen haben? Ach, hätte er auch nur die Bemerkungen der Mauriner gesehen, die sich doch in jeder renommirten Ausgabe des heil. Hilarius finden! Da würde er gleich in der Vorrede gelesen haben, daß die Meinungen über diese Verwünschungen getheilt sind, die Einen sie als Worte des Hilarius annehmen, Andere im Gegentheil sie verwerfen[36]). Aus der dem Texte beigegebenen Note aber hätte er ersehen, daß die Mauriner sich schließlich für letztere entscheiden[37]).

Unter den Kritikern vollends, die später schreiben, wird Renouf kaum Einen finden, der „nicht den geringsten Zweifel" an der Aechtheit jener Einschiebsel hätte. Wir können uns hierbei an den Katalog der Kritiker von Auctorität halten, den er selbst verfertigt hat, um uns von allem „Pyrrhonism" abzuschrecken. Denn Fleury und Döllinger[38]) sprechen sich gar nicht über die Aechtheit jener Worte aus, Möhler[39]) scheint sie anzunehmen, bemerkt aber in einer Note, daß man wegen wichtiger Gründe sie bezweifelt habe. Natalis Alexander verwirft sie gänzlich. Und dennoch sagt uns Renouf mit einer zweifellosen Zuversicht, „ihre Aechtheit nimmt jeder nam-

36) Praefat. in fragmenta n. VII.

37) „Si forte haec additamenta Hilario non sunt indigna, cum primum Liberii lapsum rescivit, nihilominus videtur ab ipso *alienum*, ut, cum hoc Opus suum, Liberio jam correcto, in publicum emisit, ea tum non eraserit prorsus et *suppresserit*." Opp. II, 680. not. a.

38) In den Papstfabeln spricht Döllinger freilich von den Vorwürfen der Zeitgenossen, daß Liberius ein Häretiker und ein Bundesgenosse der Häretiker sei, doch er führt als Ursache davon an die in Sirmium bewiesene Schwäche, „nicht (aber) das früher in Beröa Vorgefallene," also auch nicht die von den Verwünschungen begleiteten Briefe des Liberius, die in Beröa geschrieben waren. Papstfabeln S. 109.

39) Athanasius der Große II, 206. Note. Auch Ceillier nimmt die Aechtheit der besagten Verwünschungen an, ohne jedoch irgendwie auf die dagegen sprechenden Gründe einzugehen.

hafte Kritiker an, Hefele ausgenommen." Woher mag er doch diese Zuversicht geschöpft haben? Unmöglich aus dem Studium der betreffenden Kritiker. Sollte er vielleicht den Notizen Anderer getraut haben? In diesem Falle hätte er hier, wie er es noch an anderen Orten [40]) zu thun scheint, es an sorgfältiger Untersuchung fehlen lassen; das leuchtet auch aus der Frage über die Briefe des Liberius ein, die er unmittelbar darauf behandelt. Wiederum stellt er bei dieser Untersuchung Hefele als die einzige „katholische Auctorität" hin, welche jene Briefe verwerfe. Zuvörderst hat es fast den Anschein, als ob er nicht wüßte, wie viele Briefe es sind, welche den Fall des Liberius betreffen, und deren Aechtheit Hefele angreift. Es sind vier, während Renouf nur von dreien spricht. Aber derselbe mochte vielleicht deßhalb nicht vom Schreiben „Studens paci" reden, weil es ziemlich allgemein verworfen wird. Es mag sein, aber dann hat er darin Unrecht, daß er Hefele widerlegen will und den Punkt verschweigt, von dem der Beweis dieses Gelehrten ausgeht. Doch wir wollen hierauf ebenso wenig Gewicht legen, wie darauf, daß Renouf den

40) Dahin sind besonders die verstümmelten Citate zu rechnen. So citirt Renouf für die Ansicht, daß Liberius die ketzerische zweite Sirmische Formel unterschrieben habe, die Worte des großen Petavius: „Hoc certissimum est; . . . *si* ex tribus Sirmiensibus aliquam admiserit, non aliam quam secundam, cui et Osius assensus est comprobasse." Aber er verschweigt, was gleich darauf folgt, und wodurch der nur bedingt ausgesprochene Satz geleugnet wird: „Perspicuum est, Liberium professioni illi Sirmiensi, quam Osii et Potamii blasphemiam appellat Hilarius, *minime* subscripsisse." Noch weniger ist zu billigen, wie Renouf mit Baronius und Bellarmin verfährt. Er citirt von diesen Männern die Worte, daß, wenn die Acten des sechsten ökumenischen Concils ächt wären, dieses unverzeihlich geirrt und höchst unverschämt gesprochen hätte. Aber dieser Satz war nur die Major einer demonstratio ad absurdum, und beide Autoren bemühen sich, sofort mit den allerkräftigsten Ausdrücken jene Schmähung des allgemeinen Concils als solche zu bezeichnen. „Absit, absit," sagt Baronius, „ut tantam ignominiae indelebilem notam subeat oecumenica synodus." In ähnlicher Weise schreibt Bellarmin: „At hoc ne haeretici quidem unquam dixerunt" „Fern, fern sei es von uns, von einem allgemeinen Concile so etwas Schmähliches auszusagen, das nicht einmal Ketzer irgend jemals ausgestoßen haben." Renouf verschweigt aber diesen Untersatz und macht dann zu den von ihm citirten Worten die ironische Bemerkung: „Das ist eine ehrfurchtsvolle Sprache gegenüber einem allgemeinen vom Papst gutgeheißenen Concile." Der englische Gelehrte steht in unserer Achtung viel zu hoch, als daß wir denken könnten, er habe, als er diese Verunglimpfung der um die Kirche auf das Höchste verdienten Männer niederschrieb, ihre Worte im Contexte selbst nachgelesen.

vierten Brief an Victor, statt an Vincentius adressirt. Aber wie durfte er Hefele die einzige katholische Auctorität nennen, welche jene Briefe verwirft? Hätte er doch auch nur die Beweisführung des deutschen Gelehrten, den er widerlegen will, aufmerksam gelesen: dann würde er unter den Kritikern des vorigen Jahrhunderts, die Hefele für sich aufruft, nicht nur Stilting, sondern auch Zaccaria und P. Ballerini gefunden haben. Von Zaccaria will ich schweigen; ich mag die immense Erudition dieses Jesuiten zu hoch schätzen; aber Ballerini? Kannte Renouf diesen, auch von „unparteiischen Protestanten und gelehrten Juden" hochgeschätzten Kritiker, wie war es möglich, ihm alle Auctorität abzusprechen? Kannte er ihn nicht, wie durfte er einen Gelehrten, den er nicht kennt, alles Ansehens entkleiden? Doch genug. Wir haben uns schon zu lange bei diesem Punkte aufgehalten.

Fassen wir die Resultate unserer Prüfung kurz zusammen. Die Fragmente bieten in ihrer jetzigen Gestalt einen so corrupten, verstümmelten Text, daß man nicht unbedenklich die in ihnen enthaltenen Briefe und Noten als Beweismittel gegen einen Papst verwerthen kann; bei näherer Prüfung gewahren wir in ihnen so viele Widersprüche, daß wir sie nicht als ächte Actenstücke betrachten können. Wir gehen deßhalb sofort zu den anderen Zeugnissen über, welche man gegen Liberius aufruft.

Vor Allem müssen wir zwei Stellen aus den Schriften des heil. Athanasius[41]) erwägen; denn bei ihrer Citation bemerkt v. Hefele[42]), daß der heil. Athanasius in der fraglichen Sache die größte Autorität habe. Allerdings, wenn das Ansehen eines Zeugen einzig von der Wahrheitsliebe abhinge; aber außerdem wird noch eine genaue Kenntniß des Thatbestandes erfordert. Ob nun diese dem damals von seinem Stuhle vertriebenen und in einem Schlupfwinkel der Wüste verborgenen Manne zu Gebote stand, ist eine andere Frage. Dieß nur nebenbei; viel wichtiger sind die Bedenken über die Aechtheit jener Stellen. Gewiß ist, 1) daß sie nicht ursprünglich in den genannten, noch vor der Rückkehr des Liberius verfaßten Schriften waren, 2) daß sie in offenbarem Widerspruche stehen mit den unmittelbar folgenden Worten, 3) daß die beiden griechischen Kirchenhistoriker, Sokrates und Theodoret, welche nicht nur die erwähnten Werke des heil. Atha-

41) Apologia contra Arianos, c. 89. Hist. Arian. c. 41. Opp. Ed. Migne I, 409. 742.
42) Conciliengesch. I, 658.

nasius kannten, sondern ganze Stücke aus denselben in ihre Kirchengeschichte aufnahmen, nichts vom Falle des Liberius wissen, ja vielmehr Gegentheiliges berichten, 4) daß Arianer und römische Schismatiker wirklich falsche Gerüchte über Liberius ausgesprengt und unächte Documente verfertigt haben.

Hefele, der den ersten Einwurf zugibt[43]), sucht nun freilich die Folgerung aus demselben mit der Antwort zurückzuweisen, Athanasius habe später Zusätze zu den genannten beiden Schriften verfaßt, er habe ja die Geschichte der Arianer von den Einsiedlern zurückverlangt und sie dann dem Serapion überschickt. Das Letztere zeigt aber nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit, daß der Heilige selbst die fraglichen Stellen hinzugefügt und entkräftet gar nicht die anderen Gründe gegen ihre Aechtheit. Auch sagt Athanasius im Briefe an Serapion wiederholt (c. 1—5.)[44]), daß er ihm „das, was er den Einsiedlern geschrieben,“ „das über die Häresie an die Einsiedler Geschriebene“ zusende, weil derselbe hieraus das Verlangte kennen lernen könne, deutet aber nicht im Geringsten an, es sei noch etwas hinzugefügt worden. Wie sollte er auch das gethan haben, da er sich ja dadurch in die schreiendsten Widersprüche verwickelt hätte! Denn er würde dann in seiner Apologie der Erzählung vom Falle des Liberius und Hosius dieses habe folgen lassen: „Wenn also Jemand unsere Angelegenheit und der Eusebianer Chicanen kennen lernen will .... der nehme als Zeugen Liberius, Hosius und ihre Genossen, welche in Betracht des gegen uns Verübten lieber Alles standhaft litten, als die Wahrheit und das zu unseren Gunsten gefällte Urtheil verriethen .... Was sie gelitten, ... ist ein Beispiel und Vorbild für die Nachkommen, daß man für die Wahrheit bis zum Tode kämpfen soll.“

In ähnlicher Weise würde Athanasius in „der Geschichte der Arianer“ (c. 46.) der Erzählung vom Falle des Liberius und Hosius die Bemerkung hinzugefügt haben, die verbannten Bischöfe, unter denen nur Liberius und Hosius namentlich genannt werden, hätten „Alles standhaft gelitten“; davon wollen wir gar nicht reden, daß dort Hosius „ein wahrhaft Heiliger“ genannt wird. Enthält nun das von uns Citirte nicht grelle Widersprüche? Würde wohl Athanasius

43) Conciliengesch. I, 659, worauf wir zum Beweise unserer Behauptung einfach verweisen. Siehe auch Acta S. S. Sept. VIII. p. 601 seq.

44) Opp. S. Athan. Ed. Migne I, 685. 689.

dieselben so unvermittelt in seinen Schriften haben stehen lassen? Und dann noch dazu die anderen oben von uns angeführten Gründe! Alle zusammen, so will uns wenigstens bedünken, fordern gebieterisch die Annahme einer Interpolation. Gesetzt, man zeigte von einer Rede des Demosthenes: eine gewisse Stelle sei ursprünglich nicht in ihr gewesen, stehe im geraden Gegensatze zu dem Folgenden, werde von angesehenen alten Autoren, welche die Rede citiren, nicht gekannt, endlich kämen in anderen Werken unzweifelhafte Fälschungen vor, welche dasselbe wie besagte Stelle bezweckten: welcher Philologe würde sie noch als ächt annehmen? und wir Theologen sollten, wo es sich um eine so wichtige Sache handelt, weniger kritisch verfahren? Die Antwort auf diese Frage dürfte kaum zweifelhaft sein[45]).

Außer Athanasius ruft man noch Hieronymus als Zeugen gegen Liberius auf, wiederum einen Heiligen. In geschichtlichen Dingen gibt freilich sein Bericht nicht immer unzweifelhafte Gewißheit; denn abgesehen von allem anderen, riß ihn sein rücksichtsloser Haß gegen die Häresie und Eifer für das Gute bisweilen zu einem etwas vorschnellen Urtheile hin. Nehmen wir nun einmal an, daß das Anfangs von uns erwähnte, historische Werk des heil. Hilarius verfälscht in seine Hände gekommen, wäre es da ganz unmöglich, daß er bei Abfassung der beiden in Rede stehenden Werke, die er im Oriente schrieb und vielleicht in einer Umgebung schrieb, die an den Fall des Papstes wegen der vielen darüber verbreiteten Gerüchte glaubte — wäre es da unmöglich, frag' ich, daß er allzusehr dem vermeintlichen Referate des heil. Hilarius getraut hätte? Doch wir wollen darauf nicht viel Gewicht legen; etwas Anderes ist gewiß mehr zu beachten. Die Stellen, worauf man sich stützt, kommen 1) in Werken vor, die vielfach interpolirt wurden, im Chronikon und dem liber de viris illustribus; 2) charakterisiren sie sich als Interpolationen.

Das Erstere wird nicht bezweifelt. Was das Chronikon betrifft, so citirt Tillemont den protestantischen Gelehrten Scaliger, welcher davon bemerkt hatte, es gebe kein Buch,

---

45) Vergleiche über diesen, wie über die folgenden Punkte außer der schon citirten Vita S. Liberii von Stilting: Zaccaria Raccolta di dissertazioni di Storia eccles. II. edizione II, 301 seqq. Palma, Praelect. de hist. eccles. I, 259 ss. Reinerding, Beiträge zur Honorius- und Liberius-Frage. Auch in der jüngsten Nummer der Dublin Review befindet sich ein lesenswerther, mit großer Mäßigung geschriebener Aufsatz über unsere Frage, den ich jedoch erst nach Vollendung dieses Artikels erhielt.

dessen Exemplare mehr durch Fehler entstellt seien. Zugleich behauptet er, wir besäßen das Werk nicht mehr ganz in der Ordnung, wie gemäß den Worten des heil. Hieronymus dasselbe angelegt sei; eine Stelle, welche der Heilige nach dem Berichte Rufin's ausgemerzt, sei gegenwärtig noch darin zu lesen. So Tillemont [46]), der um so unverdächtiger ist, als er an der unzweifelhaften Aechtheit unserer Stellen festhält. Suchen wir ihn hierin zu widerlegen.

Die Stelle im Chronikon heißt [47]): Liberius XIV. Romanae ecclesiae episcopus, quo in exilium ob fidem truso, omnes clerici juraverunt, ut nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab Arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi perjuraverunt et post annum cum Felice ejecti sunt: quia Liberius taedio victus exilii, et in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat.

Demnach hätte Hieronymus die von den römischen Schismatikern gegen den heil. Damasus erhobene Beschuldigung, als ob der römische Clerus während des Exiles des Liberius meineidig geworden wäre, wieder aufgefrischt; solches darf man doch nicht leicht von dem innigsten Freunde des heiligen Papstes annehmen. Die Zeitangabe post annum ist in gleicher Weise falsch. Zudem fehlt die Stelle in dem ältesten der Codices des Chronikon, welche in der Vaticana existiren [48]). Mansi [49]) berichtet gleicher Weise von einem in Lucca aufbewahrten Codex aus dem achten Jahrhundert, welcher nur einige Worte aus der ersten Hälfte unserer Stelle lückenhaft mittheilt, das Meiste, darunter auch die Erzählung vom Falle des Liberius, ganz hinwegläßt, doch so, daß der dafür freigelassene Raum nicht ausreichen würde, um die in Frage stehende Stelle zu fassen. Lag bei Abfassung des Codex vielleicht die kürzere Lesart derselben vor, wie sie im Chronikon des heil. Prosper durch Auslassung des Berichtes über jenen Fall geworden ist? Auffallend ist auch das späte Auftreten unserer Stelle in den Chroniken des Mittelalters; nicht ein-

46) Mémoires eccles. S. Jerôme art. 20. Ed. Par. 1707. t. 12, p. 53.

47) Opp. S. Hier. Ed. Migne, VIII, 683 ff.

48) So Zaccharia: è ben di avvertire, che, nell' antichissimo codice vaticano della cronaca di San Girolamo manca ciò, che in altri codici leggesi della caduta di Liberio. Dissertazioni di Storia Eccles. Roma 1840. II, 317.

49) Siehe die Note von Mansi zu Kirchengeschichte von Natalis Alexander Saec. IV. diss. 32. a. 1. Ed. Bing. VIII, 126.

mal die des Marianus Scotus[50]) hatte sie ursprünglich, obwohl sie gerade vor- und nachher Alles wörtlich aus dem Chronikon des Hieronymus wiedergibt. Freilich erwähnen auch einige frühere Chroniken des Mittelalters den Fall des Liberius, aber sie hatten dabei entweder, wie die des Ado von Vienne[51]), die andere Stelle des Hieronymus aus seinem Buche de viris illustribus, oder aber, wie die des Regino von Prüm[52]), die falschen Acten des heil. Eusebius und die hiernach von Anastasius abgefaßte Vita vor Augen. Wir wollen jedoch nicht verschweigen, daß der größte Theil unserer Stelle bereits im Chronikon des heil. Prosper, des bekannten Freundes vom heil. Leo, vorkommt, freilich mit einem großen Verstoße wider die Chronologie[53]), der schwerlich auf die Rechnung des gelehrten Mannes gesetzt werden kann. Diese Stelle weiß aber nichts von einem Falle des Liberius, sondern berichtet einfachhin die Rückkehr desselben. Ist die Stelle ächt, so können wir folgendes Dilemma machen: Entweder fand Prosper in seinem Exemplar des Hieronymus nichts über die Schwäche des Papstes, und dann haben wir einen gewichtigen Beweis, daß Hieronymus auch nichts davon berichtet hat; oder er fand bereits den Text in der jetzigen Gestalt, und dann haben wir in der Ausmerzung des für Liberius Anrüchigen ein schönes Zeugniß des heil. Prosper für die Unschuld des Papstes.

Als letztes Argument gegen die Aechtheit der besagten Stellen bringen wir die Angabe der unreinen Quelle, aus welcher sie aller Wahrscheinlichkeit nach geflossen ist. Es ist das die Vorrede, welche die beiden schismatischen Priester Faustinus und Marcellinus ihrem an den Kaiser Theodosius gerichteten Bittgesuche vorausgeschickt haben, und welche wir später noch als lügnerisch erweisen werden. Unsere Stelle charakterisirt sich nur als ein Auszug von derselben. Heißt es im Chronikon von Liberius: *In exilium pro fide* truso, so sagt die Vorrede von ihm und anderen Bischöfen: Mittuntur *in exilium pro fide* servanda. Dort wird behauptet: *Omnes clerici* juraverunt, ut *nullum alium susciperent*; hier aber: *Clerus omnis . . . . . omnes* . . . . sub jure

---

50) Pertz Monum. Germ. t. VII, p. 527. Die in Klammern eingeschlossene Stelle befindet sich nicht ursprünglich im Codex romanus, welcher nach Giesebrecht den von Marianus Scotus selbst verfaßten Text bietet. Vergl. die einleitenden Bemerkungen von Waitz p. 493.

51) Ed. Migne CXXIII, 94.

52) Ed. Migne CXXXII, 82.

53) Liberius, quo in exilium *nono* episcopatus *anno* truso etc. Ed. Migne Patr. Lat. LI, 578.

jurando firmaverunt, se ... pontificem *alterum nullatenus* habituros (oder, wie es bald darauf heißt, in locum Liberii *susceperunt*). Das erste Schriftstück erzählt von den Clerikern: Plurimi *perjuraverunt* et cum Felice *ejecti* sunt; das zweite hingegen: Felix .. impulsu clericorum, qui *perjuraverant*, irrumpit in urbem, quem ... *projecerunt*. Liberius, so berichtet das erstere, in haereticam *pravitatem* subscribens, das andere meldet: De consensu ejus, quo manus *perfidiae* dederat. Beide schreiben, wie Liberius gewissermaßen in Triumph nach Rom kommt. Die Zeitrechnung, die zudem in der Ausdrucksweise harmonirt, differirt nur scheinbar; der Eine hat freilich *post annum*, der Andere *post annos* duos, aber der Erstere läßt den Zeitraum nicht, wie der Zweite, mit dem Exile des Liberius, sondern mit der Wahl des Felix beginnen. Allerdings ist seine Angabe auch so nicht ganz richtig, aber man begreift, wie ein Interpolator in dieser Weise den Bericht der römischen Schismatiker excerpiren konnte.

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, wie vielleicht die Interpolation geschehen ist. Wahrscheinlich verfaßte der heil. Hieronymus sein Chronikon um das Jahr 380 in Constantinopel. Nun aber reichten nicht sehr lange Zeit darauf auch die römischen Schismatiker ebendort ihre Bittschrift beim Kaiser ein und drangen damit wenigstens theilweise und für den Augenblick durch, wie aus dem beigefügten Rescripte des Kaisers Theodosius erhellt. Ist es da so ganz undenklich, daß ihre Angabe als Glosse Eingang in Exemplare des Chronikon fand, zumal der Verfasser bereits abwesend war?

Ein anderer Bericht über den Fall des Liberius findet sich in der Schrift desselben Autors: de viris illustribus. Dort heißt es von Fortunatianus, Bischof von Aquileja: „In hoc habetur detestabilis, quod Liberium Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit.“ Wiederum eine offenbar falsche Angabe, wenn wir die Worte einfachhin nehmen, wie sie lauten, und wie auch die griechische Version sie verstanden hat! Denn dann würde Fortunatian den Liberius auf seiner Reise in die Verbannung „versucht und gebrochen“ haben, da dieser doch auch nach der gegnerischen Ansicht erst drei Jahre später fiel.

Noch mehr. Rufin, der in seiner Jugend nach Aquileja kam, sah dort noch Fortunatian, behauptet aber, er habe nicht in Erfahrung bringen können, ob Liberius gefallen. Jetzt nehmen wir einmal an: dieser Bischof hätte Liberius wirklich

zur Unterschrift der Häresie bewogen, hätte es gethan in der offenkundigsten Weise[54]): wäre es dann nicht unbegreiflich, daß Rufin dennoch nichts Gewisses darüber erfahren konnte?

Weiter. Cassiodor, an ausgebreiteter Gelehrsamkeit von keinem Zeitgenossen übertroffen, compilirte sein unter dem Namen historia tripartita so bekanntes Werk aus den drei griechischen Historikern: Socrates, Sozomenus und Theodoret; da er nun auf Liberius zu sprechen kommt, wählt er den für diesen Papst günstigsten Bericht des Theodoret, der auf keine Weise mit dessen Fall in Einklang gebracht werden kann. Und doch schätzte und empfahl Cassiodor die Schrift des Hieronymus de viris illustribus, sowie er auch sicher dessen Chronik gekannt hat[55]). Ist nun da die Vermuthung ungegründet, daß er in den Schriften des von ihm als heilig verehrten Mannes nicht die wiederholten und bestimmten Betheuerungen über des Papstes Schwäche gefunden hat, die wir jetzt darin lesen? Ei, so denken wir uns doch einmal Diejenigen, welche so fest an den beiden eben erwähnten Zeugnissen halten, an seiner Stelle. Sicher hätten sie nicht, wie Cassiodor, dem Berichte des Theodoret's, sondern vielmehr dem des Sozomenus bei der Abfassung der historia tripartita den Vorzug gegeben.

Endlich kann auch für die in Rede stehende Stelle die unlautere Quelle angegeben werden, aus der sie geflossen ist. Es sind das die offenbar unächten Briefe des Liberius in den sogenannten Fragmenten des heil. Hilarius. Dort[56]) wird nämlich und nur dort dem Fortunatian eine Hauptrolle bei der angeblichen Schwäche des Liberius beigelegt.

Fassen wir alle diese Gründe zusammen, so muß die Annahme der Aechtheit der fraglichen Stellen in den Schriften des heil. Hieronymus doch zum Wenigsten erschüttert und gegründeter Zweifel in uns rege werden.

Aber Hilarius deutet doch auch an einer offenbar ächten Stelle den Fall des Liberius an. „Elender," so redet Hilarius den Kaiser an, „ich weiß nicht, ob du mit größerem Frevel den Liberius verbannt oder zurückgesandt hast[57])!" In diesen Worten beschuldigt nun der Heilige nicht den Liberius, sondern den Kaiser, daß er gefrevelt; und allerdings hatte dieser reichlich bei der Rückkehr des Papstes gefrevelt,

---

54) Siehe weiter unten noch darüber ein Mehreres.

55) Divinarum instit. c. 17: Lege librum de viris illustribus S. Hieronymi.

56) Fr. 4. 6. Opp. S. Hilarii Ed. Benedict. II, 670. 678. 681.

57) Contra Constantium c. 11. Opp. l. c. 571.

da er wider alle kirchliche Ordnung durchaus den Felix als römischen Bischof mit Liberius aufrechthalten wollte, wodurch er Verwirrung und Spaltung in die römische Gemeinde und damit in die ganze Kirche bringen mußte und wirklich ein blutiges Zerwürfniß in Rom hervorrief. Und wenn die Synode von Rimini flehend dem Kaiser Constantius „den Streit und die Verwirrung der römischen Kirche" vorstellte[58]), warum sollte nicht Hilarius zu einer Zeit, wo er von Bitten nichts mehr hoffte, um der traurigen Lage des kirchlichen Centrums willen gegen deren Urheber mit den obigen Worten habe zürnen können? Wie immerhin aber auch die besagte Stelle zu erklären ist, jedenfalls ist die gegnerische Auslegung der besagten Stelle unrichtig. So hätte nach Hefele Hilarius den Kaiser emphatisch „auf eine damals allbekannte Thatsache" hingewiesen. Zugleich behauptet der genannte Historiker, gestützt auf die Kirchengeschichte des Sozomenus (4, 15.), der Kaiser sei in seinem Vorgehen gegen Liberius zu Sirmium hauptsächlich von Basilius, Eustathius und Eleusius unterstützt worden und durch dieselben zum Ziele gekommen. Nun, gerade über diese Männer und ihre Ansichten schrieb Hilarius ein ganzes Buch (de synodis), worin er sich unter Anderem über das wohlunterrichtet zeigt, was sie 358 in Sirmium gethan hätten. Er sagt darin kein Wort vom Falle des Liberius; das ist nun freilich bloß ein negatives Argument, aber noch mehr, er nennt jene Männer wiederholt: Sanctissimi viri, carissimi, sanctissimi fratres, studiosi tandem apostolicae atque evangelicae doctrinae viri, quos fidei calor in tantis tenebris haereticae noctis ascendit, de fide nostra nihil inter nos suspicionis relictum est. (n. 77 seq. l. c. 505 seq.) Also den Kaiser hätte der Heilige in Betreff einer allbekannten Thatsache „einen Elenden" genannt, und seine angeblichen Helfershelfer „heiligste, geliebteste Brüder, Männer voll des Eifers für die apostolische Lehre, glühend vor Glaubenswärme!" Sicher ist es nicht vorgefaßte Meinung, wenn wir diesen Widerspruch für unmöglich halten und darum die Worte des Hilarius anders als Hefele auslegen.

So spricht auch dieser Heilige gar nicht für den wirklichen Fall des Liberius, im Gegentheil sein Buch de synodis darf man vielmehr als Entlastungszeugen aufrufen. Wenn Liberius wirklich in Sirmium eine semiarianische Formel unterschrieben hätte, so wäre es doch sonderbar, um nicht zu sagen unbegreiflich, daß Hilarius, der eine ganze Schrift zur Be-

58) Sozomeni Hist. eccl. IV, 18. Ed. Migne col. 11. 6. 8.

lehrung seiner Landsleute über die semiarianischen Formeln und das in Sirmium Vorgefallene[59]) verfaßte, nichts, gar nichts über die Unterschrift des Papstes mittheilt. Hilarius spricht vom Falle des Hosius, erzählt, daß Ursacius und Valens den Semiarianern beigestimmt, sagt aber nichts davon, daß Liberius solches mit ihnen gethan, wie die Gegner wollen.

Noch mehr. Aus den Worten des Hilarius geht hervor, daß die Gesandten der Synode von Ancyra deren Canon, worin das Homousios verworfen war, am Hofe verschwiegen haben[60]). Warum dieses? Der Hof war doch arianisch gesinnt, und die ständig dort weilenden Bischöfe von Haß gegen dieses Wort erfüllt? Dieses Räthsel löst sich, wenn wir annehmen, daß Liberius, der unterdessen nach Sirmium gekommen, unbeugsam an dem Worte Homousios festhielt. Dann allerdings begreift man, wie die Gesandten aus Scheu vor dem römischen Bischofe einen Theil des ihnen an den kaiserlichen Hof mitgegebenen Auftrages verheimlichten, obwohl sie damit dem Kaiser und seinen Prälaten sehr gefallen hätten.

Nachdem wir so gezeigt, daß man aus Athanasius, Hieronymus und Hilarius nichts unzweifelhaft Rechtes für den Fall des Liberius anzuführen vermöge, wollen wir zu den alten Kirchenhistorikern übergehen. Da hält uns Hefele be-

---

59) Daß Hilarius, da er seine Schrift de synodis schrieb, sehr wohl die Vorgänge in Sirmium wissen konnte, geht aus der Zeit der Abfassung jenes Werkes hervor. Der Heilige schrieb es im Frühjahre 359 (Siehe Reinkens, Hilarius S. 174, Note), während Liberius spätestens im Sommer 358 nach Rom zurückgekehrt war (Cf. Jaffé Reg. R. Pont. p. 16). Hilarius spricht auch in seiner Schrift von etwas, das sicher viel später beschlossen wurde, als Liberius in Sirmium war, nämlich von dem Plane einer Doppelsynode. Hefele setzt in gleicher Weise voraus, daß der heil. Hilarius von dem, was mit Liberius in Sirmium geschah, Kenntniß haben mußte; er argumentirt nämlich (S. 670) daraus, daß der Heilige in seinem Werke „de Synodis c. 87 dem Hosius allein wegen seines Lapsus eine ganz singuläre Stellung anweist," was natürlich nichts für Liberius beweisen kann, wenn Hilarius, da er die genannte Schrift verfaßte, nichts von seinem Benehmen wußte.

60) Es erhellt das zuerst aus einer Vergleichung der Canones, die nach Epiphanius in Ancyra beschlossen, und die nach Hilarius von den Gesandten in Sirmium veröffentlicht worden waren. Hilarius sagt es übrigens auch ausdrücklich: Mecum recognoscitis, quod non ita omnis conscripta apud Ancyram fides se habebat. Non famae fabulam loquor: litterarum fidem teneo, non a laicis sumtam, sed ab episcopis datam. De synodis n. 90. II, 516 517. Die letzten Worte zeigen auch, daß Hilarius sehr gut mit den damaligen Vorgängen bekannt war.

sonders zwei Stellen aus Sozomenus entgegen. Aber die erste Stelle[61]), welche nach ihm eine unzweifelhafte Bekräftigung seiner oben erwähnten Auslegung des heil. Hilarius enthalten soll, sagt nur aus, der Kaiser habe den Römern versprochen, den Liberius zurückzurufen, wenn derselbe den am Hofe weilenden Bischöfen beistimmte. Ueber diese Absicht des Constantius waltet kein Zweifel, es fragt sich nur, ob er sie ausgeführt habe.

Nun zur zweiten Stelle, in der Sozomenus das in Sirmium mit Liberius Vorgefallene also erzählt[62]): „Nicht lange Zeit darauf kehrte der Kaiser von Rom nach Sirmium zurück und rief, weil die abendländischen Bischöfe eine Gesandtschaft an ihn geschickt hatten, den Liberius von Beröa zu sich. Da auch die Gesandten der morgenländischen Bischöfe zugegen waren, versammelte er die in seinem Gefolge befindlichen Priester und drang gewaltig[63]) in den Liberius, doch zu bekennen, der Sohn sei mit dem Vater nicht Eines Wesens. Mit anliegenden Bitten bewogen aber den Herrscher hierzu Basilius, Eustathius und Eleusius, die am meisten bei ihm vermochten. Diese vereinigten nun zu Einer Bekenntnißschrift das gegen Paul von Samosata und Photin von Sirmium Beschlossene und das bei der Weihe der antiochenischen Kirche aufgesetzte Symbolum, als ob unter dem Vorgeben des Homousios Einige ihre eigene Häresie bekräftigten; und so bewirkten[64]) sie, daß Liberius, Athanasius und Alexander,

61) Hist. eccles. l. IV. c. 11. Ed. Migne, Patr. Gr. t. 67. col. 1140. (Ὁ βασιλεὺς) ἀπεκρίνατο μετακαλεῖσθαι αὐτὸν καὶ τοῖς αἰτοῦσιν ἀποδώσειν αὐτόν, εἰ πεισθείη τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ ἱερεῦσιν ὁμοφρονεῖν.

62) II, 15. Ed. Migne 1149 seq.

63) ἐβιάζετο, Baronius übersetzt compellere tentavit, die Version von Valesius hat gleicherweise coepit compellere. Mit Recht. Denn daß Sozomenus mit dem Worte noch nicht den Erfolg des Drängens bezeichnen will, geht offenbar aus dem Wechsel des Tempus hervor, der in seiner Erzählung stattfindet. Hatte derselbe unmittelbar vorher und nachher, wo von einzelnen Thatsachen die Rede war, immer den Aorist oder das historische Präsens gebraucht, so setzt er in unserem Satze auf einmal das Imperfect: ἐβιάζετο, ἐνέκειντο, ἔκλινουν. Uebrigens wird am Sinne wenig geändert, wenn wir auch das fragliche Wort, wie Renouf will, mit „Zwang" übersetzten. Denn inwiefern Liberius das Homousios verworfen hätte, würde im Folgenden beschrieben.

64) παρασκευάζουσι. Anfangs glaubte ich wie Stilting, daß dieses Wort nicht schon den Erfolg der Bemühungen bezeichne; doch ein näheres Studium des Sprachgebrauches bei Sozomenus belehrte mich bald eines Besseren, da dieser Schriftsteller παρασκευάζουσι mit folgendem Infinitiv constant in der Bedeutung von machen, bewirken gebraucht, z. B. δεσμωτήριον οἰκοῦν παρεσκεύασε (Hist. eccles. II, 25.); σύνοδον γενέσθαι παρεσκεύασε (IV, 1.); παρασκευάσωσι συμψήφους γενέσθαι (IV, 16.).

Severianus und Crescenz, die in Afrika Bischöfe waren, dieser (Bekenntnißschrift) zustimmten. In gleicher Weise stimmten aber auch bei Ursacius, Germinius, Bischof von Sirmium, und Valens von Mursia, und Alle, welche aus dem Oriente zugegen waren. Ihrer Seits erwirkten sie aber auch von Liberius ein Bekenntniß, das Diejenigen anathematisirte, welche behaupteten, der Sohn sei nicht dem Wesen nach und in allen Stücken dem Vater ähnlich. Denn als Eudoxius und seine Genossen, welche in Antiochien der Ketzerei des Aetius eifrig zugethan waren, den Brief des Hosius empfingen, verbreiteten sie das Gerücht, auch Liberius habe das Homousios verworfen und bekannt, daß der Sohn dem Vater unähnlich sei. Nachdem nun solches in dieser Weise den Gesandten aus dem Westen geglücket war, gestattete der Kaiser dem Liberius die Rückkehr nach Rom."

Hierauf theilt Sozomenus einen Brief der in Sirmium versammelten Bischöfe an die römische Kirche mit und erzählt am Schlusse als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung: da Felix (der mit Liberius zusammen die römische Kirche regieren sollte), nach weniger Zeit starb, habe Liberius allein der Kirche vorgestanden.

Diese letzte Notiz ist unrichtig, denn Felix wurde nach der Ankunft des Liberius vertrieben und starb erst nach acht Jahren auf einem Landgute. Auch sonst kommen noch mehrere Ungenauigkeiten vor, die sich schwerlich mit dem Berichte des heil. Hilarius und anderen glaubwürdigen Daten vereinigen lassen[65]), es sei denn, daß man eine milde Auslegung der Worte des Sozomenus anwendet. Ein solches Verfahren wird uns vielleicht etwas Licht zur Aufhellung eines der schwierigsten Punkte der Geschichte geben; es ist aber auch in sich vollkommen gerechtfertigt: denn ohne Zweifel verdient der gleichzeitige und den an der ganzen Sache betheiligten Bischöfen nahestehende Hilarius mehr Glauben, als Sozomenus, welcher siebenzig Jahre später schrieb und auch, wie er selbst gesteht, aus arianischen Geschichtsquellen geschöpft hatte.

Nach Hilarius zu schließen, verheimlichten Basilius und seine Genossen den Canon von Ancyra, worin das Homousios verworfen war; darum kann man nicht annehmen, daß ebendieselben den Liberius direct zur Verwerfung dieses Wortes aufgefordert und vermocht hätten, wie Sozomenus gewöhn-

---

Will Sozomenus nicht den Erfolg des Bemühens, sondern nur das Vorbereiten angeben, so gebraucht er das Medium desselben Zeitwortes. Cf. II, 29. V, 19. u. a. a. O.

65) Cf. Acta S. S. t. VIII. p.

lich ausgelegt wird. Sagt doch dieser Schriftsteller selbst wiederholt und kurz vorher[66]): die römischen Bischöfe hätten von Anfang an bis auf seine Zeit an allen Beschlüssen von Nicäa, also auch am Homousios, festgehalten, und der römische Stuhl hätte den Bestrebungen der Arianer sich besonders entgegengestellt und die Auswüchse ihrer Häresie im Occidente sorgfältig abgeschnitten. Auch die weitere Deutung der Worte des Sozomenus ist unhaltbar, als sei außer den drei bekannten sirmischen Symbola von Basilius und dessen Genossen ein viertes[67]) Glaubensbekenntniß aus früheren zusammengeschmolzen und dann auf einer Synode von Sirmium von Liberius und allen anderen unterschrieben worden. Kein alter Schriftsteller erzählt aber etwas von einem solchen Concil oder Glaubensbekenntnisse, insbesondere weiß nichts davon Hilarius, der doch in der Schrift de synodis seine Landsleute gerade darüber belehren wollte, „was die Orientalen (Basilius, Eustathius, Eleusius und Genossen) in den Bekenntnissen des Glaubens thun und gethan haben[68])," und insbesondere die Symbola, aus denen das angebliche neue zusammengesetzt sein soll, am ausführlichsten behandelt. Ja, Sozomenus selbst zählt an einer anderen Stelle[69]) nur die drei bekannten Formeln von Sirmium auf. Er nennt auch die Zusammenkunft der am Hofe gerade gegenwärtigen Bischöfe nicht eine Synode, noch spricht er von einer Unterschrift; denn das von ihm gewählte συναινεῖν bedeutet nur Zustimmung, mag dieselbe nur durch eine Unterschrift (ὑπογράφεσθαι) oder durch eine förmliche Abstimmung (συμψηφίζειν) oder durch beifällige Aeußerung (ἐπαινεῖν) geschehen sein. Demgemäß mag der ganze Vorfall folgender gewesen sein: Die schon mehrfach erwähnten Gesandten von Ancyra wagten freilich nicht, direct den Liberius zur Verwerfung des Homousios aufzufordern, legten ihm aber doch ihre Bedenken gegen dieses Wort vor und beriefen sich deßhalb auf einige frühere Symbola, nämlich auf das gegen Paul von Samosata erlassene, in welchem das Homousios (nicht freilich in dem nicänischen, sondern in dem sabellianischen Sinne) verworfen war, und über das von Antiochien und die erste sirmische Formel, welche die Gottheit und ewige Zeugung des

66) Hist. eccl. III, 7. Ed. Migne col. 1049. III, 13. col. 1077.
67) Der Zeitfolge nach wäre es das dritte gewesen.
68) „Quae exinde Orientales in fidei professionibus gerunt et gesserunt, significari vobis humilitatis meae litteris desiderastis." De synodis n. 5. Opp. II, 461.
69) Hist. eccles. IV, 6. Ed. Migne col. 1119 seqq.

Sohnes aussprachen, aber das Homousios wegließen. Liberius wird nun, da er mit Freuden die gute Gesinnung jener Bischöfe wahrnahm und sich großen Erfolg für die Orthodoxie von ihrer Vermittlung versprach, in derselben Weise gedacht, geantwortet und gehandelt haben, wie es von Athanasius und Hilarius, den Genossen seiner Entschiedenheit und Mäßigung, unter ähnlichen Umständen geschah. „Man darf," sagte Athanasius gerade über Basilius und dessen Freunde, „nicht Diejenigen, welche alles andere in Nicäa Beschlossene annahmen, und nur über das Homousios Bedenken haben, als Feinde betrachten; denn wir stehen ihnen nicht als erklärten Arianern oder Gegnern der Väter gegenüber, sondern disputiren mit ihnen, wie Brüder mit Brüdern, die mit uns dieselbe Gesinnung haben und nur noch in Betreff Eines Wortes anderer Meinung sind[70])."

In ähnlicher Weise drückt sich Hilarius über dieselben Männer aus. Er begrüßt sie gleicher Weise als seine „theuersten Brüder" und ist bestrebt, nachdem er nach Kräften „allen Verdacht in Betreff des Glaubens zwischen ihnen" entfernt, den von den Worten herrührenden Zwiespalt zu heben[71]).

Nicht nur dieses; er rühmt sie wegen ihrer hohen Verdienste, daß sie den Kaiser über die Verwerflichkeit des eigentlichen Arianismus belehrt, die an dessen Hofe befindlichen Gegner zum Eingeständnisse ihres Unrechtes gebracht und so den entsetzlichen Druck, welcher damals auf der Kirche lastete, etwas gehoben hätten. Darum setzt er auf sie, die „beharrlich den Anprall der kühnen Gottlosigkeit zurückgedrängt, die Hoffnung, daß sie den wahren Glauben wiederum zurückrufen würden." Und wie Athanasius die Väter, welche bei Gelegenheit der Verdammung des Samosateners und noch vor dem Ausbruche des Arianismus das Homousios verworfen hatten, vollkommen rechtfertigte und auch die von Basilius von Ancyra gebrauchten Ausdrücke katholisch auslegte[72]), so that Hilarius in dem schon öfter citirten Werke de synodis das Gleiche in Betreff des von jenen Vätern eingehaltenen Verfahrens und war außerdem bestrebt, die beiden anderen in Frage kommenden Symbola, nämlich das bei der Tempelweihe in Antiochien verfaßte und das erste von Sirmium, von allem Verdachte der Häresie zu reinigen. Ja, der unbeugsame Vorkämpfer für das Homousios schrieb

70) De synodis n. 41. Opp. Ed. Migne II, col. 765.
71) De synodis n. 77. Opp. II, 505.
72) De synodis n. 43. 41. Ed. Migne II, 768. 766.

sogar: „Multi ex nobis ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie, quam impie praedicare. (De Synodis n. 67.). . . . Dicturus unam Catholicus substantiam Patris et Filii, non inde incipiat, neque hoc quasi maximum teneat, tamquam sine hoc vera fides nulla sit. (n. 69.) . . . Potest una substantia pie dici et pie taceri (n. 71.).“

Mit solcher Mäßigung und in dieser versöhnlichen und liebevollen Weise wird wohl Liberius, nach seinem späteren Verhalten zu urtheilen, Basilius und Eleusius entgegengekommen sein, als sie ihm ihre Bedenken und Einwürfe gegen das Homousios vortrugen und sich dafür auf die drei vorhin bezeichneten Symbola beriefen. Hiermit gaben sich nun auch die arianischen Bischöfe zufrieden, welche am Hofe gezwungen worden, den ebenerwähnten Semiarianern nachzugeben.

Aehnlich handelte der römische Bischof, da er sich genöthigt sah, der Verläumdung, daß er den Anomöern beigestimmt hätte, entgegenzutreten. Sein Bekenntniß, das uns Sozomenus mittheilt, enthält nichts mehr und nichts weniger als ein Anathem wider die Anomöer, d. h. „Diejenigen, welche da behaupteten, der Sohn sei nicht dem Wesen nach und in Allem dem Vater ähnlich.“

Auch hier nimmt der Papst wiederum insofern Rücksicht auf die semiarianischen Bischöfe, als er nur die Lehre der Anomöer ächtete, ohne das Homousios hervorzuheben.

So trat allerdings eine Annäherung und gar eine, wenn auch nicht vollkommene, Uebereinstimmung zwischen Liberius und den Gesandten von Ancyra ein. Daß er aber diese in seine Gemeinschaft aufgenommen habe, davon ist nichts bei Sozomenus gesagt. Doch hätte er es auch gethan, wer wollte ihn deßhalb der Apostasie bezüchtigen, daß er Männern seine Communion gewährt, die er als dem katholischen Glauben ergeben kennen gelernt hatte? Wurde nicht auch der heil. Hilarius etwas später von eben denselben zu der Kirchengemeinschaft zugelassen[73])? Aber Sozomenus, wie bereits bemerkt, schweigt davon, daß Liberius mit den asiatischen Bischöfen in Sirmium communicirt habe, während er doch ausführlich beschreibt, wie diese Partei, unter Valens von den eigentlichen Arianern hart bedrängt, die Kirchengemeinschaft mit Liberius nachgesucht und sie auch durch unbedingte Annahme des Nicänum erhalten habe[74]).

Nehmen wir nun an, daß die Erzählung des Sozomenus

73) Sulpitii Severi Hist. sacr. II, 42. Ed. Mign. col. 153.
74) Hist. eccl. VI, 6. Ed. Migne. col. 1317 seqq.

in der hier bezeichneten Weise zu deuten ist, so erklärt sich Alles höchst einfach. Das Benehmen des Papstes wäre über allen Tadel erhaben und durchaus von den Zeitumständen erheischt gewesen. Er durfte in jener schrecklichen Lage der Kirche, die durch den schlimm berathenen Kaiser verursacht worden war, Jene mild und freundlich behandeln, welche, um mit Athanasius zu sprechen, Einer Gesinnung mit den Katholiken und nur noch durch ein übel verstandenes Wort von ihnen getrennt waren, die durch ihren alles vermögenden Einfluß beim Kaiser aber, wie Hilarius sagt, große Hoffnung, den wahren Glauben wiederherzustellen, boten, er durfte solche nicht durch unzeitiges Urgiren jenes Wortes zurückstoßen[75]). In der That scheint er sie auch gewonnen zu haben, so daß sie den Kaiser bestimmten, den ungestümen Anforderungen der Römer nachzugeben und in seine Rückkehr einzuwilligen. Doch bewahrte er auch die Zuneigung des römischen Volkes, das nach den Worten des Sozomenus deßhalb „so eifrig Liberius liebte, weil dieser männlich dem Kaiser für den wahren Glauben widerstand[76]);" denn die Gesandten des Abendlandes, Zeugen des ganzen Vorganges, konnten versichern, daß Liberius sich nichts dem Kaiser gegenüber vergeben habe. In gleicher Weise erklären sich aber auch alle Thatsachen und Zeugnisse, welche für die Unschuld des Papstes sprechen.

Wir begreifen ebenso, warum die meisten Schriftsteller das in Sirmium Vorgefallene mit Stillschweigen übergehen; denn der freundliche Verkehr des Liberius mit den Gesandten von Ancyra war, falls er sie nicht in seine Gemeinschaft aufnahm, ihnen keine Concessionen machte und überhaupt nichts unterschrieb, selbstverständlich und von geringer Bedeutung, und das um so mehr, weil jene in Bälde allen Einfluß auf Constantius verloren, und dieser auch ohne ihren Rath durch die Unruhen in Rom gezwungen worden wäre, die Rückkehr des Liberius zu bewilligen.

Von der anderen Seite ist ersichtlich, wie die Erzählungen vom Falle des Liberius entstanden sind. Leicht konnte man aus des Papstes mildem, beifälligem Urtheile über die besagten drei Symbola eine förmliche „Zustimmung" machen,

---

75) Sonderbarer Weise sind diejenigen, welche der Kirche so eifrig Toleranz, nachsichtsvolles Entgegenkommen, Transaction, Bildung einer höheren Einheit zur Aufnahme der außer der Kirche stehenden Parteien anempfehlen, am meisten darauf bedacht, Liberius und Honorius zu verketzern und zu anathematisiren. Mir däucht, sie sollten vielmehr diese Päpste als ihre Patrone erwählen, da dieselben, wären sie auch weiter gegangen, als es geschehen, in jenem Geiste gehandelt hätten.

76) Hist. eccl. IV, 15. col. 1154.

und aus einer Zustimmung eine „Unterschrift“, und aus einer Unterschrift der von Semiarianern vorgelegten Formeln „die Unterschrift der häretischen Gottlosigkeit.“ Oder sind solche Metamorphosen der Berichte so ungewöhnlich? Dazu kam, daß die Arianer, eine vielvermögende Partei, voll Lug und Trug, voll Ränken und diplomatischen Künsten, das größte Interesse dabei hatten, den Vorfall von Sirmium in einem ihnen möglichst günstigen Lichte darzustellen. In der That setzten sie falsche Briefe und Gerüchte darüber in Umlauf. Die äußeren Umstände schienen für die Wahrheit derselben zu sprechen: der freundliche Verkehr des Liberius mit den Semiarianern, denen sich damals auch die streng arianische Hofpartei angeschlossen, und die Nachgiebigkeit des als Arianer bekannten despotischen Constantius. Darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn diese Gerüchte an Macht so gewannen, daß selbst Zeitgenossen, wie Rufin, nicht mehr in ihnen Wahrheit von Falschheit unterscheiden konnten, Andere aber sich ganz von ihnen berücken ließen. Endlich ist noch der Umstand zu beachten, daß auch in unserer Frage das alte Sprüchwort sich bewährte: Les extrêmes se touchent. Wie Hilarius wegen der von uns oben mitgetheilten Aeußerungen des Semiarianismus beschuldigt wurde[77]), so erregte auch die Mäßigung des Papstes große Unzufriedenheit bei manchen katholischen Eiferern, und solche wuchs, als Liberius nicht nur den in Rimini Gefallenen bereitwilligst Verzeihung gewährte, sondern auch die Cleriker des Felix in ihren Graden wieder aufnahm. Diese Unzufriedenheit brach bekanntlich, als die Häupter der Partei sich in ihren ehrgeizigen Absichten getäuscht sahen, in ein offenes Schisma aus. Ueberwunden und vertrieben und von der ganzen Kirche getrennt, erfüllten sie Alles mit ihren Klagen und mußten besonders die scheinbar erste Quelle ihres Unglückes, die Mäßigung des Liberius, verwünschen. Weil man nun ihre Klagen wider die Unschuld des Papstes aufgerufen hat, so müssen wir uns einen Augenblick bei ihnen aufhalten, um ihre Richtigkeit zu erkennen. Sie sind niedergelegt in dem libellus precum der beiden Presbyter Faustinus und Marcellinus oder vielmehr in der diesem beigefügten praefatio[78]). Dieß Häuflein Schis-

77) Der Heilige rechtfertigte sich kurz und würdevoll Opp. II, 521 seqq.

78) Tillemont zweifelt an deren Aechtheit, doch, wie uns dünkt, mit Unrecht. Das scheint jedenfalls gewiß zu sein, daß jene Schismatiker nicht auch diese praefatio beim Kaiser Theodosius einreichten, sondern dieselbe erst später, als sie ein kaiserliches Rescript erlangt hatten, veröffentlichten, um das Publicum über ihre Sache aufzuklären.

matiker, die sich selbst „die Heiligen" nannten, hatte sich, wie oben bemerkt, von der ganzen christlichen Welt gesondert, weil sie glaubten, die Christenheit sei durch die Aufnahme der reuigen Mitglieder der Synode von Rimini befleckt worden. „Respuunt," sagten sie von sich selbst, „pacem, quae populum perfidiae labe contaminat." Sogar den heil. Hilarius verurtheilten sie, weil er „den Verbrechern, ja den Häretikern günstig gewesen, gegen welche er mit aller Kraft der Beredtsamkeit früher aufgetreten" wäre[79]). Daß auf deren Klagen nicht das geringste Gewicht zu legen sei, leuchtet von selbst ein, hätten jene Schismatiker auch nicht in ihrem Schriftstücke offenbare Verläumdungen über den heil. Damasus gebracht. Uebrigens kann man daraus, daß sie von Liberius behaupten: „Manus perfidiae dedit," noch nicht mit Gewißheit folgern, sie hätten damit die Unterschrift einer häretischen Formel gemeint, wie es bereits der Verfasser der früher von uns besprochenen Stelle in dem Chronikon des Hieronymus gedeutet hat. Ein solches Verbrechen beging nach ihnen schon Derjenige, der selbst mit den reuigen Vätern von Rimini in Gemeinschaft trat, sagen sie doch an der eben citirten Stelle vom christlichen Volke, daß es hierdurch von der Makel der perfidia befleckt sei. Jedenfalls aber kamen sie mit sich selbst in den schreiendsten Widerspruch. Sie anerkannten nämlich mit unwandelbarer Treue Liberius als Papst an, blieben in dessen Gemeinschaft, und doch hatte dieser Papst nach ihrer Aussage dasselbe oder gar noch ein größeres Verbrechen begangen, als dasjenige war, das sie der von ihnen verlassenen katholischen Kirche vorwarfen.

Endlich[80]) tritt noch der Arianer Philostorgius[81]) als Zeuge gegen den Liberius auf, derselbe hätte zugleich mit Hosius das Wort Homousios verdammt. Doch ist dieses Zeugniß von keinem Gewicht; Sozomenus sagt ausdrücklich, daß die Arianer eine solche Verläumdung von dem römischen Bischofe ausgesprengt hätten. Es enthält der Bericht des Philostorgius zudem selbst nach der Annahme Derer, welche an die Schwäche des Liberius glauben, eine offenbare Unwahrheit, daß nämlich dieser Papst zugleich mit Hosius eine sirmische Formel unterschrieben. Hilarius aber weiß von den

79) C. 15. Ed. Migne. Patr. Lat. XIII, 93.

80) Die Acta Eusebii sind erst späteren Ursprunges, auch wimmeln sie von Unrichtigkeiten, daß wir ihr Zeugniß gegen Liberius ganz übergehen. Ebenso wenig können hier Schriftsteller aus dem Mittelalter in Betracht kommen.

81) Nach dem von Photius verfertigten Auszuge l. 4. n. 3. Ed. Migne Patr. Gr. t. 65. c. 517.

Katholiken, welche das zweite arianische Glaubensbekenntniß von Sirmium unterzeichneten, keinen anderen als den Hosius zu nennen. Noch bestimmter widerspricht Sozomenus.

So haben wir denn die Zeugnisse gegen Liberius der Reihe nach betrachtet, und es wird nun hohe Zeit, daß wir auch die Entlastungszeugen für Liberius auftreten lassen. Der Erste sei der heil. Ambrosius, welcher wohl um dieselbe Zeit in Rom war, als Liberius aus der Verbannung zurückkehrte. Der heilige Kirchenlehrer sagt von den Ermahnungen des Liberius, die Rede gefalle um so mehr, je heiliger der Mann gewesen. So urtheilt Ambrosius, welchen der glühendste Haß gegen die arianische Ketzerei beseelte, Ambrosius, welchen die bewunderungswürdigste Energie und Seelengröße auszeichnete, so daß er im Widerstande gegen die ungerechten Forderungen des Kaisers „lieber für die Altäre sterben, als die Altäre flehend umklammern" wollte — ein solcher Heros erklärt gewiß nicht von einem gegen Arianer bis zur feigen Schwäche nachgiebigen und die erhabene Würde seines Amtes in unerhörter Weise preisgebenden römischen Bischofe, selbst wenn derselbe sich später ermannt hätte: „Je heiliger der Mann gewesen, desto werther sind uns seine Worte."

Ein anderer Zeuge des vierten Jahrhunderts ist Rufin, der also schreibt: „Liberius, Bischof von Rom, kehrte noch zu Lebzeiten des Constantius zurück. Ob das aber geschah, weil er aus Nachgiebigkeit gegen dessen Willen unterschrieb, oder weil es (der Kaiser) dem römischen Volke zu lieb gewährte, von welchem er auf seiner Reise angegangen wurde, kann ich nicht bestimmt sagen." Diese Worte scheinen freilich auf den ersten Blick kein Zeugniß für die Unschuld des Liberius zu enthalten, doch läßt sich aus ihnen, wenn man alle Umstände in Betracht zieht, leicht ein Argument zu seinen Gunsten ziehen. Man erwäge nur, daß es sich nach den Gegnern um die aller offenkundigste Sache von der Welt handelt, um einen eclatanten Fall des römischen Papstes, den dieser am Hofe begangen haben soll in Gegenwart des Kaisers, der Gesandten aus dem Oriente, Afrika und Rom, im Beisein aller Parteien, der streng arianischen Hofbischöfe sowohl, als der Semiarianer, aber auch der Katholiken. Fürwahr, daß man über einen so notorischen Fall kurze Zeit darauf keine Gewißheit mehr erlangen kann, ist doch schwer zu begreifen. Und wenn man bereits damals nichts Bestimmtes in Erfahrung zu bringen wußte, woher wollen die Gegner ihre Zuversicht nehmen? Diese Notorietät und Wichtigkeit macht aber wie den Zweifel des Rufin, so auch das Stillschweigen so vieler Schriften und Schriftsteller,

die über den Arianismus und dessen Bekenntnisse handeln, unerklärlich. Warum triumphirten auch die Häretiker nicht mehr über den Fall des römischen Papstes? Zeitgenossen[82]) erzählen uns, wie die Arianer den Katholiken gegenüber auf die Schwäche des Hosius pochten; sie berichten aber nichts davon, daß dieselben ein Gleiches mit einer Unterschrift des Liberius gethan. Ja, selbst die Donatisten beriefen sich auf den Fall des Hosius, um zu beweisen, daß die abendländische Kirche durch die Gemeinschaft mit diesem Manne befleckt worden sei. Wie viel näher lag es nicht, auf den römischen Bischof hinzuweisen, den Mittelpunkt der abendländischen Kirchengemeinschaft, wenn dieser so gefallen wäre! Aber es geschah nicht[83]).

Nach Rufinus wollen wir wiederum einen mit den damaligen Zuständen sehr vertrauten Heiligen als Zeugen aufrufen. Sulpicius Severus, der Freund der heiligen Phöbadius, Martinus und Paulinus, welcher seine Kirchengeschichte mit dem Jahre 400 nach Christi Geburt beschließt, schreibt: „Liberius wird der Stadt zurückgegeben wegen der von den Römern gemachten Unruhen." Den Grund der Rückkehr setzte er also nicht in eine Schwäche des Liberius, sondern einfachhin „in die Unruhen", wodurch die Römer den Kaiser zur Nachgiebigkeit zwangen.

Wir kommen nun zu Sokrates, welcher seine Kirchengeschichte bis zum Jahre 439 fortführte und über die Rückkehr des Papstes Folgendes erzählte[84]): „Uebrigens nahm Liberius, aus der Verbannung zurückgerufen, seinen Bischofsstuhl wieder ein, indem das römische Volk einen Aufruhr machte und den Felix verjagte; der Kaiser gab gegen seinen Willen die Zustimmung dazu." Wiederum wird als Grund der Rückkehr nur der Aufruhr in Rom angegeben. Aber noch mehr. Wider Willen soll, nach Sokrates, der Kaiser nachgegeben haben. Würde aber Constantius, wenn er das Ziel seiner heißen Wünsche, das er mehr als alles Andere verlangte[85]), endlich erreicht hätte, nur mit Widerwillen in die Rückkehr des nachgiebigen Papstes eingewilligt haben? Gewiß nicht. Sokrates gibt uns also in seinem Berichte einen Umstand an, welcher auf die Standhaftigkeit des Liberius schließen läßt.

Noch deutlicher erklärt sich ein anderer Schriftsteller aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, der Bischof Theo-

82) Epiphanius und Phöbadius.
83) S. Aug. c. Parmen. I, 7.
84) Hist. eccles. l. II; Ed. Migne Patr. Gr. t. 67. c. 321.
85) So Ammianus Marcellinus und der heil. Athanasius.

doret, welcher an ausgedehnter Gelehrsamkeit keinem seiner Zeitgenossen nachsteht. Er berichtet uns von der Verbannung „des glorreichen Athleten der Wahrheit“, erzählt, wie der Kaiser, bewogen durch die Bitten der römischen Matronen, „jenen in allen Stücken ausgezeichneten“ Mann aus der Verbannung zurückkehren hieß; etwas darauf drückte er diese Rückkehr mit den Worten aus: „Es kam zurück jener göttliche Liberius.“

Mit solchen Worten beschreibt man doch nicht die Wiederkunft eines Bischofes, welcher dieselbe durch eine unwürdige Schwäche erkauft hat. Theodoret können wir darum als einen positiven Zeugen für die Unschuld des Liberius aufrufen.

Die alten Martyrologien überhaupt feiern Liberius als einen Heiligen. Selbst die Kopten begehen sein Andenken. Das griechische Menologium nennt ihn „einen Vorkämpfer der Wahrheit,“ der von Constantius verbannt, aber auf Bitten der Römer zurückberufen worden. Noch deutlicher wird in den Menäen gesagt: „Constantius habe sich Mühe gegeben, Liberius von der Gemeinschaft mit Athanasius abzuziehen, doch solches nicht vermocht.“ Man sieht, dem kirchlichen Leben drückt sich auch keine Spur von einem Andenken an den Fall des Papstes ein. Ebenso wenig haben wir unzweifelhafte Aussagen über die angebliche Schwäche des Papstes in den Zeugnissen der älteren Kirchenhistoriker gefunden, wohl aber Mehreres, das für die Unschuld und Standhaftigkeit des Papstes sprach. Aber es kommen noch andere wichtige Gründe in Betracht, welche ein Gleiches andeuten. Es sind das unzweifelhafte Thatsachen, welche sich mit dem Falle des Liberius schwerlich vereinigen lassen. Diese sind:

1) Die innige Anhänglichkeit des römischen Volkes an Liberius und die große Freude, welche es über seine Rückkehr bezeugt. Als Grund jener Anhänglichkeit wird von Allen der Eifer des römischen Volkes für den wahren Glauben und sein Haß gegen die Arianer angegeben. Ueber das, was in Sirmium vorgegangen war, mußte es gut unterrichtet sein, weil ja nach Sozomenus eine Gesandtschaft aus dem Abendland den Liberius abholte. Nun, diese Römer, welche so mit Haß gegen arianisch gesinnte Bischöfe erfüllt waren, daß sie gar bis zum Aufruhr fortschritten, sie bezeugen die größte Freude bei und nach der Rückkehr des Liberius. Fürwahr ein deutlicher Beweis für die Standhaftigkeit des Papstes. Jene Freude und Anhänglichkeit der Römer wäre bei dessen Fall rein unerklärlich.

2) Der Befehl des Constantius, daß Liberius mit Felix zugleich die Kirche regieren sollte. Constantius, dessen Regie-

rung ohnehin schon genug von Empörungen beunruhigt war, mußte die allergrößte Rücksicht auf die drohende Volksbewegung in seiner Hauptstadt nehmen und dennoch gibt er nur zur Hälfte nach, er ruft Liberius nach langem Zögern zurück, will aber zugleich den verhaßten Felix durchaus als Bischof der römischen Gemeinde wider alle kirchliche Ordnung aufrecht halten. So handelt nur Jemand, der höchst widerwillig Concessionen macht und sie darum nur zur Hälfte oder nicht einmal zur Hälfte gibt. Wie läßt sich aber dieser Widerwille des Kaisers erklären, wenn Liberius ganz auf seine Forderungen eingegangen wäre und das Glaubensbekenntniß der damals am Hofe mächtigen Semiarianer unterschrieben hätte? Warum setzte er einen solchen nachgiebigen Bischof nicht wieder ganz in seine Rechte ein? Warum suchte er troß der Erbitterung des Volkes Felix noch zu halten, da ja Liberius seine heiß ersehnten Wünsche erfüllt hatte? Alles das sind Fragen, welche man bei der von uns bekämpften Ansicht nur schwer beantworten kann. Aber nehmen wir die Standhaftigkeit des Liberius an, so ist die Lösung leicht.

3) Die Unterlassung eines Widerrufes von Seiten des Liberius. Dieser Papst soll vor aller Welt in einer ärgerlichen Weise gefehlt haben, so daß sich solches in keiner Weise verheimlichen ließ. Was in einem solchen Falle zu thun war, hat Liberius selbst kurze Zeit darauf gezeigt. Die Bischöfe der Synode von Rimini waren in ähnlicher Weise schwach gewesen. Der Papst forderte darum von ihnen einen ausdrücklichen Widerruf des in Rimini Geschehenen. Er selbst aber hat, so viel wir wissen, nie einen ausdrücklichen Widerruf geleistet. Es liegt der Schluß hieraus nahe. Liberius, welcher nach seiner Rückkehr großen Tugendeifer zeigte, bedurfte keines Widerrufes, er hat mithin nicht in so offenkundiger und zugleich so ärgerlicher Weise gefehlt, als die von uns bekämpfte Annahme will.

4) Das Benehmen der Arianer auf der Synode von Rimini. Ein Jahr nach dem angeblichen Falle des Liberius rief Constantius eine große Doppelsynode nach Rimini und Seleucia, um der Arianisirung der Kirche die Krone aufzusetzen. In Rimini hatten die Arianer einen schweren Stand, die abendländischen Bischöfe wollten ihnen durchaus nicht beistimmen, alle möglichen Ränke wurden gegen die Katholiken angewendet. Da man durch keine Drohung die standhaftesten Bischöfe besiegen konnte, da der heil. Phöbadius erklärte, daß er um keinen Preis irgend welches ihm von Häretikern vorgelegtes Glaubensbekenntniß unterzeichnen wolle, nahmen die Arianer ihre Zuflucht zu Thränen und zeigten

sich bereit, jeden Satz ihrer Partei zu verwerfen, dessen Verdammung man nur von ihnen verlangen würde. Die Kirchenschriftsteller erzählen uns ausführlich[86]) von diesen Intriguen, durch welche endlich die Bischöfe zur Unterschrift eines semiarianischen Bekenntnisses gebracht wurden; aber daß irgendwie die Autorität und Unterschrift des Papstes zur Durchführung dieser Plane benutzt sei, davon schweigen Alle. Und dennoch wie hätten die Arianer, insbesondere Valens, solches unterlassen mögen, wenn sie die Unterschrift des Liberius in Händen gehabt, wodurch er die Verwerfung des Homousios besiegelte und mit ihnen in Kirchengemeinschaft trat? Constantius hatte Jahre lang sich bemüht, dieselbe zu erhalten, und zwar, wie uns selbst der Heide Ammiamus berichtet, wegen der höheren Autorität der Bischöfe Roms. Trat nämlich der römische Papst auf seine Seite, so konnte er dessen Autorität leicht mißbrauchen, um die abendländischen Bischöfe zu sich herüberzuziehen. Nehmen wir jetzt die gegnerische Annahme an. Constantius und seine Hofbischöfe besitzen die Unterschrift des Liberius und damit den mächtigsten Hebel zur Ausführung ihrer Plane; wegen des energischen Widerstandes, den sie finden, wenden sie alle möglichen Mittel, insbesondere Trug und Verstellung, an, nur nicht das allermächtigste, welches sie nach Jahre langem Bemühen endlich erreicht hatten. Dieses ist doch nicht glaublich.

Vielleicht wird den geneigten Lesern, welche alle diese Gründe aufmerksam abwägen, dasselbe geschehen, was der Verfasser an sich erfahren. Anfangs glaubte er den Fall des Liberius als eine unzweifelhafte Thatsache der Geschichte annehmen zu müssen. Je mehr er aber die Quellen selbst durchforschte, desto mehr wurde diese Ueberzeugung erschüttert. Sie mag ihre wichtigen Gründe haben, aber solchen lassen sich andere wichtigere entgegensetzen, welche ihre Gewißheit aufheben.

Was folgt daraus? Es ist dringende Pflicht, Niemanden der Häresie oder doch eines solchen Vergehens gegen den Glauben zu bezüchtigen, wenn er nicht evident gefehlt hat. Gilt das von jedem Menschen, wie viel mehr nicht vom

86) Außer dem, was in den sog. Fragmenten des heil. Hilarius enthalten ist, handelt darüber das Buch des heil. Athanasius de synodis, ebenso die Schrift des heil. Hieronymus gegen die Luciferianer; auch die Kirchenhistoriker Rufin (I, 21.), Sulpicius Severus (II, 55 ff.), Sokrates (II, 37.), Sozomenus (IV, 16 ff.), Theodoret (II, 18 ff.).

Papste Liberius, welcher vor und nach dem Exile die größte Energie im Kampfe für die Wahrheit des Glaubens und die Gottheit Jesu Christi gezeigt hat, welcher nach seiner Rückkehr zu einer Zeit, wo bei dem unglücklichen Ausgange der Synode von Rimini „der Erdkreis seufzte und darüber staunte, arianisch geworden zu sein," auch da noch ein fester und unerschütterlicher Felsen der Kirche blieb, welcher dann durch die Verbindung von Thatkraft und Mäßigung die Schäden der Kirche heilte und, um mit Hieronymus[87]) zu reden, hierdurch „die Welt dem Rachen des Satans entriß:" nein, nie wird das Urtheil gegen einen solchen Mann von meinen Lippen kommen, es sei denn, daß die Evidenz selbst es auspreßt. Dieses ist aber keineswegs der Fall.

---

87) S. Hieronymi dialog. c. Luciferianos n. 19. Opp. Ed. Migne, t. II. col. 172. Per tam necessarium consilium Satanae faucibus mundus erreptus est. L. c. n. 20. col. 175. Der große Kirchenlehrer spricht freilich nur im Allgemeinen von dem Beschlusse des Abendlandes, die Kirchengemeinschaft den aus dem Irrthume Zurückkehrenden zu gewähren. Es ist aber gewiß, daß Liberius den größten Antheil an dieser heilsamen Bestimmung hatte (Acta S. S. t. 6. Sept. p. 617 seq.), sowie die reuigen Bischöfe alle ihm ihren Widerruf zusandten (Ep. Liberii XV. ad Orientis episcopos. n. 3. Coustant Ep. Rom. Pont. col. 461).

G. Schneemann.

XXXVII.

Die neueste Gnadenlehre Kuhn's.

§. 1. Allgemeines.

Die Erwiederung, welche Herr Prof. v. Kuhn den Angriffen des Herrn v. Schäzler entgegenstellen wollte, ist vor Kurzem theilweise erschienen. Dieselbe wird vom Verfasser angekündigt als eine Fortsetzung der Dogmatik, unter dem Titel: „Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade." „Der vorliegende erste und allgemeine Theil entwickelt die Lehre von der Gnade des Schöpfers und erörtert die daran sich anschließenden allgemeinen, den Begriff und das Wesen der Gnade betreffenden Fragen. Der zweite Theil, dessen Publication möglichst beschleunigt werden soll, wird von der Gnade des Erlösers, von den Wirkungen und der Wirksamkeit, sowie von der Austheilung derselben (Prädestination) handeln und mit der Auseinandersetzung der Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders, sowie von den Werken der Gerechtigkeit und deren Verdienst schließen" (Vorr. S. I.). Diesen letzteren Theil will der Verfasser nach der in den früheren Bänden seiner Dogmatik befolgten Methode ausarbeiten; bei dem ersteren hingegen hielt er es „für zeit- und sachgemäß, den Versuch einer umfassenden und gründlichen Orientirung über den wirklichen Stand der scholastischen Gnadenlehre zu machen und hiezu gerade das Lehrstück von dem menschlichen Urstande zu wählen, indem der hier zur Sprache und zum Austrag kommende reine Gegensatz von Natur und Gnade von fundamentaler Bedeutung für die nachfolgende Lehre von der Sünde und der Erlösungs- oder Rechtfertigungsgnade sei." Dieser Versuch sei nämlich „durch die scholastischen Uebungen und Erhebungen

v. Schäzler's nicht überflüssig gemacht, vielmehr nur um so dringender nothwendig geworden," da es mit dem Thomas redivivus, den v. Schäzler unserer Fachtheologie in der ganzen ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gegenüberstelle, ja eine ähnliche Bewandtniß haben könne, wie mit dem Augustinus redivivus, mit welchem Jansenius seiner Zeit über die Scholastiker im Ganzen und Wesentlichen ein ebenso unzutreffendes als ungerechtes Urtheil gefällt habe (S. VII.).

Schon hieraus geht die Stellung, welche vorliegende Schrift im Verlaufe der Controverse mit v. Schäzler einnimmt, nicht undeutlich hervor. Kuhn will nämlich zunächst sich selbst gegen die Angriffe v. Schäzler's vertheidigen, indem er durch bestimmte und deutliche Aussprache „den thatsächlichen Sinn und den wirklichen Bestand seiner Lehre gegen jedes Mißverständniß und jede Mißdeutung möglichst zu schützen sich angelegen sein lasse," „ihr Verhältniß zu der der Scholastik in das hellste Licht setze und ihre wesentliche und durchgängige Uebereinstimmung mit der des heil. Thomas (als der von Gegner angerufenen und von ihm selbst (Kuhn) willig anerkannten Instanz S. VII.) zur Evidenz gebracht zu haben glaube" (S. XII.). Wofern aber auch seine Lehre der Revision oder wenigstens der Fortbildung bedurft habe, so sei doch die des Gegners „noch in ganz anderer Art revisionsbedürftig, so daß das Wort des Herrn Platz greifen müsse: Warum siehst du den Splitter in deines Bruders Auge, des Balkens in deinem eigenen Auge wirst du nicht gewahr?" (S. XIV—XV.). Er geht also von der Defensive zur Offensive über; er beschuldigt seinen Gegner, der im Namen des Uebernatürlichen und der Scholastik gegen ihn in die Schranken getreten war, des crassesten Naturalismus und der innigsten Verwandtschaft mit den Hauptfeinden der Scholastik, mit den Reformatoren und ihren Nachfolgern, Bajus und Jansenius. Von den Schriften v. Schäzler's wird bei dieser Polemik auf die neueste durchweg nicht reflectirt, obgleich sie lange genug, wenn nicht vor der Ausarbeitung, so doch vor dem Drucke

des vorliegenden Bandes erschienen war. Die neuen in ihr vorgebrachten Ausstellungen gegen viele Punkte der Kuhn'schen Theologie konnten und brauchten zwar, weil dem Thema zu ferne liegend, gegenwärtig nicht berücksichtigt zu werden; dagegen hätte die Beachtung der einschlägigen Punkte aus jener Schrift manche Erörterungen von Seiten Kuhn's überflüssig gemacht und manche Aufstellungen und Voraussetzungen über die Ansichten seines Gegners als unhaltbar erwiesen.

Die Offensive, welche Kuhn gegen v. Schäzler ergriffen, hat der Defensive nicht zur Stärkung gedient, vielmehr derselben bedeutend geschadet. Aus doppeltem Grunde; einmal, weil Verfasser es nicht leicht Jemanden, der auch nur mit einiger Unbefangenheit die Schriften Schäzler's gelesen hat, einreden wird, daß derselbe wirklich tief im Bajanismus stecke und die Scholastik in ihr Gegentheil umkehre — damit ist das Präjudiz der Unbefangenheit in den Augen des Lesers verloren; sodann, weil Verfasser eben durch die hartnäckige Mißdeutung der Ausdrücke und Aufstellungen Schäzler's dazu Anlaß gibt, daß man seine eigenen Erklärungen über den christlichen Supernaturalismus auch da, wo sie an sich ganz befriedigend erscheinen, nur mit Vorbehalt aufnimmt, und auf den Gedanken kommt: wenn die ihnen zu Grunde liegenden Ideen so ganz klar und treffend wären, würde ihr Urheber nicht in einem so hohen Grade den Ausdruck, den ihnen der Gegner gibt, mißverstehen können.

Wir fassen zunächst die offensive Seite des Buches in's Auge.

§. 2. Die Anklagen Kuhn's gegen Schäzler.

Die Hauptanklagen, welche Kuhn gegen die Schäzler'sche Lehre vom Urstande zu erheben hat, bringt er schon gleich in der Vorrede vor (S. VII—X.). Es sind deren zwei. Erstens „trübe und zerstöre Schäzler den Begriff der heiligmachenden Gnade als einer übernatürlichen Perfection des Menschen eben dadurch, daß er die Ergänzung der mensch-

lichen Natur, ihre Erhebung über den Zuſtand des Widerſtreits der Sinnlichkeit gegen die Vernunft als Ausfluß der heiligmachenden Gnade betrachtet wiſſen wolle; nur Bajus und ſein Nachfolger Janſenius hätten ſo gelehrt, aber keiner der anerkannten katholiſchen Theologen der Vorzeit; ja Schäzler behaupte damit eine von der Kirche in Bajus verworfene Lehre (S. 348.). Trotzdem daß er hier der heiligmachenden Gnade eine ſo niedere Beſtimmung anweiſe, die menſchliche Natur erſt in ihrer natürlichen Vollkommenheit zu vollenden, behaupte er zweitens, „ſich ſelbſt widerſprechend, durch die Gnade werde die vernünftige Natur göttlicher Natur im eigentlichen, phyſiſchen Sinne theilhaftig, und durch ihre Eingießung gehe eine phyſiſche Veränderung mit der menſchlichen Seele vor" — eine Auffaſſung, die „in Wahrheit ganz unmöglich und unverſtändlich" ſei und, wie oft im Verlaufe des Werkes hervorgehoben wird, ernſt genommen ebenfalls wieder auf den Bajaniſchen oder einen noch ſchlimmeren (gnoſtiſch-pantheiſtiſchen) Naturalismus hinauslaufe.

Wie ſehr beide Anklagen auf großen thatſächlichen und principiellen Mißverſtändniſſen beruhen, iſt leicht einzuſehen. Was die erſte betrifft, ſo lehrt Schäzler in der That, die Integrität des erſten Menſchen, d. h. die vollkommene Harmonie aller ſeiner natürlichen Kräfte, namentlich die der Sinnlichkeit mit der Vernunft, ſei eine Wirkung oder Ausfluß der heiligmachenden Gnade geweſen, ſo zwar, daß der Menſch dieſelbe von Gott nur im Hinblick auf die Gnade und durch Vermittlung der Gnade erhalten habe. Dieß iſt freilich nicht die Anſicht Kuhn's, der jene Integrität als ein donum rigorose debitum betrachtet und ſie daher nicht von dem donum indebitum der heiligmachenden Gnade abhängig ſein laſſen kann; wohl aber die Lehre der ungeheuern Mehrzahl der Theologen, insbeſondere des heil. Thomas[1]), ſowie des heil.

---

1) S. Th. 1. p. q. 95 a. 1. per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Augustinus [2]), und ist von Bajus und Jansenius zum mindesten hundert Meilen weiter entfernt, als die Ansicht Kuhn's, der mit diesen beiden die Integrität als donum rigorose debitum aufstellte. Aber Schäzler lehrt nicht bloß, daß die Integrität an die heiligmachende Gnade einfach geknüpft gewesen, als eine an sich selbst von ihr verschiedene Gabe, sondern auch, daß die Kraft, wodurch dieselbe bewirkt wurde, in der heiligmachenden Gnade selbst gelegen habe, daß diese als einheitliches Princip, als gemeinschaftliche Wurzel einerseits die Heiligung des Geistes durch die theologischen Tugenden, andererseits die Harmonisirung der niederen Kräfte mit den höheren physisch und direct bewirkt habe. Das ist nicht so allgemeine Lehre, wie der frühere Satz, und man mag darüber seine eigene Ansicht haben, ich selbst finde eine nicht unerhebliche Schwierigkeit darin, und habe in meiner Darstellung daher diese nähere Bestimmung umgangen [3]). Aber zu behaupten, daß kein anerkannter katholischer Theologe ihn vertheidigt habe, und denselben zu censuriren, als zerstöre er den Begriff der Uebernatürlichkeit in der heiligen Gnade, ist denn doch mehr als gewagt. Gelehrt wurde der Satz von den bedeutendsten Vertretern der Thomistenschule, z. B. Soto, Gonet, Gotti, den Salmanticensern [4]) (Valentia unter den Jesuiten), und von den Anderen (z. B. von Suarez, auf den sich Kuhn beruft, vgl. de op. sex dier. l. 3. c. 20. n. 17.)

---

2) Vgl. meine Ausg. v. Casinius quid est homo p. 124 f.

3) Vgl. Myst. d. Christenth. S. 208 ff.

4) Vgl. z. B. Boecker: de statu iustitiae originalis ac de peccato originali quae disserit S. Thomas Aq. collegit, disposuit notisque illustravit B. Novesii 1868. pg. 6 in nota. Diese erste Probe einer ganz neuen und eigenthümlichen Bearbeitung des heil. Thomas können wir bestens empfehlen. Der sonst noch ganz unbekannte Verfasser besitzt nicht nur eine große Vertrautheit mit dem heil. Thomas, sondern auch tiefe und ausgebreitete Kenntniß seiner besten Erklärer, welche letztere sich dem Kenner in den zwar wenig umfangreichen, aber sehr gewählten und markigen Anmerkungen offenbart.

wurde er nur bekämpft, weil er nicht hinreichend begründet und die Art und Weise der in ihm betonten Wirksamkeit der Gnade schwer verständlich zu machen sei. Nur dann wäre die Uebernatürlichkeit der Gnade angetastet, wenn behauptet würde, die Gnade habe keinen höheren Zweck und keine höhere Wirkung, als die Integrität, die Unterdrückung der Disharmonie in den natürlichen Seelenkräften, oder diese Wirkung sei ihre unmittelbarste und specifische, worin sie vorzüglich ihr eigenes Wesen kund gebe, nicht bloß eine secundäre Wirkung, die sie beim ersten Menschen durch eine besondere göttliche Fügung oder, wie einige Thomisten sich ausdrücken, durch einen besonderen modus informandi animam, ausgeübt. Daß Schäzler jenes nicht behauptet, gibt Kuhn eben durch die zweite oben angeführte Anklage zu; wie könnte Schäzler auch, da er von Anfang an die dieser Behauptung ähnlichen Sätze Kuhn's mit der größten Energie angegriffen und neuestens, freilich durch ein großes factisches Mißverständniß, Herrn A. Schmid nachdrücklichst darüber zu Rede gestellt hat. Die Censur Kuhn's begreift sich nur daraus, daß er willkürlich voraussetzt: weil nach Schäzler die Integrität factisch Ausfluß der heiligm. Gnade sei, könne sie auch nicht anders als durch die heiligm. Gnade dem Menschen verliehen werden, und dann subsumirt: die Integrität sei aber ein donum debitum rigorose in ordine ad finem naturalem, folglich sei auch die heiligm. Gnade ein donum debitum ad finem naturalem. Aber in diesem Processe sind nichts weniger als beide Prämissen falsch, und selbst, wenn beide wahr wären, müßte, um eine Censur zu Stande zu bringen, die minor nicht bloß Lehre Kuhn's, sondern katholische Lehre sein, was Kuhn selbst nicht zu behaupten wagt[5]). In Wirklichkeit ist der Unter-

5) Vgl. z. B. S. 348. Wie und wo aber, wie auf derselben Seite behauptet wird, die Lehre Schäzler's, daß die natürliche (von Kuhn so genannte) Integrität ein Ausfluß der Gnade sei, „entschieden in Bajus verworfen worden," ist nirgendwo zu lesen, auch schwerlich irgendwo nachzuweisen.

satz eher das Widerspiel als der Ausdruck der katholischen Lehre. Die ganze Anklage fällt mithin auf den Urheber zurück, wie sie auch nur als Retorsion der von Schäzler gegen Kuhn gemachten Bemerkungen über die niedere Aufgabe, die er der Gnade zudenke, in die Welt gekommen ist.

Die zweite Anklage lautet dahin, daß Schäzler durch die heiligmachende Gnade eine physische Veränderung der Seele und eine eigentliche physische Theilnahme an der göttlichen Natur eintreten lassen; denn diese Ausdrücke hätten entweder gar keinen oder nur einen naturalistischen Sinn. Fassen wir die verschiedenen Stellen, an denen Kuhn sich über diese „Aftermystik“ ereifert, zusammen, so meint er, „die physische Veränderung der Seele könne keine andere Bedeutung haben, als daß die Eigenschaft und Vollkommenheit, welche die Gnade auch der Substanz der Seele mittheilt, derselben wesentlich werde“ (S. 430 Anm.) und „der Seele das natürliche Vermögen übernatürlicher Thätigkeit“ verleihe (S. 95.); oder sie bedeute „eine Veränderung der Natur der Seele, in Folge deren sie nicht mehr wahrhaft menschliche Seele“ bleibe (S. 372 und öfter). S. 379 wird „physisch“ gleich „substantiell“ gesetzt, wonach K. sich die von Schäzler betonte physische participatio divinae naturae als eine Naturgemeinschaft im substantiellen Sinne denkt. Dann heißt es wieder, das physische Wesen der Gnade könne nur sagen wollen, sie sei „eine Naturbeschaffenheit in dem Sinne, daß der Mensch unwillkürlich und in naturnothwendiger Weise zum Guten getrieben werde“ (368 f.), oder daß der Eintritt und Bestand der Gnade gar nicht von dem freien sittlichen Verhalten des Menschen abhange. Ueberhaupt scheint die Schäzler'sche Betonung des Physischen im Gegensatz zum Moralischen bei der Vervollvollkommnung des Geistes in den Augen Kuhn's eine nicht bloß naturalistische, sondern materialistische Auffassung des Geistes vorauszusetzen. Möglich, ja, zugegeben, daß in der That einzelne Ausdrücke und Wendungen Schäzler's, wie es bei der Schärfung der Gegensätze zu geschehen pflegt, für

sich allein genommen hart klingen: aber von einem Gelehrten, wie Kuhn, dessen „eifriges Streben dahin geht, aus der Zusammenfassung des Einzelnen den Grundgedanken und den Totalgehalt fremder Lehren zu erheben," sollte man erwarten, daß er sich nicht an einzelne Schärfen des Ausdrucks hänge und den Blick auf das Ganze nicht versäume. In der That kommt das Mißverständniß nur daher, daß Kuhn in den Geist und die Ausdrucksweise seines Gegners nicht einzudringen versteht[6]). Die physische Veränderung der Seele hat bei Schäzler nicht den Sinn einer Wandlung oder „Abänderung der Seelensubstanz", als wenn etwas Wesentliches davon abginge und ein Neues an dessen Stelle gesetzt würde; sie bedeutet vielmehr eine reale Vervollkommnung der Seele durch Ergänzung der ihr von Haus aus eignenden Vollkommenheit, aber eine Vervollkommnung, die nicht bloß darauf abzielt, der Thätigkeit der Seele eine bessere Richtung zu geben und den Willen zu einem bestimmten Gebrauche der natürlichen Vermögen anzuspornen, sondern diese Vermögen in ihrem innersten Grunde verklärt, bereichert, befruchtet, damit aus ihnen Thätigkeiten hervorsprossen können ähnlich denjenigen,

---

6) Kuhn denkt bei dem Worte Physis, physisch, Natur immer nur an die materielle Physis, als wenn dasselbe per analogiam nichts Geistiges bedeuten könnte, und in der Sprache der Scholastik wenigstens, auch im Gegensatze zur Persönlichkeit sowohl, wie zur nackten Substanz der Seele, nicht in der That bedeutete. Andererseits nimmt er dann alle geistige Vollkommenheit als gleichbedeutend mit moralischer Gesinnung, oder Disposition zu derselben und will für keine übernatürliche Veränderung oder Vervollkommnung des Geistes Verständniß haben, die eben nicht formell eine moralische sei. Ich bin neugierig zu erfahren, ob nach ihm der character sacramentalis oder das lumen gloriae auch bloß zur Vervollkommnung der Gesinnung dienen, und, wo nicht, ob sie darum sofort etwas Materielles sind, oder eine Wandlung der Substanz des Geistes involviren, resp. mit welchem specifischen Namen er jene Vollkommenheiten und die dadurch hervorgebrachten im Gegensatze zu den moralischen bezeichnen würde.

wie sie an sich nur aus der Gott eigenen Lebenskraft hervorgehen können. Die physische Gemeinschaft mit Gott ist ferner keine Gemeinschaft der Substanz, sondern Aehnlichkeit mit der Natur Gottes, d. h. der Gott allein wesentlich eigenthümlichen Lebenskraft, wie sie der Seele in der Gnade durch eine übernatürliche Beschaffenheit mitgetheilt wird. Das physische Wesen der Gnade endlich soll nicht bedeuten, daß sie nach Art der physikalischen und physiologischen Kräfte mit blinder Nothwendigkeit wirke, sondern daß sie nicht bloß aus freien Handlungen hervorgeht, oder in ihrer Existenz absolut durch solche bedingt wird, oder nur auf freie Bethätigung vorhandener Vermögen abzielt, vielmehr der Verwendung des freien Willens ein neues productives Capital schafft und den Geist allseitig, nicht bloß in seiner Gesinnung als solcher, vervollkommnet und in eine höhere Sphäre des Seins und Lebens versetzt. Das und nichts Anderes ist die tausendfach auf's Unzweideutigste ausgesprochene Lehre Schäzler's: und ich sollte denken, diese Lehre ließe sich doch verstehen, auch ohne die Absurda, welche Kuhn darin finden zu müssen glaubt; ja sie ist in der That die einzige, welche das Uebernatürliche in seiner Tiefe erfaßt. Wir werden später sehen, daß Kuhn sie auch der Sache nach nicht gelten lassen will, obgleich er jetzt wohl so weit fortgeschritten ist, daß er sie schwerlich in dem erklärten Sinne censuriren würde.

§. 3. Die Vertheidigung der eigenen Lehre im Allgemeinen.

Wenn die Offensive Kuhn's gegen Schäzler wenigstens in der Hauptsache so sehr verunglückt ist, so fragt es sich nun, wie es denn mit der Defensive, mit der Klarstellung und Ehrenrettung seiner eigenen Lehre stehe? Gegen Ende der Vorrede bemerkt er im Allgemeinen, daß dieselbe allerdings nicht von Anfang an die Bestimmtheit und Ausbildung gehabt habe, in welcher er sie nach fortgesetzten Studien jetzt

vorlegen könne, aber er lehre darum heute im Gegensatze zu früher nur anders (aliter), nicht anderes (aliud). Der Fortschritt in der Klarheit und Bestimmtheit ist in der That ein bedeutender, ich erlaube mir hinzuzufügen, auch in der Richtigkeit und in der Annäherung an die Scholastik und den heil. Thomas insbesondere. Ob er aber so weit gediehen sei, daß Kuhn mit seiner ganz modernen Denkweise wenigstens jetzt — denn früher hatte er bekanntlich an vielen einschlägigen Lehrstücken des heil. Thomas Bedeutendes auszusetzen — der treueste und wahrste Vertreter des heil. Thomas geworden, und ihn besser verstehe, nicht nur als Schäzler, sondern als die ganze spätere Scholastik, die Thomisten mit eingeschlossen, das ist eine Frage, deren Bejahung von vornherein sich nicht eben nahe legt, und die auch durch das ganze große Buch nicht zu Gunsten des Verfassers entschieden sein dürfte. An entschiedenem Willen, sowie an Fleiß und Geisteskraft, um in die Tiefen des heiligen Lehrers einzudringen, hat es ihm nicht gefehlt; aber indem er sich dessen Lehre zu eigen machen will, drängen sich ihm immerfort die eigenen in der modernen Philosophie wurzelnden Anschauungen vor, die entgegengesetzten geistigen Strömungen wogen in seinem Geiste durcheinander, indem bald die eine, bald die andere die Oberhand behält, bald beide kaum unterscheidbar ineinander fließen. Die vielen langen Partieen, in denen die Lehre des heil. Thomas eine ebenso schöne als treffende Darstellung gefunden, sind der beste Beweis, daß die abweichenden Partieen, in welchen das anderwärts richtig und schön Gesagte wieder verflüchtigt oder mißdeutet wird, nur daraus entsprungen sein können, daß die Geister, welche der Verfasser vermählen zu können und zu sollen vermeinte, mehr, als er sich selbst dessen bewußt wurde, sich innerlich abstießen, und nur scheinbar und zeitweilig in Eintracht sein Denken beherrschten. Als aufrichtiger, mühevoller und gewaltiger Versuch, die moderne philosophisch-theologische Speculation mit der thomistischen in Einklang zu bringen, von Seiten eines Mannes, der lange

Zeit im Namen der ersteren über die letztere zu Gericht gesessen, verdient daher die Schrift alle Achtung und Beachtung. Als solcher ist sie ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit, aber das Mißlingen dieses Versuches ist auch ein starkes Präjudiz dafür, daß die Gegensätze nicht bloß auf der Oberfläche und in der äußeren Form liegen, sondern tief einschneidender, principieller Natur sind.

Die Vergleichung seiner eigenen Lehre mit der des heil. Thomas, welche Kuhn zu seiner Vertheidigung vornimmt, bezieht sich hauptsächlich auf eben dieselben beiden Punkte, in welchen er Schäzler so hart getadelt hatte, nämlich auf das Wesen und die Uebernatürlichkeit einerseits der Integrität und andererseits der Gnade des ersten Menschen. In beiden Punkten, am deutlichsten aber beim ersten, zeigt es sich, wie recht Schäzler hatte, wenn er in der abstract ethischen Auffassung des Uebernatürlichen, worauf Kuhn sich so sehr zu Gute thut, oder, um mit Kuhn zu reden, in der Verlegung desselben vom Boden der Natur auf den der Persönlichkeit, den Hauptfehler seiner Theologie erblickte; diese Auffassung benimmt ihm ganz das Verständniß der einfachsten und klarsten Lehren des heil. Thomas und bewirkt, daß er gerade da am meisten von demselben abweicht, wo er besser als alle spätscholastische Theologen den Geist seiner Anthropologie erfaßt zu haben glaubt.

§. 4. Lehre Kuhn's über das *donum integritatis*.

Beginnen wir mit der Integrität. Nach Kuhn [7]) soll dieselbe nichts Anderes sein, als die Aufgelegtheit des Willens für das Gute, inwiefern dadurch vom Willen das concupiscere contra rationem als actuelle Gesinnung oder habituelle überwiegende Willensneigung ausgeschlossen werde. Sie sei nur die Kehrseite der guten Willensrichtung, die der Mensch von Gott empfangen habe, und die nach ihrer posi-

7) Vgl. bes. §. 18 ganz; dann §. 20 u. 21.

tiven Seite subiectio mentis sub Deo, nach ihrer negativen subiectio carnis sub ratione genannt werde. Je nachdem die Richtung des Willens auf das Gute dem natürlichen Guten (dem bonum rationis) oder dem übernatürlich Guten (dem bonum supernaturale) zugewandt gedacht werde, sei auch sie selbst als eine natürliche oder übernatürliche zu bezeichnen. Nur die letztere allein gehört nach Kuhn zur iustitia originalis, welche den ersten Menschen seiner übernatürlichen Bestimmung gerecht machte; erstere hingegen zum status consonus naturae rationali, ohne welchen der Mensch als ein naturgemäß ausgerüstetes Wesen ebenso wenig gedacht werden könne, wie ohne die Anlage und Neigung zum bonum rationis oder zum vernunftgemäßen Leben. Die Ausschließung der Rebellion der Sinnlichkeit und der daraus entspringenden Schwierigkeit in der Ausübung der Tugend sei beiden Arten der Integrität gemeinschaftlich, und schon in der natürlichen gegeben; sie folge nämlich nothwendig daraus, daß der freie Wille (αὐτεξούσιον) von Natur aus auch das herrschende Princip (ἡγεμονικόν) im Menschen sei, und daß mithin, so lange er, wie er es von Natur ist, zum bonum rationis geneigt bleibe, auch die ihm unterstehenden Kräfte demselben zugeneigt sein müssen. Die übernatürliche Integrität unterscheide sich nur dadurch von der natürlichen, daß bei ihr „es nicht mehr der bloß natürliche Geist des Menschen sei, der die Zügel führe und „die übrigen Theile der Seele auf das Endziel hin in Bewegung setze, sondern der vom Geiste Gottes erfüllte und getragene Geist desselben“ (S. 283.). Die natürliche Integrität sei demnach die Voraussetzung der übernatürlichen; ohne jene lasse sich der Mensch nicht anders, denn als ein verstümmeltes, Gottes unwürdiges Geschöpf denken; sie erst versetze den Menschen in den einzig denkbaren status naturae purae, an welche sich dann der status naturae elevatae durch freie göttliche Gnade anschließe. Ein status naturae purae, wie ihn die spätere Scholastik gewollt, in dem nämlich der Mensch

mit der rebellischen Concupiscenz behaftet gedacht werde, sei nicht bloß in dem Sinne unmöglich, wie die sogenannten Augustinenses gemeint hätten, sondern in einem weit strengeren Sinne, weil die Freiheit von der Concupiscenz dem Menschen gebühre nicht bloß „ex decentia solius creatoris", als eine aus der Weisheit und Güte Gottes zu erklärende Gnadengabe, wie die Augustinenses behaupteten und Kuhn selbst von der heiligmachenden Gnade behauptet, sondern als Erforderniß der menschlichen Natur (*rigorosum debitum* in natura humana fundatum) (S. 346). Das ist die „deutlichere, bestimmtere und unzweideutigere, überhaupt bessere" Aussprache über den status purae naturae, zu der Kuhn sich (laut Vorr. S. XVI.) erhoben hat; das der Kern der urthomistischen Anthropologie, der von der späteren Scholastik verkannt und preisgegeben worden sein soll.

Allein eben dadurch, daß er sich bewußt ist, einen großen Schritt über die Lehre des Augustinenses hinauszuthun, hätte Kuhn zur Besinnung kommen sollen; gesteht er doch damit selbst, daß, was er Schäzler nachsagte, von ihm gelte, daß nämlich seit der Verdammung des Bajus kein anerkannter katholischer Theologe seine Lehre gehalten, vielmehr alle sie verworfen haben. Wenn die Augustinenser schon wegen ihres debitum ex decentia solius creatoris den übrigen Theologen der Verwandtschaft mit Bajus verdächtig erschienen, und sie selbst, um sich von dem Verdachte des Bajanismus zu reinigen, wie bei Kuhn selbst (S. 343 f.) zu lesen steht, gegen das debitum rigorosum ex exigentia rei creatae als eine in Bajus verdammte Lehre protestiren zu müssen glaubten: dann hat Kuhn nach eigenem Geständniß nicht eine bloße Meinung, sondern das entschiedene Gewissen der gesammten nachtridentinischen Theologie gegen sich. Und wenn heutzutage das Prov. Concil von Cöln mit Wissen des apostolischen Stuhles schon die Lehre der Augustinenses als eine aberratio a doctrina catholica bezeichnen durfte, dann weiß ich vollends nicht, wie Kuhn die Behauptung seiner viel

weiter gehenden Lehre mit dem in der Vorrede nachdrücklich ausgesprochenen Bewußtsein, „keine andere Richtschnur der Wahrheit zu suchen und anzuerkennen, als den positiv gegebenen kirchlichen Glauben", hat vereinbaren können. Ebenso unbegreiflich ist es, wie er dem heil. Thomas eine Lehre zuschreiben konnte, gegen welche die ganze spätere Theologie unter seinem Banner und mit Berufung auf ihn gekämpft hat. Aus den Schriften des heil. Thomas zu beweisen, daß er auf's Entschiedenste das Gegentheil lehrt, ist Herrn v. Kuhn gegenüber, der die betreffenden Stellen größtentheils vor Augen gehabt, eine verzweifelte, für den unbefangenen Leser eine überflüssige Arbeit. Wir wollen nur kurz den inneren Hauptfehler seiner Anschauung beleuchten.

Daß Mißverständniß, wodurch Kuhn zu seiner exorbitanten Lehre gelangt, liegt darin, daß er sich beim ersten Menschen den Willen nicht in der von der Natur und der natürlichen Bestimmung des Menschen erforderten Weise zum bonum rationis geneigt denken kann, so lange eine dem bonum rationis entgegengesetzte Reizbarkeit und natürliche Neigung im Willen oder in dem appetitus sensibilis bestehe, welche zu jener ein Gegengewicht bilde und deren Bethätigung erschwere: während uns doch die tägliche Erfahrung zeigt, daß eine nicht bloß irgendwie gute, sondern heilige Stimmung und Gesinnung des Willens mit der lebhaftesten Stärke der Concupiscenz bestehen kann. Nur geistige und sinnliche G e s i n n u n g können nicht zusammen bestehen und schließen sich aus. Nur dann, wenn d i e u n o r d e n t l i c h e S i n n l i c h k e i t mit der s i n n l i c h e n G e s i n n u n g v e r w e c h s e l t und als innerlich sündhaft gedacht wird, kann man sagen, daß der mit derselben Behaftete keiner guten Gesinnung mehr fähig, oder nicht mehr dazu aufgelegt sei. Diese Verwechselung scheint in der That bei Kuhn unwillkürlich unterzulaufen, obgleich er sie oft genug formell zurückweist und gewiß vor vielen darin liegenden verderblichen Consequenzen zurückschaudern würde. Sie allein erklärt aber den Sprung, welcher in dem

oben von uns wiedergegebenen Gedankengange unverkennbar hervortritt. Sie macht sich namentlich darin kenntlich, daß Kuhn die Möglichkeit, die Sinnlichkeit vollkommen ohne Schwierigkeit (despotisch, sagt St. Thomas) zu beherrschen und von ihr in der Uebung der Tugend nicht behindert zu werden, schlechthin aus „der dem Menschen wesentlichen Freiheit" und moralischen Anlage des Willens zum Guten ableitet[8]). Aber aus diesen beiden Momenten folgt bloß, daß der Wille überhaupt die Macht haben muß, der rebellischen Sinnlichkeit zu widerstehen; nicht jedoch, daß er sie schlechtweg unterdrücken, allen ihren Bewegungen zuvorkommen und ihrem rebellischen Gelüste mit Leichtigkeit, ohne Schwierigkeit und fremde Hilfe widerstehen könne. Die Zügelung und Bändigung der sinnlichen und der niederen Triebe überhaupt, wie sie durch die Integrität dem ersten Menschen verliehen wurde, und welche bewirkte, daß die Sinnlichkeit dem Willen nicht vorauseilen und widerstreben und folglich keine Schwierigkeiten in der Ausübung der Tugend bereiten konnte, war nach dem heil. Thomas nichts weniger als das Product der Willensfreiheit oder überhaupt der sittlichen Stimmung des Willens, sondern ebenso gut, wie die Fesselung aller die Zerrüttung und Auflösung des körperlichen Lebens herbeiführenden Elemente, die Wirkung einer übernatürlichen, der Seele von Gott mitgetheilten Kraft, deren Fortbestand zwar an den guten Gebrauch des Willens gebunden, und deren Wirkung darauf berechnet war, die sittliche Bethätigung desselben zu erleichtern, die aber in sich selbst, weil sie unmittelbar und formell nicht auf Richtung des Willens, sondern auf Bändigung und Ordnung der niederen Kräfte gerichtet ist, im Gegensatze zur moralischen oder ethischen eine physische Kraft

---

8) S. 238 u. ö. Hier scheint Kuhn noch weiter zu gehen als Bajus; denn dieser hat nirgendwo die libertas a concup. als eine Wirkung der dem Menschen wesentlichen Vermögen dargestellt, vielmehr sie als eine Wirkung des heil. Geistes aufgefaßt.

genannt werden muß. Charakteristisch ist, daß Kuhn bei der Bestimmung der Integrität des ersten Menschen immer nur die Freiheit von der Concupiscenz betont, die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit bei Seite läßt, während der heil. Thomas in der Regel beide verbindet und beide gleichmäßig als Wirkung einer höheren, die Natur über ihre natürliche Begierlichkeit und Hinfälligkeit erhebenden Macht schildert; vgl. z. B. opusc. ad Regin. c. 186; Summa c. gent. l. 4. c. 52.

Man sieht also, wie sehr Schäzler Recht hatte, wenn er Kuhn gegenüber betonte, daß die iustitia originalis nicht bloß eine ethische Vervollkommnung des Willens, sondern zugleich eine physische Kraftvermehrung, eine Erhöhung des physischen Leistungsvermögens der Seele enthalte[9]. Damit ist unmittelbar nicht bewiesen, daß auch die heiligmachende Gnade in analoger Weise zur Erzeugung des Gott wohlgefälligen Lebens eine physische Kraftvermehrung bewirke, oder daß eben sie die physische Ursache der Integrität sei. Aber die Kuhn'sche Theorie, daß das Uebernatürliche überhaupt im Ethischen aufgehe, ist damit durchbrochen; und da jene physische Kraftvermehrung weder zur moralischen Bethätigung des Willens absolut nothwendig, noch die nothwendige Folge derselben ist oder sein kann, also nur als ein freies Gnadengeschenk Gottes gedacht werden darf: so ist es auch denkbar, daß dieselbe eben in Abhängigkeit von der heiligmachenden Gnade verliehen, wenn nicht unmittelbar durch sie bewirkt wird. Andererseits aber hängt das hartnäckige Sträuben Kuhn's gegen

9) Schäzler hat vielleicht nicht genug unterschieden zwischen dem übernatürlichen Einflusse, wodurch der Wille der Concupiscenz gegenüber in seiner eigenen Richtung gestählt, und dem anderen, wodurch er zur vollständigen Unterdrückung der Concupiscenz befähigt wird. Erstere ist mehr als eine Anregung und Spannung der vorhandenen Kraft, denn als Zufügung einer neuen Leistungsfähigkeit, daher auch mehr als ein moralischer, denn als physischer Einfluß zu betrachten, oder ungefähr so, wie Kuhn sich die Kraftvermehrung überhaupt denkt.

die physische Krafterhöhung der Geistesnatur des Menschen in der Richtung nach unten, zur Paralysirung der auflösenden Elemente der Natur und zur Aufhebung der Hindernisse des natürlichen und mithin auch des übernatürlichen Lebens, innerlich zusammen mit einer nicht minder großen Antipathie gegen die physische Krafterhöhung der geistigen Natur in der Richtung nach oben zum Behufe der Erzeugung des übernatürlichen Lebens, wodurch wir am Leben Gottes Antheil nehmen. Wie er dort dem Willen von Haus aus nicht bloß das Vermögen, sich selbst seine Richtung zu geben, das αὐτεξούσιον, sondern in und mit diesem Vermögen auch das einer absoluten Hegemonie und Herrschaft über die niederen Strebungen und seine eigene affective Seite zuschreibt: so will er hier, daß in demselben Vermögen, sich selbst seine Richtung zu geben, auch die physische Kraft verliehen sei, jeden beliebigen Flug zu nehmen, wofern nur dort der natürliche, hier ein übernatürlicher Antrieb von Seiten des alle Dinge ihrem Ziele zulenkenden Odems Gottes hinzukomme. Die Falschheit des ersten Theiles dieser Grundanschauung ist kein gutes Omen für die Wahrheit des zweiten Theiles.

§. 5. Kuhn über die Gratuität der übernatürlichen Gnade.

Sehen wir uns nun die Lehre Kuhn's von dem übernatürlichen Leben resp. von der heiligmachenden Gnade beim ersten Menschen an, so ist ein enormer Fortschritt über seine früheren Darstellungen dieses Gegenstandes unverkennbar. Während er früher die Integrität mit der Heiligkeit zu verwechseln, ja sogar die Gnade als „das bewegende Prinzip alles guten Willens," ohne welches nichts, auch nichts natürlich Gutes möglich sei, als die nothwendige Basis aller Sittlichkeit zu betrachten schien[10]): betont er jetzt nichts mehr,

10) Daß dieß wirklich der Fall sei, hat v. Schäzler unwiderleglich bewiesen in der „N. Unt." S. 46—66. Kuhn sucht zwar in §. 16.

als den Unterschied der Heiligkeit von der Integrität, und spricht fortwährend in den entschiedensten Ausdrücken von der übernatürlichen gnadenreichen Bestimmung im Jenseits (zur übernatürlichen Seligkeit) und im Diesseits (zur übernatürlichen Sittlichkeit), zu deren Erreichung resp. Verwirklichung allein dem Menschen die heiligm. Gnade nothwendig gewesen und von Gott verliehen worden sei. Auch erkennt er jetzt ausdrücklich eine nicht blos auf den unmittelbaren Gebrauch, sondern auf einen erst für die Zukunft möglichen Gebrauch berechnete Gnade, als habituelle, permanente Qualität, die auch bei den unmündigen Kindern vorhanden sein könne. Ja er betrachtet die Wahrung und Klarstellung der Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade als den Hauptvorzug seiner eigenen Theologie gegenüber v. Schäzler und der späteren Scholastik, wie er auch diesen gegenüber mit dem heil. Thomas den wahren Begriff der natura pura et integra, der die Voraussetzung des Gnadenbegriffes bilde, aufstelle. Wir wollen sehen.

Bei der Uebernatürlichkeit der Gnade kommt ein doppeltes Moment in Betracht: erstens daß die Gnade, um eben Gnade zu sein, nicht an die Natur gebunden, ihr nicht geschuldet, sondern aus freier gnädiger Huld von Gott verliehen wird; und zweitens, daß sie, also dem Menschen verliehen, ihm eine Güte, Vollkommenheit und Seligkeit ermöglicht, welche er durch seine Natur und die ihr nothwendig zukommenden Vermögen und Anlagen nicht zu erschwingen vermochte, daß sie ihn folglich über seine Natur erhebt. Nach beiden Seiten behauptet Kuhn die Uebernatürlichkeit der Gnade; aber hinterher schwächt er dieselbe in der nähern

---

seine frühere Lehrweise mit seiner gegenwärtigen in Einklang zu bringen; allein in Bezug auf den hier fraglichen Punkt ohne Glück und ohne den Argumenten Schäzler's zu stehen. Glücklicher vertheidigt er sich §. 19. gegen einen anderen entgegengesetzten Vorwurf Schäzler's.

Erklärung wieder in bedenklicher Weise ab. Das wollen wir beweisen.

In Bezug auf die Gratuität der heiligen Gnade will er nämlich von einem debitum rigorosum in natura rei fundatum, wie er es für die Integrität behauptet, durchaus nichts wissen; er erklärt vielmehr S. 112, man müsse sagen: „der status naturae purae (d. h. in seinem Sinne die natura integra) ist möglich, Gott konnte den Menschen so schaffen und in diesem Zustande belassen, und es war nicht nothwendig, daß er ihn darüber erhob; folglich ist die iustitia originalis eine Gnadengabe; und umgekehrt, soll die iustitia originalis als Gnade, als eine dem Menschen, damit er Mensch, Vernunftwesen im vollen Umfange dieses Wortes sei, nicht schuldige, nicht schlechthin nothwendige Gabe begriffen werden, so setzt dieses die Möglichkeit des puren Naturstandes voraus." Aber sofort kommt auch der Protest: „Wenn man aber sagt, der status purae naturae ist möglich, oder, was dasselbe, Gott konnte den Menschen in diesem Zustande in's Dasein rufen, es war nicht nothwendig, daß Gott ihn darüber erhob; so muß man sich gleichwohl hüten, diese That der göttlichen Liebe als eine abstrakt freie und so eigentlich grundlose, willkürliche oder zufällige sich vorzustellen." Wollte Kuhn damit nur sagen, daß Gott, obgleich er die Gnade dem Menschen nicht schuldete, in deren Ertheilung sich dennoch von seiner Weisheit und Güte leiten ließ und gerade durch die Ertheilung der Gnade seine Weisheit und Güte glänzender offenbarte, als wenn er sie vorenthalten hätte: so brauchte er keinen vernünftigen Christen, am wenigsten einen Theologen zur Vorsicht zu ermahnen, und darauf hinzuweisen, daß die sogenannten Augustinenses, wenn auch in nicht gerade ganz geschickter Formulirung, „einem richtigen Gedanken Ausdruck gegeben hätten." Aber er will in der That mehr: er versteht die Angemessenheit der Gnadenmittheilung mit der Beschaffenheit des Geistes und Willens Gottes als eines nicht „launenhaften", sondern

wahrhaft vollkommenen „Vernunftwesens so, daß wir, diese Beschaffenheit Gottes vor Augen behaltend, seine Handlungsweise zwar als eine freie, aber auch von ihm so und nicht anders zu erwartende begreifen" und sie folglich im Voraus „berechnen" können. Diese Theorie setzt eins von beiden voraus: entweder, daß der Mensch ohne die Gnade denn doch noch nicht „als Vernunftwesen im vollen Sinne des Wortes" ausgestattet, und zweckmäßig, somit auch weise und gut, eingerichtet sei — denn wäre er dies, so ließe sich aus der Weisheit und Güte Gottes die Ertheilung der Gnade nicht berechnen; — oder aber, daß Gott als die höchste Weisheit und Güte mit sittlicher (freilich nicht blinder Natur-) Nothwendigkeit auch immer das wollen müsse, worin er seine Weisheit und Güte im höchsten Grade offenbart. Im ersten Falle würde Kuhn seine Voraussetzung, daß der Mensch schon ohne die Gnade als „Mensch und Vernunftwesen im vollen Umfange des Wortes" dastehe (S. 112.), wieder aufheben, im zweiten den reinsten Optimismus lehren, der mit der göttlichen Freiheit, nicht bloß der „abstrakt" genommenen, sondern auch der konkret im Zusammenhange mit allen göttlichen Eigenschaften gefaßten, nach der ausgemachten Lehre aller katholischen Theologen (freilich nicht nach Leibnitz, an den Kuhn in der „Dogmatik" (S. 936 ff.) sich ausdrücklich anschließt) nicht in Einklang zu bringen ist[11]). In der That thut er (S. 116) mehr oder weniger Beides zugleich. Einerseits nämlich erscheint ihm der Mensch ohne die Gnade in seinem Naturstande denn doch noch als etwas Unvollkommenes, weil „dem Einflusse seiner sinnlichen Natur auf seine höhere unmittelbar ausgesetzt" — denn „dieser Einfluß erschiene gewissermaßen als ein Hinderniß, jedenfalls aber als eine Erschwerung seiner vernünftigen und sittlichen Willensentscheidung,

11) Auf den heil. Thomas beruft sich Kuhn für seine Auffassung der göttlichen Freiheit nicht, wie für seine anderen Ansichten. Freilich hat er auch in seiner Dogmatik (I, 9, 21 ff.) „schwere Bedenken" gegen die Lehre des heil. Thomas in diesem Punkte gefunden.

also jenes Wollens und Thuns, durch das er sein Endziel allein erreichen kann;" wogegen er doch sonst immer behauptet, die volle ungehinderte und ungeschwächte Neigung zum bonum rationis gehöre schon dem status purae naturae an, und es Schäzler'n zum schweren Vorwurf macht, daß er diese Neigung von der heiligmachenden Gnade abhängig sein lasse. Andererseits erklärt er: jedenfalls sei der Naturstand noch nicht das für den Menschen „überhaupt mögliche Vollkommene"; dieses sei vielmehr erst „der status iustitiae originalis, in welchem der Mensch über jene difficultas boni hinweggehoben und überhäupt in einen höheren Stand geistigen Lebens und geistiger Thätigkeit versetzt werde," und fügt dann hinzu: „Müssen wir nun nicht denken, daß Gott seiner vernünftigen Creatur, seinem Augapfel, diesen höchsten Erweis seiner Liebe, wofür sie empfänglich war, so gewiß nicht vorenthalten wollte, als er die unendliche Liebe ist?"

Ob, wie Kuhn gleich nachher meint, „nur Mangel im Verständniß oder Voreingenommenheit und Uebelwollen hieraus die Folge ziehen können," jener Akt sei „kein freier, sondern ein nothwendiger Akt Gottes," werden mit uns noch viele Andere bezweifeln, und zu denken wagen, solche Behauptungen ließen sich eben nur durch Voreingenommenheit und Mangel an Verständniß bei gutem Willen auf Seiten ihres Vertreters entschuldigen. An sich selbst dürfen sie nicht ohne Rüge durchgehen, und zwar verdienen sie nach einer Seite hin eine schärfere Rüge, als die Lehre der Augustinenses, weil diese nicht von einer so verkehrten optimistischen Auffassung der göttlichen Freiheit ausgehen, sondern bloß behaupten, deßhalb könne Gott die Mittheilung der Gnade nicht unterlassen, weil ohne dieselbe die Creatur nicht ganz gut, und deßhalb nicht ganz seiner würdig sei. Kuhn geht auch hier, ähnlich wie bei der Integrität, nur auf einem andern Wege, einen Schritt weiter, als sie, indem er in Bezug auf die Gnade und die Integrität die göttliche Freiheit stärker

bindet. Für die Integrität stellt er ein stärkeres debitum auf, nämlich ex exigentia rei creatae, während die Augustinenses bei der decentia creatoris stehen bleiben; für die Gnade thut er dasselbe, weil jene den göttlichen Willen durch seine Weisheit und Güte nur daran binden, daß er nichts indecens wollen könne, er selbst aber lehrt, Gott könne schon deßhalb nicht umhin, die Gnade zu verleihen, weil sie eben für die Creatur das größere Gut und somit für Gott das magis decens sei. Nach einer anderen Seite hin freilich geht Kuhn in Bezug auf die heiligmachende Gnade in seinen neuesten Schriften nicht so weit, als die Augustinenses: letztere nämlich läugneten im Grunde den wesentlichen Unterschied der natürlichen und der übernatürlichen Sittlichkeit wenigstens in Bezug auf die Seele und den Gipfel aller Sittlichkeit, die Liebe Gottes; sie wollten nur eine wahre Liebe Gottes, die theologische caritas als möglich und denkbar annehmen; da aber der Mensch ex exigentia naturae suae zu irgend einer liebevollen Vereinigung mit Gott bestimmt und angelegt sein muß, so fällt bei ihnen streng genommen die decentia creatoris in die rigorosa exigentia creaturae zurück. Kuhn hingegen will auf das strengste in seiner neuesten Schrift ein doppeltes Ziel des Menschen und demgemäß eine doppelte Liebe Gottes unterschieden wissen, so zwar daß die übernatürliche, wie er sich (S. 87.) prägnant ausdrückt, „nicht blos der Superlativ der natürlichen, sondern etwas spezifisch Anderes" sei.

§. 6. Kuhn über Wesen und Charakter der erhebenden Gnade.

Hiermit kommen wir zu dem andern Moment, um welches es sich bei der Uebernatürlichkeit der Gnade handelt: nämlich zu der Frage, ob Kuhn durch die Gnade in der That eine derartige Erhebung der Seele über ihre Natur hinaus geschehen lasse, wie sie durch die Uebernatürlichkeit der Bestimmung des Menschen überhaupt bedingt und insbesondere zur Wahrung und Begründung der Erhabenheit der über-

natürlichen Liebe über die natürliche erforderlich ist. Wir glauben auch diese Frage verneinen zu müssen, und sagen zu sollen, durch seine Forcirung des ethischen Charakters der Gnade und die Einschränkung derselben auf das Gebiet „der Persönlichkeit des Geistes“ als solcher verflüchtige er, wie die Macht und Bedeutung der Gnade, so auch die übernatürliche Erhabenheit der caritas selbst, in welche er die durch die Gnade vermittelte Geistesgemeinschaft mit Gott verlegt: kurz die positive und tiefste Seite des Uebernatürlichen verkenne er eben deßhalb, weil er durch dasselbe bloß eine Erhebung des Menschen in Bezug auf den freien Gebrauch seiner geistigen Naturkräfte, nicht eine Erhebung dieser Kräfte selbst oder der Natur des Geistes, durch deren freien Gebrauch das sittliche Leben zu Stande kommt, bewerkstelligen läßt.

Die Gnade kann und soll nämlich nach ihm nichts Anderes im Geiste hervorbringen, als eine gute Richtung seines freien Willens auf das übernatürlich Gute, eine gottähnliche Gesinnung, durch welche und in welcher dann unser Geist dem Geiste Gottes (d. h. bei Kuhn der heiligen Gesinnung Gottes selbst) gleichförmig werde. Zu dem Ende müsse sie auch den Willen in einen höhern „Stand“ versetzen, ihm eine höhere „Qualität“ verleihen, als ihm von Natur eignet; diese könne man mit den Scholastikern nicht bloß perfectio, sondern auch complementum oder forma activae potentiae nennen, inwiefern sie den indifferenten nackten Willen mit einem gewissen Inhalte und Gehalt fülle. Aber diese Qualität fülle und stärke den Willen bloß insofern, als sie ihn geneigt und aufgelegt mache, gewisse Thätigkeiten, zu denen er zwar von Natur das Vermögen hatte, zu deren Setzung er aber nicht geneigt und aufgelegt war, zu setzen. Deßhalb sei die Gnade wesentlich und ausschließlich „Tugend“ im sitlichen Sinne, d. h. „ein Geneigt- und Aufgelegtsein zum Guten;“ und insofern dieses etwas Wirkliches und überdieß die Quelle des wirklichen Handelns sei, könne

man auch von einem „höhern Sein" schlechthin sprechen, welches die Gnade der Seele verleihe[12]). Einen andern Einfluß der Gnade auf den Willen oder den Geist überhaupt vermag sich Kuhn nicht zu denken; hinter Allem, was Schäzler darüber hinaus behauptet, wittert er, wie wir oben sahen, eine substanzielle Wandlung der Seele und eine Zerstörung des moralischen (ethischen) Einflusses der Gnade, nicht eine Erweiterung und tiefere Fassung ihres Begriffes; insbesondere aber hinter einer von der obengenannten Neigung und Aufgelegtheit zum übernatürlichen Guten verschiedenen „physischen" Completirung der physisch unzureichenden Willenskraft, während diese doch nichts anderes sagen will, als dies: daß die Seele ohne die Gnade nicht nur keine Lust und Spannkraft zu den übernatürlichen Akten habe, sondern daß sie in ihrem natürlichen Willensvermögen, in der Natur ihres Willens auch nicht den hinreichenden Fond, die Produktivkraft zur Setzung jener Akte besitze und diese erst durch Einflößung der Gnade in ihr natürliches Vermögen und die damit gegebene Befruchtung desselben erhalte. So lange Kuhn hiefür kein Verständniß hat, so lange er, um mich so auszudrücken, der Seele bloß Lust zu einem neuen Gebrauche ihrer natürlichen Kraft, aber keine Flügel zum Fliegen zusetzen lassen will, kann man auch nicht sagen, daß er von der Uebernatürlichkeit derjenigen Akte, von welchen „die pneumatische Gesinnung" des Menschen getragen und durchdrungen ist, und durch welche der Mensch sich zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott aufschwingen soll, hoch genug denke. Wenn die Gnade bloß zum bessern Gebrauch der natürlichen Vermögen hinneigen soll, so entzieht er sich damit die Möglichkeit zu erklären, wie denn die Resultate des bessern Ge-

12) Am klarsten sind diese Grundgedanken Kuhn's präcisirt in §. 10. S. 79 ff., wo er den scholastischen Begriff der Tugend erklären will, und die übernatürliche unter denselben formellen Begriff stellt, wie die natürliche.

brauches von denen des nicht durch die Gnade sollicitirten Gebrauches spezifisch verschieden und nicht bloß der Superlativ derselben sind. Jedenfalls aber ist seine Anschauungsweise keine scholastische, insbesondere keine thomistische, sondern eine durch und durch antithomistische.

Es ist keine scholastische; denn die gesammte spätere Scholastik, Thomisten wie Molinisten gemeinsam, lehrten wörtlich, daß zur Setzung übernatürlicher Akte außer dem allgemeinen Concurs Gottes und der bereits vorausgesetzten gratia excitans noch ein adiutorium *physicum* oder eine gratia *adiuvans physice* nothwendig sei, um das physische Mißverhältniß, in welchem die Seele ihrer Natur nach zu den übernatürlichen Akten stehe, zu heben. Als Zeugen dieser Thatsache citiren wir Tanner (in 2. 2. disp. 6. q. 3. n. 260 sq.) Man stritt nur über die Art und Weise, in welcher diese physische Stärkung und Erhebung (denn gerade in dem genannten Einflusse erkannte man die Eigenthümlichkeit der gratia elevans) bewerkstelligt werde. Kuhn anerkennt zwar auch eine gratia adiuvans, jedoch nur eine solche, die sich gewissermaßen aus der gratia excitans entwickelt, nach Analogie desjenigen adiutorium, wodurch die gratia medicinalis den Willen innerhalb der natürlichen Ordnung der Concupiscenz gegenüber durch Verleihung des Wohlgefallens am Guten stählt, nicht aber jene gratia adiuvans, welche das posse physicum verleiht. Da er gleichwohl — ob konsequent oder nicht — erklärt, ohne die von ihm behauptete Gnadenhülfe sei die Setzung der übernatürlichen Akte nicht bloß schwer, sondern schlechterdings unmöglich: so lassen sich die kirchlichen Entscheidungen über die Nothwendigkeit der gratia adiuvans, die Schäzler gegen ihn aufführt, nicht formell und unmittelbar gegen ihn kehren; ebensowenig manche Stellen des heil. Augustinus, in welchen nicht spezifisch von dem adiutorium elevans, sondern von dem adiutorium medicinale die Rede ist. Daher glaube ich auch nicht, daß seine Lehre in diesem Punkte für sich allein genommen alle die schweren

Rügen verdient, welche Schäzler über sie verhängt. Noch viel weniger aber kann Kuhn diese Lehre als die einzig zulässige und denkbare hinstellen, und die entgegengesetzte, die mindestens Jahrhunderte lang mitten zwischen den größten Kämpfen als feststehendes Axiom gegolten, als einen alle Begriffe von Gott und Sittlichkeit verwirrenden Unsinn behandeln. Es ist schon gewagt genug zu behaupten, in einer so tief eingreifenden Lehre hätten alle scholastischen Schulen den heil. Thomas mißverstanden. In der That hat Kuhn selbst ihn mißverstanden.

Das beweist schon sein ganzes Verfahren, welches in der Bestimmung des Gehaltes und der Bedeutung der Gnade ganz anders vorgeht, als der heil. Thomas. Den spätern Scholastikern macht Kuhn (S. 277 ff.) den Vorwurf, daß sie bei Bestimmung der Integrität des ersten Menschen zu abstrakt von der gegenwärtigen Erfahrung aus vorgegangen wären, während er mit dem heil. Thomas von dem konkreten Vollbegriff der menschlichen Natur nach ihrer Idee ausgehe. Wie immer es sich damit verhalten möge, hier geht Kuhn einseitig und abstrakt von der gegenwärtigen Erfahrung aus, indem er die Gnade bloß darauf ansieht, wie sie das sittliche Leben im Diesseits auf eine höhere Stufe erheben soll; von vornherein weist er ihr die Vervollkommnung der sittlichen Gesinnung als solcher, als ihr eigenthümliches Gebiet an, und modelt dann den Charakter der virtus, welche sie verleihe, nach der Idee der natürlichen Tugend; wie diese aber nichts Anders ist, als eine durch eigene Thätigkeit erworbene Aufgelegtheit zum Handeln, d. h. zum Gebrauche der natürlichen Kräfte, so ist ihm auch die virtus infusa formell nichts Anderes, nur daß sie eben nicht durch eigene Thätigkeit erworben und auf ein höheres Ziel gerichtet wird. Die Scholastiker hingegen wählen für die Bestimmung der virtus der Gnade einen höheren Gesichtspunkt und Maßstab. Sie gehen von der übernatürlichen Bestimmung aus, zu welcher der Mensch durch die Gnade vorbereitet und hin-

geführt werden soll; diese Bestimmung betrachten sie nicht blos als ein Ziel, worauf sich der Wille richtet, sondern als ein Ideal, dem der Mensch schon hienieden gleichförmig werden, sich zubilden solle; daher bestimmen sie nach dem Maßstabe desjenigen göttlichen Einflusses, resp. derjenigen Kräftigung und Erhebung des Geistes, durch welche allein der Mensch, am Ziele angelangt, sein übernatürliches Leben entfalten kann und soll, den Charakter derjenigen virtus, welche den Menschen schon im Diesseits seinem übernatürlichen Ziele zubilden und ein dem jenseitigen analoges Leben in ihm entfalten soll. Nun ist aber das ewige Leben in der visio beatifica keine bloße Gesinnung und Willensrichtung; der Beistand, wodurch die visio beatifica zu Stande gebracht wird, kann keine bloße Neigung, Anregung, Sollicitation ꝛc. der natürlichen Geisteskraft sein; vielmehr ist dazu eine Verklärung und Befruchtung der geistigen Produktionskraft selbst von Nöthen, also die Mittheilung einer aus Gott fließenden und mit der Gott eigenthümlichen Lebenskraft die unsrige konformirenden Tüchtigkeit oder virtus physica — denn wie sollte man sie anders nennen im Gegensatze zur bloßen virtus moralis, die nur die Fertigkeit im und zum freien Gebrauche der vorhandenen natürlichen Vermögen bezeichnet. Wie eine solche physische Erhebung für den Intellekt nothwendig ist, um Gott in seiner Wesenheit in ähnlicher Weise zu erkennen, wie er sich selbst erkennt: so ist außer der bloßen Neigung eine gleiche Erhebung für den Willen nothwendig, um Gott auf ähnliche Weise in Liebe zu umfangen, wie er sich selbst umfängt. Dieselbe Liebe aber dem Wesen nach, welche die Seligen im Himmel haben, sollen wir schon auf Erden besitzen, und außer der Liebe auch eine Erkenntniß, die, obgleich nur unvollkommen, gleichwohl ebenso eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß ist, wie die visio beatifica: folglich schließt die Scholastik, müssen unsere Seelenkräfte, und zwar nicht bloß der Wille, sondern auch der Intellekt, zur Setzung dieser Akte eine ähnliche Erhebung und Verän-

derung erleiden, wie sie bei der visio beatifica erleiden werden, ohne daß die dadurch mitgetheilte übernatürliche virtus darum aufhörte, mit Rücksicht auf den durch sie ermöglichten freien Gebrauch eine wahre, sittliche virtus oder Tugend zu sein. So räsonnirt die Scholastik, indem sie die gratia als semen gloriae, das lumen gratiae als die Morgenröthe des lumen gloriae betrachtet, während Kuhn die Gnade als einen göttlichen Hauch auffaßt, der durch Einflößung edlerer Triebe der natürlichen Kraft eine neue Bahn eröffnen soll. Es begegnet ihm hier das Nämliche, was wir oben (S. 567.) bei seiner Auffassung der Integrität als charakteristisch hervorgehoben. Dort hielt er sich nur an die Seite der Integrität, welche in das moralische Leben des Willens unmittelbar hineinspielt, nämlich an die Freiheit von der Concupiscenz — die Integrität des Leibes, die Freiheit von Tod und Leiden, ganz bei Seite lassend, während der heil. Thomas so oft und nachdrücklich beide Theile als Wirkung derselben übernatürlichen Herrschermacht der Seele darstellt; hier läßt er alle diejenigen übernatürlichen Wirkungen der göttlichen Huld, welche unzweifelhaft einen anderen Charakter als den einer bloßen Stimmung, Neigung und Gesinnung tragen, bei Seite, isolirt das unmittelbar in das moralische Leben einschlagende Uebernatürliche von allem übrigen und stellt es dadurch in ein schiefes Licht. Es ist ganz auffallend, wie sehr Kuhn überall einer tiefern Betrachtung des Geheimnisses der visio beatifica ausweicht, oder vielmehr darüber hinweggeht: nicht auffallend ist es dagegen, daß er bei einem solchen Verfahren in früheren Zeiten, durch seine Tugendlehre verleitet, auch den Tugendcharakter und übernatürlichen Gehalt des Glaubens nur in die darin ausgesprochene gläubige Gesinnung setzte, den Akt selbst aber, inwiefern er Erkenntnißakt ist, nicht mit dem heil. Thomas als eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß mit innerer Unfehlbarkeit ausgestattet sein ließ, ja in den dahin lautenden Aussprüchen des heil. Thomas, ganz wie jetzt an Schäzler, Pantheismus witterte. (Vergl Dogm.

2. Aufl. S. 231. Bei Schäzler N. Unters. S. 496. ff.) Ueberhaupt spricht sich in der Lehre vom Glauben der Gegensatz der Auffassungs- und Verfahrungsweise am deutlichsten aus. Man vergleiche nur die vielen Stellen, wo der heil. Thomas das übernatürliche Wesen des Glaubens dadurch bestimmt, daß er die inchoatio vitae aeternae sei. (z. B. q. disp. de ver. q. 14. de fide aa. 2 u. ff.

Kuhn entsetzt sich nicht wenig darüber, daß Schäzler nicht damit zufrieden sein will, daß die „Gnade dem Menschen eine pneumatische Gesinnung verleihe," sondern verlange, außer dem „Gesinntsein" müsse sie dem Geiste noch ein anderes Sein verleihen, als wenn das Gesinntsein kein wirkliches Sein wäre (S. 428 f.). Freilich ist das Gesinntsein ein wirkliches Sein, und ein werthvolleres, erhabeneres Sein, als alles andere natürliche, geistige oder materielle Sein, so zwar, daß nach ihm der Werth des Menschen selbst geschätzt wird. Aber es fragt sich eben, ob die Gnade dem Willen kein anderes Gesinntsein verleihe, als ein solches, welches nur durch eine bloße, wenn auch noch so übernatürliche Richtung und Stimmung seiner natürlichen Kräfte auf einen bestimmten freien Gebrauch derselben hervorgebracht wird, und ob in diesem Falle die eingeflößte Gesinnung nicht bloß irgend welche, sondern übernatürliche Realität habe und ein wirkliches übernatürliches Sein dem Geiste verleihe. Kuhn überträgt die Vorstellung, welche wir überhaupt von Gesinnung haben, ebenso wie die der Tugend, auf das übernatürliche Gebiet; wie auf natürlichem Gebiete zur Annahme jeder beliebigen Gesinnung nur die Hinwendung der natürlichen Willenskraft zu dem bestimmten Objecte und das freie Eingehen auf das vorgesteckte Ziel nothwendig ist, um sie zu bilden, so meint er, ginge es auch bei der übernatürlichen Gesinnung, nur daß hier die Hinwendung und Zuneigung unmittelbar von Gott eingeflößt werden müsse. Er bedenkt nicht, daß bei der übernatürlichen Gesinnung, die auf Glaube und Liebe beruht und in beiden Tugenden ihren realen Gehalt

hat, eine solche Hinneigung der natürlichen Kraft und ein solches Eingehen des freien natürlichen Willens gerade deßhalb nicht hinreicht, weil die Acte des Glaubens und der Liebe zugleich eine höhere Productivität in den Geisteskräften voraussetzen, als ihnen von Natur eigen ist oder, weil sie nicht bloß inclinationem, sondern naturam potentiae voluntatis excedunt (22 q. 23. a. 2.)[13]); ist diese höhere Productivität nicht vorhanden, dann fällt auch der wahrhaft übernatürliche Charakter jener Acte und mithin der ganze Inhalt und Gehalt der Gesinnung als einer übernatürlichen.

Um dieses mehr zu veranschaulichen, greifen wir auf eine Controverse zwischen den Thomisten und Skotisten zurück: nicht auf jene über den Unterschied zwischen der Gnade und der caritas infusa, die man öfters irrthümlich mit der zwischen Kuhn und Schäzler schwebenden verwechselt hat, sondern auf die über die Uebernatürlichkeit der moralischen Tugenden,

13) Kuhn mißversteht diese Stelle besonders (S. 72 ff.) Der heil. Thomas beweist an dieser Stelle, daß, um den actus caritatis, der über den Bereich des natürlichen Vermögens hinausliege, nicht nur irgendwie, sondern in einer naturgemäßen, vollkommenen Weise hervorzubringen, nicht bloß überhaupt ein bewegender und kräftigender Einfluß Gottes nothwendig sei, sondern eine inhärirende, permanente forma, durch welche der Wille zu jenem Acte geneigt und aufgelegt sei. Nun meint Kuhn, der zu jenem Acte nothwendige und in dieser forma in der Seele sich festsetzende Einfluß Gottes habe eben keine andere Aufgabe, als die Seele zum Acte der caritas aufgelegt zu machen, und vergißt dabei, daß derselbe doch zuerst den Defect der Potenz als solcher, welche der Erhabenheit des Actes nicht gewachsen ist, heben muß, ehe er die Aufgelegtheit und Fertigkeit zur Setzung des Actes verleihen kann. Er stellt die Sache gerade auf den Kopf: während nach dem heil. Thomas der excessus super naturam potentiae die Ursache ist, weßhalb die Potenz zum Acte auch nicht aufgelegt ist, soll nach ihm jener excessus die Folge davon sein, daß die Potenz nicht aufgelegt ist, oder doch die Impotenz des Willens nichts Anderes als dessen Nichtaufgelegtsein bedeuten.

welche mit jener zwar verwandt, aber doch nicht identisch ist. Nach den Thomisten sind nämlich nicht bloß die theologischen, sondern auch die sogenannten moralischen Tugenden (religio, temperantia u. s. w.) bei den gerechtfertigten Christen innerlich übernatürlich; nach den Skotisten bloß die theologischen. Letztere berufen sich einerseits darauf, daß die Uebernatürlichkeit der theologischen Tugenden hinreiche, um auch den Akten der anderen Tugenden eine höhere Weihe zu geben, ohne daß dieselben innerlich und wesentlich durch eine die Kräfte der Natur erhebende Gnade hervorgebracht würden; jedoch müßten diese Akte, um eine übernatürliche Richtung zu erhalten, wenigstens durch aktuelle Gnade von Gott auf übernatürliche Weise angeregt werden. Anderseits machten sie geltend, daß in den Akten der moralischen Tugenden sich keine innere Vollkommenheit aufweisen lasse, wegen deren die Produktivkraft des Willens in ihrem innersten Grunde erhöht werden müsse. Und in der That läßt sich bei den eigentlichen moralischen Tugenden eben deßhalb, weil es bei ihnen nicht so sehr um die Produktion von Leistungen, durch welche die Seele innerlich bereichert und gesättigt wird, als um eine bestimmte Richtung und Ordnung des Willens auf bestimmte Objekte sich handelt, nicht so leicht begreifen, warum und in wiefern zur Setzung ihrer Akte nicht die Natur des Willens mit ihrer eigenen Produktivität bei entsprechender Anregung und Hinneigung von Seiten Gottes hinreichen sollte. Bei den theologischen läßt sich das leichter nachweisen, und zwar deßhalb, weil sie nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, zwar auch in ihrer Weise moralische, aber nicht spezifisch und bloß moralische Tugenden sind; sonst könnten sie ja auch nicht den moralischen Tugenden gegenüber gestellt werden. Sie geben nämlich dem Willen nicht bloß eine gewisse Ordnung und Richtung auf das Gute, sondern in ihrer Bethätigung einigt sich der Geist, sei es als Erkennender oder als Wollender, mit Gott, ergreift und umfaßt Gott in einer Weise, wie nur Gott allein von Natur aus sich selbst in Erkenntniß und

Liebe ergreifen und umfassen kann. Wie die theologischen Tugenden wegen dieses ihres Charakters die moralischen selbst an sittlicher Würde überragen, und im Gegensatze zu diesen als die diesseitige Anticipation und Grundlegung des ewigen Lebens betrachtet werden: so ist diese Eigenthümlichkeit auch der Grund, warum wenigstens für sie außer der bloßen Neigung und Stimmung der Seelenkräfte eine Erhöhung der physischen Produktivität und Fassungskraft derselben erforderlich ist. Die Uebereinstimmung der Skotisten mit den Thomisten in diesem Punkte bei der sonstigen Neigung der erstern zu einer einseitig moralischen Auffassung des Gnadeneinflusses bürgt für die Evidenz der Sache selbst; sie beweist zugleich, daß die Berufung auf die Skotisten von Seiten einiger Freunde Kuhn's — er selbst will nämlich durchaus nichts davon wissen, sondern ganz rein thomistisch lehren — eine ganz verfehlte ist.

Eine eingehende Betrachtung des spezifischen Wesens der theologischen Tugenden vermissen wir bei Kuhn eben so sehr, wie die des ewigen Lebens, dessen Keime und Anfänge sie unserer Seele einsenken. Seine übermäßige und exclusive Betonung ihres ethischen Charakters erinnert unwillkürlich an die noch nicht lange verflossene Zeit, wo man in der Moraltheologie die theologischen Tugenden unter der Rubrik der virtus religionis, der religiösen Gesinnung einregistrirte und damit die christliche Moral auf das Niveau der rationellen herabsetzte. Ihre übernatürliche Realität, ihr mystisches Wesen, wodurch sie unsere Seele in wunderbarer Weise mit Gott einigen, kann in der That nicht begriffen werden, so lange sie selbst nur in einer von Gott eingeflößten Willensrichtung und -stimmung, nicht in einer höhern Produktivität bestehen, nicht in Wahrheit als ein göttliches Edelreis vorgestellt werden, welches die Natur zu Thätigkeiten hoher Art physisch befähigt. Nicht verläugnet wird durch diese Auffassung, wie Kuhn meint, die ethische Seite der Tugend als einer Aufgelegtheit des freien Willens zum sitt-

lichen Handeln; sondern gerade eine eminente Ethik höherer Art, eine übernatürliche Ethik begründet. Noch weniger verläugnet wird der pneumatische Charakter der theologischen Tugend, den Kuhn stets mit dem ethischen verwechselt, sondern erst recht und voll begriffen. Denn ihr pneumatischer Charakter besteht formell nicht darin, daß sie dem Geiste überhaupt eine geistig-sittliche Richtung geben, sondern darin, daß sie unseren Geist an der göttlichen Geistigkeit oder der geistigen Lebenskraft Gottes Antheil nehmen lassen, und daß sie mithin als Ausfluß des heiligen Geistes, der sein eigenes Leben in die Seele überpflanzt, als eine wahre Füllung und Durchdringung der Seele mit dem Geiste Gottes erscheinen, während bei der nackt ethischen Auffassung nur von anregendem Anwehen des heiligen Geistes die Rede sein kann.

Ein Analogon zur Auffassung der übernatürlichen Tugend als bloßer Gesinnung würde es sein, wenn man die visio beatifica als ein bloßes Bewußtsein um Gott darstellen wollte, welches durch die natürliche Erkenntnißkraft unter ganz besonderer Anregung von Seiten Gottes vermittelt würde. Kuhn thut das ausdrücklich nicht; aber es liegt im Geiste seines Systems, wie überhaupt im Geiste der modernen Philosophie, welche, unsere gegenwärtige natürliche Erkenntnißweise als Maßstab nehmend, einerseits bei Gott die Erkenntniß seiner selbst nur als Selbstbewußtsein, nicht als selige Anschauung seiner unendlichen Vollkommenheit zu glorifiziren pflegt, anderseits bei uns selbst jede höhere Erkenntniß unter die Form des Bewußtseins bringt. So wahr nun jede geistige Erkenntniß ein wahres Bewußtsein um den Gegenstand ist, so klar ist es, daß man mit diesem Ausdrucke nicht die Kraft und Fülle jener geistigen Anschauung oder Contemplation erschöpft, womit Gott in eigenem Lichte sein unendliches Wesen durchdringt, und die Seligen mit empfangenem Lichte es erfassen, und daß es durchaus dürftig und profan klingen würde, wenn man sagen wollte, die visio beatifica bestände darin, daß wir Gott in unmittelbarer

Weise in unser Bewußtsein aufnähmen. Gleichwohl würde der moderne Philosoph das Bewußtsein als den einzig richtigen Ausdruck für das höhere und höchste geistige Erkennen gelten lassen und denjenigen, der im Gegensatze oder zur Ergänzung des Bewußtseins von einem geistigen Schauen redete, einer materialistischen Auffassung des geistigen Lebens beschuldigen. Ganz so macht es Kuhn auf dem Gebiete des Willens, indem er keine Betrachtung des Uebernatürlichen zuläßt, die sich nicht auf die Form der „Gesinnung" beschränkt, und die Aufstellung einer andern Einigung des Geistes mit Gott außer der durch die „Gesinnung" als solche sich vollziehenden Beziehung und Ordnung auf Gott, in das Gebiet der materialistischen Auffassungen des Uebernatürlichen verweist. Diese Anschauung ist nur haltbar, wenn „Vernunft und Wille das Erhabenste" sind, was Gott außer sich gesetzt, und wir durch diese Vermögen schon „göttlicher Natur theilhaft (2 Petr. 1, 4.)" sind, wie Kuhn (Dogm. 2. Aufl. S. 941) sich ausdrückte. Aber das ist auch ganz der Grundgedanke der modernen spiritualistisch-naturalistischen Philosophie, welche, wie sich besonders bei Günther zeigte, gerade durch die Ueberspannung der Geistigkeit im Gegensatze zur Natur oder Physis im materiellen Sinne den geschaffenen Geist, wie nach unten, so auch nach oben abschließt, und alle weitere Vervollkommnung desselben nur in der Richtung auf den freien Gebrauch seiner natürlichen Vermögen beschränkt, aber in seinem Innersten, in diesen Vermögen selbst, ihn als absolut vollendet und abgeschlossen betrachtet, und daher die „potentia obedientialis" der Scholastik, wodurch der Geist Gott Raum gibt für eine Bereicherung und Erhebung seiner innersten Kraft und Produktivität zur Erzielung eines substanziell höhern Lebens, als eine „ganz unmögliche und unverständliche" Auffassung ansehen muß.

Vom Standpunkte der genannten modernen Philosophie, die das geistige Subjekt so spröde in sich selbst abschließt, ist die scholastische Auffassung freilich unverständlich; aber man sollte

dann doch, wie es bisher geschah, gestehen, daß zwischen dieser modernen Philosophie, die sich rühmte, erst den wahren Begriff des Geistes und der Persönlichkeit gefunden zu haben, und der scholastischen ein unversöhnlicher Gegensatz bestehe, und nicht, wie Kuhn es versucht hat, sie mit ihren Consequenzen aus der Scholastik nachweisen wollen. Unter diesen Consequenzen hebe ich noch zwei hervor, von denen Kuhn die eine am Anfange (§. 4.), die andere am Ende seiner Schrift behandelt hat.

§. 7. Die active Empfänglichkeit für die Gnade.

Statt einer gründlichen Erörterung der scholastischen potentia obedientialis, wie Schmid in seiner neuesten Schrift sie gegeben, bringt Kuhn an ersterer Stelle seine Theorie von der „aktiven Empfänglichkeit des natürlichen Menschen für die Gnade, wonach die natürliche habituelle und aktuelle Neigung des Willens zum bonum rationis die nothwendige Bedingung sein soll, an welche die Ertheilung ebensogut wie der fortwährende Besitz der Gnade geknüpft sei, und die „Charakterisirung der Persönlichkeit der Menschen" durch die freie Bethätigung der natürlichen Neigung zum bonum rationis jene dispositio liberi arbitrii, jene conversio ad Deum sein soll, an welche sich nach der Scholastik „unmittelbar die Verleihung der Gnade anschließt und in welcher die letztere acceptirt wird." Ohne weiter einzugehen, genüge es zu bemerken, daß der Thomist Bannez, bei Kuhn der Hauptzeuge für das scholastische Axiom: Gratia nunquam datur habenti usum rationis nisi praevia oder mediante dispositione liberi arbitrii nicht von einer vorgängigen natürlichen, sondern ausdrücklich von einer übernatürlichen Disposition des lib. arb. spricht[14]), wie auch alle übrigen nicht nominali-

14) Es ergibt sich das aus der Vergleichung der bei Kuhn citirten Stelle (Bd. II. S. 478.), wo Bannez vom ersten Menschen handelt, mit einer anderen (Bd. I. S. 579.), wo Bannez die Begnadigung der Engel bespricht.

stischen Scholastiker thun, wenn sie gleich das Zustandekommen jener dispositio verschieden erklären, oder das zu derselben erforderliche auxilium verschieden benennen. Noch schlimmer ist es, wenn Kuhn (S. 26.) die conversio ad Deum, auf welche der heil. Thomas (2 sent. d. 29 9. un. a. 2) die consecutio gratiae folgen läßt, von der natürlichen Neigung des Willens zum bonum rationis zu verstehen wagt, und (S. 27 ff.) meint, nach dem heil. Thomas sei nur bei der Begnadigung des Sünders eine übernatürliche Einwirkung nöthig, weil bei ihm jene Neigung nicht vorhanden sei: während doch der heil. Thomas das Schriftwort: Converte nos Domine ad te et convertemur, ganz allgemein von einer besondern übernatürlichen, auf die Collation der gratia habitualis direkt abzielenden und mit ihr wesentlich in Verbindung stehenden Einwirkung Gottes versteht (vgl. 1. p. q. 62 a. 2. bes. ad. 3.; 1. 2. q. 112. aa. 1—3.) Der heil. Thomas muß hier um so mehr eine übernatürliche Einwirkung Gottes verstehen, weil er von Mittheilung der gratia sanctificans redet, mithin jene conversio ad Deum oder praeparatio liberi arbitrii schon die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in sich begreift, welche nach dem Concil von Trient aus der inspiratio und dem adiutorium des heiligen Geistes, nicht aus dem vigor naturae hervorgehen. Wenn Kuhn für seine Auffassung das scholastische Axiom, daß durch die Gnade ein matrimonium spirituale zwischen Gott und der Seele geschlossen werde, geltend machen will: so greift er bei der Anwendung des Bildes die Selbstständigkeit der Braut zu hoch, und setzt dabei die Innigkeit und den Reichthum des mystischen Bundes selbst herab: jenes, weil die Seele ihrem göttlichen Bräutigam nicht mit ihrer bloßen natürlichen Kraft, sondern nur von ihm in gnadenvoller Weise gezogen und getragen entgegengehen kann: dieses, weil die Geisteseinheit mit Gott, ebensogut, wie die leibliche Einheit der Gatten, freilich in anderer Weise, auch nur als Lebensgemeinschaft gefaßt, über die einer bloßen Gesinnungs-

einheit im gewöhnlichen Verstande nach dem oben Gesagten unendlich weit hinausliegen muß.

§. 8. Kuhn über die Sendung und Einwohnung des heiligen Geistes.

Wie wenig Kuhn das große Geheimniß der Hin- und Hineingabe Gottes in die Seele zu würdigen weiß, zeigt sich nach einer Seite hin in der zweiten oben beregten Consequenz seiner rein moralischen Auffassung der Gnade, die er im letzten Paragraphen darlegt. Er handelt hier von der Sendung und Einwohnung des heiligen Geistes. Abgesehen davon, daß er mit Liebermann die Lehre des Petavius falsch auslegt, indem er sie mit der Meinung des Lombarden verwechselt, kommt ihm auch die Lehre Kleutgens, daß „der heilige Geist selbst eine uns mitgetheilte Gabe" sei, bedenklich vor, als wenn das hieße, er sei „eine Eigenschaft und Vollkommenheit der menschlichen Seele," eine Deutung, zu welcher weder der Ausdruck an sich noch die Darstellung Kleutgen's den entferntesten Anlaß gibt. Er selbst will demnach bloß eine Einwohnung zulassen, in welcher der heilige Geist durch seine Wirksamkeit etwas Anderes gebe, als sich selbst, nämlich die Gnade oder die aus ihr fließende Liebe; nur gesteht er hinterher doch zu, daß man nach dem heil. Thomas auch sagen könne, die göttliche Person selbst werde uns als Gegenstand dieser Liebe zur Umfangung und zum Genusse dargeboten, und so seien wir „in persönlicher (nicht in substantieller) Weise mit ihr geeinigt." Das Letztere sagt der heil. Thomas nicht; seine Worte haben vielmehr, genau betrachtet und mit seiner sonstigen Lehre zusammengehalten, einen viel tieferen Sinn; sie involviren eine gewisse substantielle Einigung Gottes mit uns, substantiell, nicht weil dadurch Gott und die Seele eine Substanz würde, sondern weil die Substanz Gottes in sich selbst auf wunderbare, unbegreifliche Weise in unsere Seele gelegt und derselben geschenkt

wurde. Denn an jener Stelle läßt der heil. Thomas Gott in die Seele des Begnadigten deßhalb auf specielle Weise einkehren, quia (anima) cognoscendo et amando pertingit ad ipsum Deum. Dieses *pertingere* (Hinaufreichen oder Durchdringen) ad ipsum Deum cognoscendo et amando geschieht vollkommen in der visio beatifica, unvollkommen im diesseitigen Gnadenleben. Was es bei der visio beatifica heiße und involvire, ist aus Summa c. gent. l. III, c. 51. zu ersehen, wo zum contemplativen Genusse der göttlichen Substanz, wie sie in sich selbst ist, eine wunderbare Einsenkung derselben in das Innerste der Seele postulirt wird. Nun ist aber nach der von Petavius zum Ueberflusse documentirten Lehre der Väter die arrha, welche uns Gott in diesem Leben schenkt, dem Wesen nach dieselbe, wie die merces des Himmels. Folglich muß auch in diesem Leben eine ähnliche wunderbare Einsenkung der göttlichen Substanz in unsere Seele stattfinden, durch welche sie uns auf übernatürliche Weise zum Eigenthum und zur innigsten Liebesumarmung sich darbietet. Für diese Tiefen der göttlichen Gnadenwirkung, über welche der gewiß nicht überschwengliche oder aftermystische heil. Franz von Sales in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes (Buch 3. Cap. 11.) so lieblich und begeistert schreibt, hat Kuhn kein Verständniß; denn „der unmittelbare Contact", von dem er S. 441 einmal spricht, wird bei ihm nur nackt moralisch als eine durch liebende „Gesinnung" vermittelte „persönliche Geistesgemeinschaft" verstanden. Und weil ihm wegen seines einseitig ethischen Standpunktes jenes Verständniß fehlt, deßhalb hat er auch diese große und wichtige Frage so über's Knie gebrochen, ohne die vielen in neuester Zeit zu ihrer Lösung gelieferten Beiträge sorgfältig zu berücksichtigen: sonst hätte er namentlich eingesehen, wie man sehr gut mit dem heil. Thomas sagen könne: secundum *solam* gratiam gratum facientem mittitur persona divina, und doch zugleich behaupten dürfe: „Nicht bloß die Gnade, sondern in und mit der Gnade wird auch die göttliche Person selbst substantialiter

und sogar hypostatice uns zum innersten Besitze hingegeben[15])."

Alles zusammen genommen, können wir also nicht zugeben, daß Kuhn Schäzler gegenüber den wahren, reinen und vollen Begriff des Uebernatürlichen vertrete, oder daß er die Lehre der Scholastiker auf seiner Seite habe. Inwiefern er die Vertheidigung seiner Lehre auf die letztere Voraussetzung stützt, ist sie vollständig mißlungen; die Instanz, an die er selbst appellirt hat, kann sich nicht zu seinen Gunsten aussprechen. Sein Gnadenbegriff erscheint inhaltlich zu vage, einseitig, dürftig, wie schon Schmid hervorgehoben hatte, und implicirt eben deßhalb auch bedenkliche Consequenzen.

Schließlich bemerken wir noch, daß die Darstellung der pseudo-augustinischen Lehre der Reformatoren und der Bajaner, wie sie sich vor den früheren von ihm selbst und seinem Schüler Linsemann gegebenen auszeichnet, so auch eine der glücklichsten Partieen des ganzen Buches bildet, wofern man von den Bemühungen, Schäzler in jene Gruppe hineinzudrängen, absieht[16]).

Scheeben.

---

15) Vgl. m. Myst. d. Christ. S. 155 ff. Eine Reihe klarer, doch nicht ganz erschöpfender Artikel über die missio Sp. S. stand im vorigen Jahre in der Revue des sciences eccl. von Arras. Die Lehre des heil. Thomas gibt wohl am besten der berühmte Thomist Johann a St. Thoma in seinem Commentar zur Summa 1. p. ad q. 43.

16) Es sei mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß meine Ansicht über das Wesen der actio sacrificalis bei der heiligen Messe in dem Artikel Miscellanea eucharistica von dem geehrten Verfasser mißverstanden worden ist. Er legt mir die Meinung unter, als setze ich jene actio in die Transsubstantiation insofern, als dieselbe eine Destruction der irdischen Oblaten sei. Gegen diese Anschauung habe ich mich schon in dem vom Verfasser citirten Paragraph meiner Mysterien S. 487 ausdrücklich verwahrt. Ich setze den Opferact in die Transsubstantiation, inwiefern die letztere eben Consecration ist, d. h. inwiefern sie das Irdische nicht vernichtet, sondern aus dem Irdischen etwas Heiliges und Himmlisches macht. Auch so weiche ich freilich von dem geehrten Verfasser wesentlich ab.

XXXVIII.

Zur Geschichte des Josephinismus.

In der jüngsten Zeit sind zur Beleuchtung der Geschichte des Josephinismus zwei ausgezeichnete, nicht genug zu empfehlende Bücher erschienen, das eine von einem alten Kämpfer für kirchliche Freiheit und katholische Wahrheit: „Die theologische Hofdienerschaft am Hofe Joseph II., von Sebastian Brunner[1]);" das andere von einem jungen Gelehrten: „Die oberrheinische Kirchenprovinz, von Dr. Heinrich Brück[2])." Beide Ergebnisse des sorgfältigsten Quellenstudiums, stellt jene den Josephinismus in der Zeit seines Ursprungs und seiner Blüthe in dem altkatholischen Oesterreich dar, diese schildert ihn in seiner letzten Verderbniß in den südwestlichen Kleinstaaten Deutschlands und unter protestantischen Regierungen. Beide Autoren schöpften zum Theil aus bisher unbenutzten und höchst wichtigen Quellen: Brunner vorzüglich aus der Correspondenz des Cardinal Herzan, Brück aus der des Bischofs Burg. Diese beiden Männer sind selbst die vollendetsten Typen des alten und des neuen, des österreichischen und des badischen

1) Die theologische Hofdienerschaft am Hofe Joseph II. Geheime Correspondenzen und Enthüllungen zum Verständnisse der Kirchen- und Profangeschichte in Oesterreich von 1776—1800, aus bisher unedirten Quellen der k. k. Haus-, Hof-, Staats- und Ministerial-Archive. Von Sebastian Brunner. Wien bei W. Braumüller. 1868.

2) Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt von Dr. Heinrich Brück, Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz. Mainz bei Franz Kirchheim. 1868.

geistlichen Josephinismus und zugleich die authentischsten Zeugen des ganzen Geistes und Treibens ihrer Partei. Beide Schriften sind mit vollkommenster historischer Wahrhaftigkeit und zugleich mit heiliger Begeisterung für die Freiheit der Kirche geschrieben, zwei Eigenschaften, die auf's Beste sich miteinander vertragen: denn Nichts dient besser zur Vertheidigung der Kirche, als die geschichtliche Wahrheit, und Nichts lehrt uns mehr, als diese, die Kirche und ihre Freiheit hochschätzen und lieben. Im Uebrigen weist der Charakter beider Schriften wesentliche Unterschiede auf. Sebastian Brunner schreibt die Geschichte des Josephinismus in Form einer diplomatisch genauen Zusammenstellung der Herzan'schen Briefe und beleuchtet dieselbe durch eine Reihe anderweitiger Quellenauszüge interessanter Charakterzüge und Miscellen; er läßt meist die Urkunden reden und fügt nur seine kurzen, geist- und inhaltreichen Glossen bei. Brück dagegen schreibt eine pragmatische, bis in's einzelste Detail ausgearbeitete Geschichte. Brunner will uns vorzüglich die „geistliche Hofdienerschaft" zeichnen; ihm ist es daher zunächst darum zu thun, die josephinische servile Geistlichkeit und ihre Schuld an's Licht zu stellen; Brück will auch diese schildern, aber er will vor Allem den modernen Staat, die aufgeklärte Bureaucratie und die Knechtung der Kirche durch sie uns vor Augen führen. Brunner zeigt uns nur die Kirche in ihrer Erniedrigung unter der Herrschaft des Josephinismus; Brück schildert uns auch in einer späteren Periode den heute noch dauernden Kampf um die Befreiung der Kirche aus den Banden der Staatsbevormundung und die innere Regeneration des Clerus. Dort sehen wir nur die Freiheit der Kirche verrathende oder doch schwach und trostlos unterliegende Prälaten; hier erblicken wir nach langer Trübsal und Knechtschaft tapfer und siegreich kämpfende Bischöfe: nach einem Burg einen Hermann von Vicari. Das Buch von Brunner bildet den Theil eines größeren Ganzen, und es selbst will nicht sowohl zeigen, was damals alles geschehen, als vielmehr,

wie es geschehen — ein folgendes Buch soll dann schildern, wie die josephinischen Principien in's praktische Leben der Kirche und der Gesellschaft sich umsetzten; — das Buch von Brück stellt sich als ein abgeschlossenes Ganze dar, obwohl wir wünschen, es möge ihm später der Verfasser noch eine Ergänzung beifügen können. Um mit der Parallele zu schließen, ist Brunner's Darstellung die eines Meisters in lebendiger, körniger Schreibart; während der Werth des Brück'schen Buches vorzugsweise in der sorgfältigen historischen Forschung und Vollständigkeit liegt; doch ist seine Sprache correct und fließend, erhebt sich in manchen Stellen zu plastischer Gestaltung, und zeigt überhaupt dieses Werk Brück's im Vergleich zu seiner ersten Schrift [3]) einen solchen Fortschritt, daß wir nur mit den schönsten Erwartungen seinen ferneren Leistungen entgegensehen können.

Wir haben heute nicht Raum, um auf den Inhalt beider Bücher näher einzugehen; wir werden aber schon im nächsten Hefte über Brunner's Buch einen größeren Artikel bringen — heute möchten wir nur die allgemeine Aufmerksamkeit auf beide Werke lenken.

Der Josephinismus — dieses ist nun einmal der vorzüglichste und verständlichste Name für jenen Geist und jenes System, wodurch die Kirche im achtzehnten Jahrhundert an den Rand des Abgrundes gekommen und woraus die größte Gefahr des neunzehnten Jahrhunderts, der kirchenfeindliche Staatsabsolutismus hervorgewachsen ist — der Josephinismus hat alle bösen Elemente und Tendenzen der vorausgegangenen Zeit vereinigt und zur Herrschaft gebracht; dagegen alle guten Strebungen, Werke und Früchte der vorhergehenden Periode fast aufgezehrt. Er ist die größte Gefahr,

3) Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Bisthümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Mainz bei F. Kirchheim.

welche je die Kirche überstanden hat, und wollte Gott, sie hätte sie überall und vollständig überstanden. Eben deßhalb aber ist es von großer praktischer Wichtigkeit, seinen Geist und sein Wesen recht zu erkennen, um ihn aus ganzer Seele zu verabscheuen und bis auf die letzte Wurzel, wenigstens aus dem Innern der Kirche und ihres Clerus auszurotten: denn aus dem Clerus zog er seine Kraft und seine gefährlichste Wirkung. Niemals hätte ein Kaiser Joseph den Josephinismus, so wie er ist, erzeugen, und nie, so wie er herrschte und wirkte, zur Herrschaft bringen können, wenn ihm die geistliche Hofdienerschaft gefehlt hätte. Und auch in unserer Zeit wird kein Staatsabsolutismus der Kirche verderblich werden, wenn er nicht im Clerus der Kirche Werkzeuge findet. Despoten — und der ärgste unter Allen ist die liberale Büreaucratie und das liberale Majoritäten-Regiment — können die Kirche bedrücken, quälen, verfolgen; verderben können sie dieselbe nicht, so lange ihre Hirten und Diener Gott mehr als den Menschen gehorchen, nach ihrem Glauben handeln, die heilige Pflicht ihres Amtes erfüllen, wenn nöthig bis zu Gefangenschaft, Verbannung und Tod. So wie dagegen der Clerus anfängt, die Freiheit der Kirche Preis zu geben, dann ist des Verderbens kein Ende mehr. Das ist das innerste Wesen des Josephinismus: Regierung der Kirche durch den Staat vermittelst schwacher, feiger, serviler, wohldienerischer Prälaten und Geistlichen.

Daraus sehen wir aber auch, daß das Wesentliche an Dem, was man Josephinismus nennt, zu allen Zeiten eine Gefahr für die Kirche ist und daher auch in allen Perioden der Kirchengeschichte in größeren oder kleineren Kreisen als Thatsache hervortritt, mehr oder minder gefährlich, je nachdem sich größere oder geringere Uebel, namentlich mehr oder minder gefährliche Häresien damit verbinden. Die Hofdienerschaft am Hofe des Constantius waren die Arianer, die Alles vermittelnden Semi-Arianer, und selbst Orthodoxe, die, weil sie nicht den Kelch der Verfolgung, wie Athanasius, trinken

wollten, mit Tyrannen und Häretikern gemeinsame Sache machen mußten. — Was sind jene Prälaten und Theologen, die wir im Mittelalter an der Seite der mächtigen Feudalherren, der deutschen Kaiser und der französischen Könige gegen die Freiheit und Reinheit der Kirche kämpfen sehen, anders als eine geistliche Hofdienerschaft? Desselben Geistes war im sechszehnten Jahrhundert die Mehrzahl Derer, welche unter dem Rufe der evangelischen Freiheit ihren priesterlichen Nacken unter das Joch der Fürsten und Magistrate beugten, und die der Kirche geleisteten Eide brachen, um sich der weltlichen Macht als geistliche Dienerschaft hörig zu machen.

Es ist etwas furchtbar Tragisches und für den oberflächlichen Blick ein unerklärliches Räthsel, daß wir bald nach der Zeit jener Heldenkämpfe der Kirche mit dem Anfangs Alles überwältigenden Protestantismus und nach der großen katholischen Regenerationsperiode auf einmal den katholischen Clerus in fast allen katholischen Ländern josephinisch oder, was dasselbe ist, gallicanisch geworden sehen. Wie ist das gekommen? Gewiß lag schon in dem Reformationszeitalter selbst und in der ganzen politisch-kirchlichen Gestaltung der nun folgenden Periode ein fruchtbarer Keim dieses Uebels. Die Reformation war überall durch die Fürsten eingeführt worden, sie standen an der Spitze des großen Kampfes gegen die katholische Kirche; ihnen gegenüber erhoben sich nun auch katholische Fürsten zur Vertheidigung des alten Glaubens, und unter ihrem Schutze gingen die Bischöfe an das Werk der kirchlichen Regeneration. So wirkten weltliche und geistliche Obrigkeiten im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert im katholischen Interesse zusammen, ohne daß stets die Gränzen der kirchlichen Freiheit beachtet wurden. In der Noth der Zeit und aus Dankbarkeit gegen aufrichtig katholische Fürsten wurden nicht bloß der weltlichen Gewalt weitgehende Zugeständnisse gemacht, sondern man gewöhnte sich auch beiderseits daran, daß die weltliche Gewalt in alle kirchlichen Angelegenheiten sich mischte. Es ging das ohne merkliche

Nachtheile für Religion und Kirche, so lange die Fürsten kirchlich, die Geistlichen fromm und eifrig waren und die gemeinsame religiöse Begeisterung verderbliche Richtungen verhinderte.

Als aber nach überstandenen Kämpfen und Gefahren bei den katholischen Fürsten die Interessen absoluter Fürstengewalt über die religiösen Interessen das Uebergewicht gewannen und die Höfe mehr und mehr entarteten, da entwickelten sich auch mit furchtbarer Raschheit alle Keime des Verderbens, welche in dem bisherigen Systeme gelegen. Es wäre aber nicht so weit gekommen, wenn nicht, wie bei den katholischen Fürsten und Regierungen, so auch im Clerus eine innerliche Verderbniß eingerissen wäre. In dem Maße, als der höhere Clerus in seiner Berührung mit den Höfen und der vornehmen Welt verweltlichte, als im niederen Clerus Eifer und Frömmigkeit nachließ und man, im Gefühle einer falschen Sicherheit, alles durch äußerliche Ordnung und die Hilfe des Staates fertig zu bringen meinte, mehr auf irdischen Schutz, als auf die göttliche Kraft des Christenthums vertrauend: wuchs allmälig ein Clerus heran, dem entweder der Muth und der Geist fehlte, die Freiheit der Kirche den Anmaßungen der weltlichen Gewalt gegenüber zu vertheidigen, oder der selbst sich zum serviien Werkzeuge dieser Gewalt hergab. Zur Zeit, als Joseph II. sich berufen fühlte, sowie einst seine Vorfahren Oesterreich katholisch gemacht, das katholische Oesterreich aufgeklärt zu machen und die Kirche nach den Grundsätzen dieser Aufklärung zu reformiren, war der kirchliche Geist im Clerus bereits so erloschen und die Gewohnheit des Servilismus bereits so zur zweiten Natur geworden, daß gleichsam über Nacht die Welt josephinisch wurde und selbst die geistlichen Churfürsten als weltliche Herren die Kirche in Fesseln schlugen.

Es schien unmöglich, daß die Kirche, ohne vernichtet zu werden, in eine noch schlimmere Lage kommen könnte, als sie in Oesterreich unter der Herrschaft Joseph II. sich befand —

und doch trat eine solche in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in den Territorien der oberrheinischen Kirchenprovinz ein. „Hier traten protestantische Fürsten die Erbschaft Kaiser Josephs an; gewohnt, die protestantische Kirche zu regieren, hielten sie sich für berechtigt, der katholischen Kirche gegenüber doch mindestens nach den Grundsätzen und der Praxis des katholischen Kaiserhauses und den Maximen der letzten Churfürsten zu verfahren. Bei den Protestanten hatte in derselben Zeit der seichteste Rationalismus fast die Alleinherrschaft, um so mehr erschien ihnen der gleichfalls rationalistische Josephinismus als der geläuterte, der allein berechtigte Katholicismus. Und damit kein Element fehle, um die Knechtung der Kirche zu vollenden, so hatten diese Regierungen als Mitglieder des Rheinbundes auch die Schule des Napoleonischen Despotismus durchgemacht; von ihm hatten sie namentlich gelernt, jeden mit der Kirche geschlossenen Vertrag durch einseitig erlassene „organische Artikel" wirkungslos zu machen. Den so disponirten Staaten kamen nun als zu jedem Dienste bereite Werkzeuge die Ueberbleibsel und Producte des alten Josephinismus entgegen. In den an Würtemberg und Baden gefallenen österreichischen Vorlanden hatte der Josephinismus nach Herzenslust gewirthschaftet, und seine Adepten wurden nun in geistlichen Dingen die Rathgeber der protestantischen Regierungen. Man muß sich daher weniger darüber verwundern, daß es bei Errichtung und in den ersten Zeiten der oberrheinischen Kirchenprovinz so schlimm zuging, als vielmehr darüber, daß es nicht noch schlimmer gegangen ist. Gott läßt es auch in den schlimmsten Zeiten seiner Kirche nicht an Zeugen und Vertheidigern der Wahrheit fehlen. So finden wir sie in dem Anfange dieses Jahrhunderts in Fulda und, wenn auch in der schwachen Administration nach dem Tode des frommen Bischofs Colmar minder wirksam, in Mainz. Und merkwürdig und trostreich für Alle, die ihre Pflicht thun: in Fulda und in Mainz gestalteten sich auch genau in dem Maße, als die Kirche Widerstand

leistete, die kirchlichen Verhältnisse günstiger. Aber ein noch weit trostreicheres und herrlicheres Zeugniß für die Kraft der Kirche gibt uns die Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz in dem wahrhaft wunderbaren Kampfe des greisen Erzbischofs von Freiburg und der wahrhaft wunderbaren Regeneration des Clerus in dieser Erzdiöcese, wo es noch kurz zuvor so verzweifelt stund und beinahe Alles verloren schien. So ist die Geschichte des Josephinismus und der oberrheinischen Kirchenprovinz eine große und zeitgemäße Lehre. Möge daher, wie Brunner's, so auch Brück's Werk recht viele Leser und ein fleißiges Studium finden. Für die oberrheinische Kirchenprovinz hat Brück's Buch noch dadurch eine besondere praktische Nutzbarkeit, daß es eine so genaue und zuverlässige Kenntniß der dortigen kirchlichen Verhältnisse und insbesondere des Verhältnisses der Kirche zum Staate vermittelt — und eine solche specielle Kenntniß ist doch Jedem nothwendig, der in dieser Provinz als Diener und Vertheidiger der Kirche zu wirken berufen ist.

XXXIX.

Die Installation des ersten Abtes Maurus I. vom neu errichteten Benedictinerkloster St. Martin zu Beuron im Donauthale bei Sigmaringen

ist für die katholische Kirche Deutschlands ein so bedeutendes Ereigniß, daß sie auch in weiteren Kreisen alle Beachtung verdient. Es haben daher auch schon mehrere katholische Blätter darüber Nachricht gebracht, und es wird den Lesern dieser Zeitschrift wohl angenehm sein, von einem Augenzeugen der Installation darüber Näheres zu vernehmen.

Die Lage Beurons im Donauthal, etwa fünf Stunden von Sigmaringen, mitten in einem einsamen, rings von wunderbar gestalteter, waldgekrönter Felsenbildung umgebenen Thale, macht den Ort so ganz passend für den Frieden und die Eingezogenheit des Klosterlebens. Schon im achten oder neunten Jahrhundert von St. Gallen oder Reichenau aus gegründet, befand es sich am Ende des eilften Jahrhunderts in den Händen der Augustiner Chorherren, deren Prälat im siebenzehnten Jahrhundert die Mitra erhielt. Diese Augustiner waren es auch, welche um das Jahr 1730 das geräumige Kloster sammt der Kirche in dem Zustande aufrichteten, in welchem sie noch jetzt bestehen.

Als in der napoleonischen Zeit überall die Klöster aufgehoben und mit ihren Besitzthümern die mediatisirten Fürsten entschädigt wurden, traf im Jahre 1802 dasselbe Schicksal auch das Kloster Beuron, dessen Güter und Gebäulichkeiten man dem Fürsten zu Hohenzollern-Sigmaringen übergab. Doch verkündete schon damals einer der letzten Augustiner, daß das Kloster wieder seinem alten Zwecke zurückgegeben werden würde. Die Erfüllung dieser Weissagung

begann im Jahre 1862, wo die verwittwete Fürstin Katharina von Hohenzollern, geborene Fürstin von Hohenlohe, die Abtei kaufte, wiederherstellen ließ und einer kleinen Anzahl Benedictermönche zur Verfügung stellte. Unter dem Prior P. Maurus Wolter, dem jetzigen Abt, konnte schon am Pfingstsonntage 1863 das Kloster eröffnet werden.

Ueber die Lebensumstände des eben genannten hochverdienten Mannes möge wenigstens Einiges hier Erwähnung finden. P. Maurus Wolter, Dr. theol. und phil., ist zu Bonn im Jahre 1825 geboren; Priester geworden, war er eine Zeit lang Rector der höheren Schulen in Jülich und Aachen. 1856 kam er nach Rom. Nach in Perugia vollendetem Noviziat legte er 1857 im Benedictinerkloster von St. Paul vor den Mauern Profeß ab. Mit seinem Bruder, P. Placidus, der ebenfalls in den Benedictinerorden eingetreten war, wurde er nach einer Pilgerfahrt in's heilige Land nach Deutschland geschickt, um dort ein neues Haus zu gründen. Eine Zeit lang war er Prior von Materborn bei Cleve; da jedoch die dortigen Verhältnisse für die Klostergründung sich nicht günstig erwiesen, so sah man sich nach einem geeigneteren Orte um, der sich dann auch in unserem Beuron durch Gottes gnädige Fügung in der schönsten, passendsten, verheißungsvollen Weise darbot. Nachdem P. Maurus, durch den heiligen Vater von der cassinesischen Congregation gelöst, längere Reisen in Frankreich und Deutschland gemacht hatte, um die dortigen monastischen Traditionen kennen zu lernen, wurde am Pfingstfeste 1863 das Kloster des heil. Martinus zu Beuron im Vertrauen auf die Hilfe und den Segen Gottes gegründet.

Die Hoffnungen trogen dann auch nicht. Lieblich blühte das neue Kloster auf in der wunderbar reizenden Naturumgebung, mit ihrer tiefen Stille, von den Felsen in großartiger natürlicher Clausur rings umschlossen. Die Mönche gewannen sich durch ihren tieferbaulichen, demüthigen Wandel bald die Liebe der Geistlichkeit und Bewohner der ganzen

Umgegend. Die Wallfahrt zu dem ehemals hochberühmten Gnadenbilde der schmerzhaften Mutter Gottes belebte sich von Neuem. Da nun am 30. September d. J. die erforderliche Zwölfzahl der Profeßpriester eintrat, und somit der Abtsbenediction kein Hinderniß mehr im Wege stand, so wurde dieselbe nach erfolgter Genehmigung des heiligen Vaters am 20. September in St. Paul zu Rom durch Se. Eminenz den Cardinal Reisach unter Assistenz des hochwürdigsten Abtes von St. Paul Dom Leopoldo Zelli-Jacobugi und des Generalabtes der Cisterzienser D. Teobaldo Cesari vollzogen. Der berühmte Gelehrte Cardinal Pitra, der General der Trappisten nebst vielen anderen Prälaten und angesehenen Personen wohnten dieser Feier bei.

Am 3. September fand dann durch den französischen Abt Dom. Leon Bastide von Ligugé bei Poitiers im Beisein des hochwürdigsten Abtes Günther von Raygern in Mähren, des hochw. Rectors der Jesuiten des benachbarten Gorheim, einer großen Anzahl von Priestern beider Diöcesen, des Regierungspräsidenten der Hohenzollern'schen Lande, Freiherrn von Blumenthal, des Grafen von Seilern, Freiherrn von Stotzingen, von Enzberg, von Godin, vieler hoher weltlichen Beamten, wie einer zahlreich herzugeströmten Volksmenge die Installation in Beuron statt. Anwesend waren auch die hohe Stifterin des Klosters, die Fürstin Katharine, sowie die Prinzessin Karoline von Hohenzollern, wie der Vater des neuen Abtes, Herr Rentner Wolter, sowie sein Bruder, Herr P. Wolter S. J. Glückwünsche waren von dem am Besuch verhinderten hochwürdigsten Weihbischofe von Freiburg, vielen Aebten und Ordensbrüdern, sowie von mehreren Fürsten eingelaufen. Vom hochwürdigsten P. Leodegar, Abt des aufgehobenen Klosters Rheinau, war der prachtvoll mit kostbarem Edelgestein geschmückte Hirtenstab geschenkt und dem Abt des jungen neu entstehenden Klosters in die Hand gelegt worden — ein schönes, ergreifendes Sinn-

bild der ewig sich verjüngenden Kraft der katholischen Kirche, die aus Zerstörungen die herrlichsten Sprossen neuen Lebens treibt.

Böllerschüsse verkündeten der harrenden Menge Nachmittags nach zwei Uhr die Ankunft des neuen Abtes von Sigmaringen her. In dieser Residenzstadt der Fürsten von Hohenzollern war am Tage vor der Installation feierlicher Empfang des neuen von Rom zurückkehrenden Abtes von Seiten der dortigen hohen Herrschaften gewesen, wie auch Namens der königl. preußischen Regierung der oben genannte Präsident Freiherr von Blumenthal seine Glückwünsche darbrachte.

Den mit dem hochw. Cellerarius Pius in vierspännigem Galawagen einfahrenden Abt empfing am sinnig geschmückten Triumphbogen die Communität des Klosters. In ihrem Namen sprach der hochw. Subprior P. Placidus Worte der Begrüßung und des Dankes gegen den barmherzigen Gott, welche der hochwürdigste Abt mit ernster Freundlichkeit erwiederte.

Unter dem Gesange des Benedictus begab man sich nun nach der Kirche zur Anbetung des hochwürdigen Gutes. Im Portal der Kirche wurde Reverendissimus feierlich incensirt, worauf unter Gesang des Psalmes Ecce quam bonum mit der Antiphone Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam der Einzug in die Kirche gehalten und das Sanctissimum adorirt wurde. Im Capitel fand dann nach Verlesung der Documente der Abtsbenediction nach Ablegung der Professio fidei von Seiten des neuen Abtes dessen feierliche Installation durch den oben erwähnten französischen Abt Dom Leon Bastide statt. Alle begaben sich sofort unter Absingung der Antiphon Ecce sacerdos magnus zum Chor, um dort die solenne Inthronisation des Abtes vorzunehmen. Dem auf dem Throne mit Mitra und Hirtenstab sitzenden Abte leisteten über dreißig Mönche unter dem Gesange des Te Deum das Homagium (die obedientia)

und empfingen von ihm den Segen. Ein ergreifender Moment war es, als nun der hochwürdigste Abt zum Altare trat, und den Hirtenstab in der Hand, die Mitra auf dem Haupte mit lauter Stimme die Oratio de S. Patrono (S. Martinus) sang und dann die erste feierliche Benediction gab. Wie ist's doch etwas Herrliches um diese Gemeinschaft der Heiligen, was für eine Tiefe liegt in dieser Anrufung des Patrons am Tage der Installation eines neuen Abtes! Zum Schlusse dieser imponirenden Feier, der viel Volkes mit gewiß recht großem inneren Segen beigewohnt, wurde eine Pontificalvesper gehalten.

Das Morgengrauen des 4. Octobers, des Rosenkranzfestes, fand die Klostermönche, ihren neuen Abt nun in ihrer Mitte, beim Officium der Matutin und Laudes. Als die Psalmen der Laudes im frischesten Tempo gesungen und dann unter dem feierlich majestätischen Gesang des Benedictus die Böller mit einer Gewalt gelöst wurden, daß die Fenster der Kirche klirrten, erfüllte sich aller Herz mit großem Jubel. Bei einer solchen Gelegenheit erkennt man so recht die wunderbare liturgische Schöpfung der Laudes, die Ein großes Lob Gottes sind. Um neun Uhr fand dann feierliches Pontificalamt statt. Während dieses Amtes hielt der hochw. Magister novitiorum, P. Benedictus, die Festpredigt über die Dauer und Lebenskraft des Ordens. Ausgehend von der charakteristischen Erscheinung in der katholischen Kirche, daß alle wahrhaft kirchlichen Institutionen in ihr wie für die Einigkeit gegründet sind, führte er in großen Zügen aus, wie das besonders vom Orden des heil. Benedictus gelte, dessen Stifter die Verheißung erhalten habe, daß sein Orden bis zum Ende der Welt bestehen werde. Er schilderte den reichen Segen, welcher vom Benedictinerorden aus über die ganze Welt ausgeströmt sei, wie er alle Bildungselemente der alten Welt in die neue hinübergerettet habe &c. Er gedachte der Mühen und Arbeiten, die der hochwürdigste Abt Maurus bis zur festen Gründung dieses Klosters hatte,

der großen Opfer, welche die edle Stifterin, die Durchlauchtigste Fürstin Katharina, gebracht hatte, sowie der treuen Beihilfe durch die Geistlichkeit und Bevölkerung der Umgegend. Die Predigt war voll feiner, geistvoller Bemerkungen, oft zart und innig, oft aber auch scharf und mächtig, besonders wenn er von der hehren Majestät, der unversieglichen Kraft und der Martyrfreudigkeit der katholischen Kirche redete. So viel mir bekannt, sollte die Predigt im Drucke erscheinen und wird gewiß jedem Leser zur Erbauung gereichen.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich gern noch einige Bemerkungen über die große Bedeutung dieses jungen Benedictinerklosters für das ganze katholische Deutschland anfügen. Zweck dieses Klosters ist nach dem Schreiben des heiligen Vaters Pius IX. aus den Jahren 1862, 1863 und 1864 nicht nur, daß die klösterliche Disciplin „der für die christliche, bürgerliche und literarische Republik durch so viele Namen hochverdienten religiösen Familie des heil. Benedictus“ wieder auflebe, zur größeren Ehre Gottes und zum Heile der Seelen, sondern die Mönche derselben Familie auch „den erlauchten Fußstapfen ihres heiligen Gründers folgend und seinen Beispielen nacheifernd, durch besondere Liebe der Religion und des göttlichen Cultus sich auszeichnen und streng an den römischen Riten festhaltend, die Liturgie der römischen Kirche allein zu üben sich freuen sollen.“ So kurze Zeit auch seit der Gründung des Klosters verflossen ist, so gering noch die Zahl seiner Mönche, so Bedeutendes haben sie doch schon eben durch Aufbietung all' ihrer Kräfte mit der Gnade Gottes geleistet. Der gregorianische Choral wird dort in seiner ganzen alten Schönheit und Anmuth gesungen, von der die alten Väter des Preises so voll gewesen sind. Der Schreiber Dieses hatte schon vorher einen hohen Begriff von der „göttlichen Psalmodie“ gehabt, aber in dieser Weichheit und Zartheit, dieser Feuergluth, wie sie z. B. der Hymnus athmet, in dieser hehren Schönheit fern von aller Ueppigkeit weltlicher Musik, wie sie hier vorgetragen wird, hat er sich

den gregorianischen Choral doch nicht vorgestellt. Die Scheu vor dem Choral kommt sicher meist von der schlechten Ausführung her, sie wird bald schwinden, sobald die rechte Gesangsweise eintritt. Die Grundsätze, nach denen der Choral zu singen ist, hat ein Mönch des Klosters in einem kleinen Büchlein: „Choral und Liturgie," entwickelt. Dieß Büchlein ist wohl manchen Lesern dieser Zeitschrift schon bekannt; sollten es Geistliche und andere für den kirchlichen Gesang sich Interessirende noch nicht kennen, so machen wir sie als auf eine bedeutende Erscheinung darauf aufmerksam. Es hat dieß Büchlein in der literarischen Welt, so weit wir wissen, eine gute Aufnahme gefunden und ist selbst in protestantischen Kirchen, natürlich nur in denen, welche sich mit liturgischen Dingen beschäftigen, als ein Werkchen von hervorragendem Werthe begrüßt worden.

Durch dieses Büchlein sind besonders die Freunde der heiligen Musik in der Ferne auf das Kloster Beuron aufmerksam gemacht worden und gar Manche waren schon dort, um diese Dinge zu besprechen und an der dortigen praktischen Ausführung zu lernen. So gehen diese richtigen Grundsätze weiter in die katholischen Kreise hinein und werden wieder von Neuem zur Geltung gebracht. Zu derselben Zeit mit dem Schreiber dieser Zeilen war ein Musikdirector aus dem Rheinlande, ein erfahrener Kenner der kirchlichen Musik, in Beuron und ist mit aller Befriedigung in seine Heimath zurückgekehrt. Sollten ihm diese Zeilen zu Gesicht kommen, so nehme er sie als einen Gruß aus der Ferne von dem jungen Manne, dem er gar manchmal so geduldig und freundlich war, seine Belehrung in dieser heiligen Sache zukommen zu lassen.

Bei dieser Gelegenheit machen wir noch auf einige andere Bücher aufmerksam, die gleichfalls schon Früchte des Klosters Beuron sind. Es ist ein Buch und zwei Broschüren von dem jetzigen hochwürdigsten Abte Maurus. Das Buch ist betitelt: Gertrudenbuch oder Geistliche Uebungen der heili-

gen Jungfrau Gertrud der Großen, Abtissin vom Orden des heil. Benedict u. s. w. Nach dem lateinischen Originaltext von P. Maurus Wolter. Schaffhausen, Hurter 1864. Das „Gertrudenbuch“ macht der lateinischen Sprache Unkundigen ein Kleinod des Mittelalters zugänglich. Diese heilige Jungfrau, geboren am Feste der Erscheinung (6. Januar) 1264 zu Eisleben, war ein heller Stern am Himmel der deutschen Kirche voll Weisheit in himmlischen und irdischen Dingen. In diesen „geistlichen Uebungen“ gibt sie ihren Töchtern Unterweisungen zum heiligen Leben. Sie haben alle liturgischen Ton und sind voll kirchlicher Weihe, nicht allein dem Inhalt nach gefüllt mit göttlichen Gedanken, sondern auch in der Form von classischer Vollendung. „Es sind demüthige „Variationen,“ sagt der Herausgeber in der Vorrede, „über göttliche Melodien, zarte Nachklänge aus dem Heiligthume des Chors und dem Gezelte des Königs der Könige; aber wie wirksam, wie genial und ergreifend! Ueberall Tiefe der Empfindung und Wahrheit des Ausdruckes; überall edle, geweihte Klänge.“

Die Uebersetzung ist wahrhaft meisterhaft. Eine edle, durchaus poetische und durch das Leben in der heiligen Liturgie geheiligte Sprache befähigte ihn, der rechte Uebersetzer dieses mit zarter Innigkeit und seraphischer Gluth geschriebenen Büchleins zu werden. Für fromme Seelen, besonders aber für Ordensfrauen ist das Büchlein recht zu empfehlen. Die hohe Verehrung, welche die großen Seelenführer Franz von Sales, Alphons von Liguori, berühmte Asceten, Cornelius a Lapide, Blosius u. A. für die „Exercitien“ der heil. Gertrud hatten, zeugen hinreichend für ihren inneren Werth. Sie sind eine Quelle himmlischer Labung für das Mittelalter gewesen, sie werden besonders auch in der edeln, schönen Form, in der sie uns hier dargeboten werden, für das deutsche Volk unserer Zeit ihre alte Kraft, Lieblichkeit und Erbaulichkeit nicht verloren haben.

Die beiden Broschüren, von denen ich oben redete, sind

erschienen im Broschürenverein bei Hamacher zu Frankfurt a. M. Ihren Inhalt zeigt schon deutlich genug ihr Titel. Das erste ist: Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche von P. Maurus Wolter, Benedictiner; das zweite: Die römischen Katakomben und die Sacramente der katholischen Kirche von demselben Verfasser. Wir empfehlen auch diese sehr gediegenen, reichhaltigen Schriften bestens.

Vor dem Schlusse will ich einen Gedanken nicht unausgesprochen lassen, der mich beim Schreiben dieser Zeilen begleitet hat. Ich gedachte nämlich des reichen Segens und der Fülle geistlicher Wohlthaten, die ich bei den frommen Mönchen in der Einsamkeit des Klosters im Donauthale genossen hatte. Ich gedachte, daß sich hier ein Born himmlischen Trostes und heiliger Belehrung für Tausende, für Hunderttausende vielleicht, wenn Gott dem Kloster Dauer gibt, für die kommenden Zeiten geöffnet hat; daß die Einsamkeit wieder sich bevölkert mit Dienern Gottes, daß die verödeten Mauern wieder das Lob Gottes widerhallen. Ich gedachte, daß all' dieß nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht durch die Liebe Christi das Herz einer edeln Fürstin sich hätte weit machen lassen für die Sache des Königreichs der Himmel und welchen Wucher für die Ewigkeit jetzt schon ihre Opfer gebracht haben. Da sieht man recht, welchen Segen die Großen und Reichen dieser Erde stiften, welchen Dank sie sich erwerben, wie sie den Himmel bauen und die Erde fröhlich machen könnten in heiliger Freude und manchmal so leicht, wenn sie nur ein Wort reden wollten für die göttliche Sache, nur ein wenig ihren weitreichenden Einfluß dafür geltend machen wollten. Wie könnten sie sich, nach den Worten des göttlichen Heilandes, mit dem ungerechten Mammon Freunde machen, die sie einführen würden in die Wohnungen der Ewigkeit.

Das Kloster selbst ist jetzt ganz ausgebaut. Eine in der

Nähe liegende kleine Meierei liefert der Klosterfamilie ihre bescheidenen Bedürfnisse. Die Oekonomiegebäude, sowie eine kleine daneben befindliche und dem heil. Maurus geweihte Kapelle sehen gleichfalls ihrer baldigen Vollendung entgegen. Wiewohl nun die ganze äußere Einrichtung des Klosters jetzt fertig ist, so ist seine Lage im Allgemeinen doch noch die eines jungen Anfängers, weßhalb und um der großen Bedeutung seiner Zwecke willen wir es der frommen Theilnahme des katholischen Volkes und besonders des hochwürdigen Clerus bestens empfehlen.

Den frommen Mönchen aber, die Gott segnen wolle für ihre Mühe und Arbeit mit himmlischen Gütern, wünschen wir, daß sich die Worte erfüllen mögen, die auf dem Triumphbogen dem einziehenden Abte zuerst sich darboten: „Gott segne deinen Einzug und mehre deine Heerde." Möge bald der Tag kommen, wo, wie in den Zeiten des heil. Bernhard von Clairvaux, ein junger Abt mit zwölf Mönchen die Klosterpforte verläßt, um in der Ferne eine neue Familie zu gründen zu neuem Segen. Möge dann im Norden Deutschlands die Regel des heil. Benedictus eine Stätte finden, um auch dem dortigen Christenvolke die hehre Pracht der heiligen Liturgie vor die Seele zu stellen und ihm ein Bild des Friedens zu geben, wie er sich nur in der stillen Einsamkeit des rechten Klosterlebens findet.

M. S.

XL.

Die Blutfläschchen der Katakomben,

ein Beweis des Martyriums.

„Im Weichbilde Roms unter den grünen Wiesengefilden der schweigenden Campagna arbeiteten in stillen Grüften Hunderte von fleißigen Händen und gruben in unermeßlicher Verkettung unterirdische Gänge. Es waren Streiter Christi, welche Rom, die Metropole der heidnischen Welt, mit den Katakomben, wie mit einem Gürtel von Festungswerken umzogen. In diesen verschanzten Lagern übten und rüsteten sie sich zum Streite; von ihnen aus zogen sie mit heiligem Muthe in den Kampf des Martyriums; und war der Sieg errungen, dann trug man die Leichname der Helden wie Trophäen in die Katakomben zurück und bestattete sie mit den Insignien und Werkzeugen ihres Leidens, wie man ehedem die Krieger mit den Waffen begrub. Ihre Blutstropfen aber wurden Saatkörner immer neuer christlicher Streiterschaaren, bis die Kreuzesfahne siegreich auf den Mauerzinnen Roms wehte und Rom das pulsirende Herz einer neuen Welt wurde."

Die römischen Katakomben dienten in den Zeiten der Verfolgungen als Zufluchts- und als Opfer-, hauptsächlich aber als Begräbnißstätten. Doch nicht bloß die heiligen Ueberreste der Martyrer fanden dort ihre letzte Ruhestätte, sondern auch die Leichen gewöhnlicher Todten. Und als die Verfolgungen aufhörten, schätzten sich die reichsten und vornehmsten Christen glücklich, in jenen Cömeterien begraben zu werden, die durch die Anwesenheit so vieler Martyrerleiber geheiligt waren. Bekannt ist der schöne Ausspruch des Papstes Damasus:

Hic congesta jacet, quaeris si, turba piorum;
Corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra,
Sublimes animas rapuit sibi regia coeli.
Hic comites Xysti portant qui ex hoste tropaea,
Hic numerus procerum servat qui altaria Christi,
Hic positus longa vixit qui in pace sacerdos,
Hic confessores sancti quos Graecia misit,
Hic juvenes puerique senes castique nepotes,
Quis mage virgineum placuit retinere pudorem.
Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.

In den traurigen Zeiten der Völkerwanderung, durch welche Italien und besonders Rom so hart heimgesucht wurden, schlief die Verehrung und der Besuch jener heiligen Stätten nach und nach ein, und die Katakomben fielen der Vergessenheit anheim. Jahrhunderte lang wußte man fast Nichts mehr von jenen heiligen Orten, bis endlich in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts der Malteser-Ordenspriester Bosio der Columbus der Katakomben wurde.

Von Neuem wandte sich die Verehrung der Gläubigen jenen heiligen Ueberresten der Urkirche zu. Die Gebeine der Martyrer wurden „erhoben.“ Wie aber sollte man die Reliquien derer, welche für Christus gelitten, von den Gebeinen gewöhnlicher Todten unterscheiden? Nach zeitweiligem Schwanken bildete sich unter den römischen Gelehrten die Ansicht, daß jene Grabnischen Reliquien von Martyrern enthielten, welche mit der Palme bezeichnet oder mit einem Blutfläschchen versehen seien. Die Palme ist ja das Zeichen des Sieges der Martyrer über Satan, Sünde und Welt, über Tod und Hölle. „Durch ihren Glauben haben die Martyrer Königreiche besiegt, Gerechtigkeit gewirkt, der Löwen Rachen gestopft, die Kraft des Feuers gelöscht und die Verheißungen überkommen.“ (Hebr. 11, 33.) Deßhalb sah sie auch der heilige Seher des neuen Bundes vor dem Throne des Lammes stehen, an-

gethan mit weißen Gewanden und Palmzweige in ihren Händen (Apocal. 7, 9.)[1]). Und die mit rother Flüssigkeit gefüllten Glas- und Thongefäße konnten nichts Anderes als das Blut der Martyrer enthalten, welches die Andacht der Christen gesammelt hatte. Denn es ist bekannt, wie groß die Verehrung der ersten Christen für das Blut der Martyrer war. Die Geschichte berichtet uns, daß man selbst mit Gefahr des eigenen Lebens sich um die Martyrer drängte, um Tropfen ihres Blutes zu erhaschen und als kostbare Reliquien zu bewahren. Videres circumstantium frequentiam sancti (Vincentii) vestigia certatim deosculando prolambere, vulnera totius laceri corporis pia curiositate palpare, *sanguinem linteis excipere*, sacra veneratione posteris profuturum. (Passio sancti Vincentii)[2]).

Auf Grund dessen erklärte die Congregatio Rituum et Reliquiarum in einem Decrete vom 10. April 1668: „Cum de notis disceptaretur, ex quibus verae sanctorum martyrum reliquiae a falsis et dubiis dignosci possint; eadem sancta Congregatio censuit, *Palmam et Vas illorum sanguine tinctum* pro signis certissimis habenda esse; aliorum vero signorum examen in aliud tempus rejecit.“

Seit der Zeit nun wurden alle in den Katakomben gefundenen Leichen, an oder in deren Grabe man die Blutphiole fand, für Martyrerreliquien gehalten und als solche verehrt[3]). Da nicht alle derartige Gräber Namen trugen, so wurden die Leichen, welche des Namens entbehrten, „getauft,“ d. h. man gab ihnen einen bestimmten Namen. Darob höhnt man und spottet. Doch man weiß nicht, was man thut. Denn erstens ist es bekannt, daß Aehnliches schon in der christlichen Urkirche geschah, auf welche man gegneri-

1) Vgl. Dr. Münz, Altchristliche Symbole S. 90.

2) Ruinart, Acta sincera martyrum. Ratisbonae 1859. p. 404.

3) Daß die Palme als indicium martyrii seit Benedict XIV. aufgegeben ist, werden wir später ausführlicher erörtern.

scher Seits sich doch so gerne beruft. Hinweisen wollen wir nur auf die vier an der via Lavicana unter Diocletian gemarterten Brüder, die, weil man ihre Namen nicht wußte, die Quatuor coronati getauft wurden. Zu Ehren dieser vier „getauften" Heiligen wurde schon im christlichen Alterthume zu Rom eine Kirche erbaut. Zweitens sind alle Namen der s. g. getauften Heiligen Namen, die von den Eigenschaften der Martyrer hergenommen sind.

Wir geben im Folgenden das officielle Verzeichniß derjenigen Namen, welche man solchen getauften Heiligen beizulegen pflegt: Adeodatus, Amandus, Amatorus, Amantius, Aureus, Auctus, Aurelius, Beata, Beatus, Benedictus, Benignus, Blanda, Blandinus, Bonifacius, Bonus, Basileus, Bonosus, Castus, Candida, Cölestinus, Clarus, Clemens, Coronata, Crescentius, Christianus, Clementia, Clementianus, Columba, Columbanus, Constantius, Concordia, Desiderius, Diodorus, Donatus, Dignus, Dignatianus, Eutropius, Faustus, Faustinns, Fortunatus, Felix, Felicianus, Felicissimus, Felicitas, Fidelis, Fulgentus, Fulgentia, Fructuosus; Gaudiosus, Gaudentius, Generous, Gratus, Honestus, Honoratus, Illuminatus, Innocentius, Jucundus, Jucundinus, Justus, Justinus, Liberatus, Lucidianus, Lucidus, Lätus, Lätantius, Lucens, Magnus, Maximus, Modestus, Modestinus, Mansuetus, Nominandus, Optatus, Probus, Prosper, Pacificus, Placidus, Pius, Reparatus, Redemptus, Restitutus, Salvatus, Simplicianus, Simplicius, Severus, Severianus, Severinus, Serenus, Speciosus, Theophilus, Theodorus, Tranquillus, Tranquillinus, Urbanus, Victor, Victorianus, Venustus, Vincens, Vincentia, Verecundus, Vitalis, Venerandus [4]).

Die nomina feminina, welche von den meisten der vorstehenden masculina abgeleitet werden, haben wir der Kürze halber weggelassen.

Gegen dieses Verfahren, unbekannte Reliquien mit be-

4) Analecta juris pontificii 7me série. Rome 1864. p. 957 sq.

stimmten Namen zu belegen, erhob sich zuerst der bekannte Calvinist Basnage[5]) mit fast leidenschaftlicher Animosität; er behauptete, daß der rothe Niederschlag der Phiolen nichts Anderes sei als Weinüberreste von den Agapen. Leibnitz, dessen Ruhm damals ganz Europa erfüllte, antwortete auf Befragen des römischen Epigraphikers Fabretti, daß der Inhalt eines ihm gesandten Blutfläschchens weit eher Blut als eine andere Materie zu enthalten scheine. Leibnitzens Antwort, die indessen als Beweismittel oft überschätzt wird, lautet: Frustum phiolae vitreae ex coemeterio Callixti allatum rubedine tinctum examinavi nonnihil, ut facilius discerni possit, cujus ea generis esset, et utrum, ut phisici hodie loquuntur, ex regno animali, an potius minerali esset profecta; et venit mihi in mentem uti solutione salis ammoniaci, ut vocant, in aqua communi, attentare an ejus ope aliquid a vitro separari et elui posset. Id vero subito et supra spem successit. Indeque nata nobis merito suspicio est, sanguineam potius materiam, quam terrestrem seu mineralem quae vi corrosiva praedicta tanto tempore altius in vitrum fortasse descendisset, nec lixivio tam subito cessisset[6]).

Neue Bedenken erhoben die katholischen Gelehrten Mabillon, Tillemont, Muratori, Marini, Angelo Mai, der Protestant Bellermann und der Franzose Raoul-Rochette.

Großes Aufsehen erregte eine im Jahre 1855 zu Brüssel erschienene Schrift De phialis rubricatis quibus martyrum Romanorum sepulcra dignosci dicuntur observationes V. D. B., als deren Verfasser allgemein der hochberühmte Mitarbeiter an der Fortsetzung des Bollandistenwerkes, Victor de Buck S. J., ausgegeben wurde, der sich denn auch neuerdings in einem Schreiben an den Redacteur des Bonner Theolog. Literaturblattes als den Verfasser obigen Werkes bekannte[7]). Diese Schrift, die nie in den Buch-

5) Histoire de l'Eglise tom. 2. p. 1035.

6) Fabretti, Inscript. c. 8. p. 555.

7) Vgl. Theol. Literaturblatt 1868. Nr. 14. Sp. 487.

handel kam, sollte nicht den Zweck haben, ut in omnium versaretur manibus, sed .... ut selectis aliquot viris communicaretur, sie sollte nur auf die bedeutenden Bedenken und die schwer lösbaren Anstände, welche der römischen Praxis entgegenstehen, aufmerksam machen.

P. de Buck erhebt etwa folgende Bedenken: Wenn alle die mit Blutfläschchen als Martyrerleiber gekennzeichneten Reliquien wirklich solche von Martyrern wären, so überstiege die Zahl der Martyrer in Rom die der Christen. Deßhalb haben auch berühmte katholische Gelehrten bezweifelt, daß die s. g. Blutampullen wirklich Blut enthalten (S. 34 ff.). Ein großer, etwa der fünfte Theil aller mit Blutgefäßen bezeichneter Gräber gehört Kindern unter sieben Jahren und auffallend vielen jungen Mädchen an. Die große Zahl dieser Martyrer ist durchaus unwahrscheinlich (S. 56—107). Die größte Anzahl der Blutvasen findet sich in nachconstantinischen Gräbern, sie gehören also einer Zeit an, wo es keine Martyrer mehr gab (S. 108—163). Auf die Tradition, resp. Präscription kann man sich durchaus nicht berufen, da die Katakomben Jahrhunderte lang der Vergessenheit anheimgefallen waren. Bosio, der Entdecker der Katakomben, Aringhi, Boldetti u. a., kurz die bedeutendsten Gelehrten des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts, welche sich mit der Erforschung der römischen Cömeterien beschäftigten, wissen Nichts von einer Tradition zu Gunsten der Blutgefäße (S. 164—176). Ob die fraglichen Ampullen alle wirklich Blut enthalten, ist nicht erwiesen. Das Experiment des Leibnitz ist nach dem heutigen Stande der Chemie unzureichend. Die Gräber der Martyrer wurden auch nicht durch beigefügte Blutphiolen ausgezeichnet. Denn die Blutgefäße hätten angebracht werden müssen, als der Mörtel noch weich war. Dadurch hätten aber die Fossoren, denen die Beerdigung oblag, aus sich, ohne das Urtheil der kirchlichen Obern abzuwarten, nach eigenem Gutdünken Jemanden als Martyrer charakterisirt (S. 177—206). Die gedachten Gefäße enthielten wohl Nichts als Weinreste

von den Agapen oder von der heiligen Eucharistie (S. 207—254).

Es gibt aber auch Fläschchen, welche wirklich Martyrerblut enthielten. Und nur diese letzteren sind, dem Decrete der Congregatio Rituum entsprechend, als Anzeichen des Martyriums zu betrachten (S. 255—259).

Das Werk des P. Victor de Buck ist mit vielem Scharfsinne und großer Gelehrsamkeit, nur zuweilen etwas scharf geschrieben; überall ist es von tiefer Ehrfurcht gegen die kirchliche Autorität und von aufrichtiger Religiosität durchdrungen. Das ergibt sich auch aus folgenden Schlußworten des Verfassers: „Abest itaque multumque abest, ut inanem aut falsam faciamus sacrae Congregationis legem: hanc veneramur, hanc sanctam habemus et haberi volumus. Optimis enim argumentis ostenderunt archeologi sanguinem martyrum collectum fuisse saepius linteis, vestibus, spongiis; gypso aliquando; interdum *vitreis vasis;* haec pignora jam sibi servasse fideles, jam intulisse tumulis; nonnunquam sepultos esse martyres in sanguinolentis sindonibus. Haec recta et certissima et a nemine impugnanda."

Wie Scognamiglio trotzdem in seinem Buche De phiala cruenta den Brüsseler Anonymus, den er übrigens (nach Le Blant, Inscriptions chrétiennes II, 536; — Caillette de l'Hervilliers in den Annales de philos. chrét. 1864. p. 100. — La verité historique 1861. VII, 273) als den hochverdienten P. de Buck kennen konnte, als einen Kirchenfeind zu behandeln vermochte, der nur aus Haß gegen die Kirche sein Buch geschrieben habe: das können wir nicht begreifen.

Die einzelnen Argumente des P. de Buck werden wir später im Zusammenhange würdigen.

Einer der verdienstvollsten Archäologen der Gegenwart ist Edmund Le Blant, Beamter im Ministerium der Finanzen zu Paris. Seinen Ruhm verdankt er seinem herrlichen Werke Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIe siècle. Paris 1856—1866. 2 vol. 4., wozu ihn Rossis groß-

artiges Inschriftenwerk anregte. Le Blant behandelt die heikele schwierige Streitfrage der Blutphiolen mit all der an ihm gewohnten Gründlichkeit, aber auch „avec le sentiment de respect qui a toujours guidé sa (ma) plume." Sein Schriftchen, La question du vase de sang. Paris 1858, nur 38 Seiten stark, verdient alle Beachtung. Er kommt zu ganz anderen Resultaten als de Buck.

Von S. 8—13 gibt Le Blant eine kurze Uebersicht des Standes der Frage mit Berücksichtigung der Untersuchungen von Fabretti, Marini, Muratori, Mai, Cavedoni, Secchi, Marchi u. a. Von S. 14—38 bietet er als Resultat seiner Untersuchungen Folgendes. Der Titel Martyrer wurde nur selten den Blutzeugen sogleich und nie ohne Uebereinstimmung mit dem Bischofe beigelegt. Wären nun die sogleich in den weichen Mörtel eingefügten Blutampullen ein Charakteristikum der Martyrer, so wären es die Fossoren und nicht die kirchliche Behörde, welche einen Gestorbenen als Martyrer charakterisirten. Der rothe Bodensatz der Phiolen ist indessen Martyrerblut, das man gleich anderen geweihten Gegenständen, Weihwasser, Abschriften der heiligen Schrift, ja selbst die heilige Eucharistie den Gestorbenen mit in's Grab legte. Diesem Blute schrieb man eine besondere übernatürliche schützende Kraft zu.

Plerique vestem linteam
Stillante tingunt sanguine
Tutamen ut sacrum suis
Domi reservent posteris [8]).

Daher kommt es, daß zuweilen zwei oder drei Blutampullen an einem Grabe und umgekehrt eine Ampulle sich in Mitte zweier Gräber oder in der Mitte ganzer Gallerien sich befinden. Dadurch wollte man den Gestorbenen unter den Schutz zweier oder mehrerer Martyrer, und umgekehrt zwei

8) Prudentius Peristeph. V. 333 sq.

oder mehrere Gestorbene unter den Schutz eines Martyrers stellen.

In diesen Schlußsätzen stimmt Le Blant mit dem P. de Buck fast wörtlich überein, der p. 257 erklärt: „Aperte declaramus nos persuasum habere figuras vasorum non esse martyrii indicia; vasa, quae sepulcris bisomis, trisomis, polyandriis aut ad verticem plurium defunctorum posita reperiuntur, signa non esse eos omnes pro fide profudisse sanguinem et vitam; quin etiam ea, quae exterius uni tantum affixa sunt sepulcro et alia ejusdem generis, quae interius deteguntur, martyrium non significari.“

Nach dem Erscheinen der Schriften von de Buck und Le Blant gewann der literarische Streit um die Blutampullen immer größere Ausdehnung und die öffentlichen Blätter ergriffen Partei. Gediegene Aufsätze über fragliche Ampullen finden sich im Correspondant[9]) vom jüngeren Lenormant und im Rambler[10]). Der Verfasser des einen Artikels im Rambler, unterzeichnet mit J. S. N., soll der bekannte Convertit J. Spencer Northcote sein, der Verfasser des Werkes The Catacombs Romains[11]). Spencer Northcote brachte gegen die römische Praxis weitere und zwar sehr gewichtige Bedenken vor.

Als so die Streitfrage eine wahrhaft brennende geworden war, ernannte Pius IX. eine Commission von Cardinälen, Geistlichen und Sachverständigen. Nach genauer Erwägung aller Einwürfe erklärte die Congregatio Rituum, daß das Decret von 1668 aufrecht zu erhalten sei. Diese neue Entscheidung lautet:

Tutissimum dignoscendi sacra haec pignora (martyrum corpora) signum a majorum traditione receptum erant phiolae vitreae vel figulinae cruore tinctae aut crustas saltem sanguineas occludentes, quae vel intra vel extra

9) Fevr. 1859.

10) The Rambler 1860. vol. III. part. 7. p. 1143. u. 8 p. 203 sq.

11) Autorisirte Uebersetzung von Rose. Köln 1868. Dritte Aufl.

loculos sepultorum affixae manebant. At tamen aliquibus visum fuit viris eruditis alias praeter sanguinem admittere notas, quibus ipsi martyres distingui autumabant. Verum ut in re tanti momenti inoffenso procederetur pede, placuit Clementi XI. S. P. singularem deligere Congregationem, quae ex S. R. E. cardinalibus aliisque doctissimis viris constaret, cuique hac super re gravissimum commisit examen. Haec Congregatio argumentis omnibus perpensis die 10. aprilis anni 1668 Decretum hoc tulit. (s. oben S. 593) Decretum hujusmodi duorum fere saeculorum decursu fideliter servatum est, quamvis praeterito vertente saeculo nonnulli selecti scriptores de phiolae sanguineae signo diversimode dubitaverint, quibus praecipue gravissima Benedicti XIV auctoritas obstitit, quum in literis Apostolicis ad capitulum Metropolitanae ecclesiae Bononiensis de S. Proco martyre ex coemeterio Thrasonis cum vase sanguinis effosso edoceret: „Ipsi debetur cultus et titulus sancti, quia procul dubio nulli unquam venit in mentem, quantumvis acuto ingenio is fuerit et cupidus quaerendi, ut ajunt, nodum in scirpo, nulli, inquam, venit in mentem dubitatio, quod corpus in Catacumbis Romanis inventum cum vasculo sanguinis aut pleno, aut tincto, non sit corpus alicujus qui mortem pro Christo sustinuerit.“ At nostris hisce diebus alii supervenere viri eruditione aeque pollentes et in sacrae archeologiae studiis valde periti, qui vel scriptis, vel etiam voluminibus editis adversus Phialam sanguineam utpote indubium martyrii signum decertarunt. Sanctiss. autem Dominus noster Pius Papa IX de decreti illius robore et auctoritate haud haesitans, quum videret tamen eruditorum difficultates in ephemeridibus tum catholicis, tum heterodoxis divulgari, ad praecavendum quodlibet inter fideles scandalum sapientissime censuit, ut hujusmodi difficultates in quadam peculiari S. Rituum Congregatione severo subjicerentur examini. Peculiaris vero Congregatio

haec nonnullis ex ejusdem S. Rituum Congregationis Cardinalibus, .. ac selectis ecclesiasticis viris pietate, doctrina, prudentia rerumque usu eximie praeditis constituta prae oculis habens universam argumentorum seriem, nec non fidelem ejusdem secretarii relationem, quum omnia acuratissima ponderaverit disquisitione, die 27a novembris vertentis anni, duobus his propositis dubiis:

I. An phialae vitreae aut figulinae sanguine tinctae, quae ad loculos sepultorum in sacris coemeteriis vel extra ipsos reperiuntur, censeri debeant martyrii signum?

II. An ideo sit standum vel recedendum a decreto S. Congregationis Indulgentiarum et Reliquiarum diei 10 aprilis 1668?

Respondit ad primum „Affirmative."

Respondit ad secundum „Provisum in primo."

Ideoque declaravit confirmandum esse decretum anni 1668.

Facta autem de praemissis Sanctiss. D. N. Pio Papae IX a subscripto secretario accurata omnium expositione, Sanctitas Sua sententiam S. Congregationis ratam habuit et confirmavit, atque praesens decretum expediri praecepit.

Die 10a decembris 1863.

Card. Patrizi S. R. C. Praefectus.
D. Bartolini S. R. C. Secretarius[12]).

Aus diesem Decrete ergibt sich erstens, daß man in Rom die gewichtigen, gegen die Beweiskraft der Blutphiolen geltend gemachten Argumente wohl gekannt und gewürdigt hat; zweitens, daß gleichwohl der Secretär der Congregatio Rituum, Monsignore Bartolini, einer der ausgezeichnetsten römischen Archäologen, auf dessen Vortrag hauptsächlich vorstehende

12) Cf. Analecta juris pontificii 7e serie. Rome 1864. p. 954.

Entscheidung getroffen worden ist, an dem Decrete von 1668, resp. an der Beweiskraft der Blutphiolen festhalten zu müssen geglaubt hat.

Vier Jahre nach dem eben mitgetheilten Decrete erschien ein ziemlich umfangreiches Buch über unsere Streitfrage von dem römischen Presbyter und Custos der Reliquien, Archangelus Scognamiglio. Der vollständige Titel dieser hauptsächlich durch das oben besprochene Werk des P. de Buck angeregten Schrift heißt De phiala cruenta indicio facti pro Christo martyrii disquisitio Archangeli Scognamiglio. Dieses Werk hat seine guten, seine schwachen und seine verkehrten Seiten.

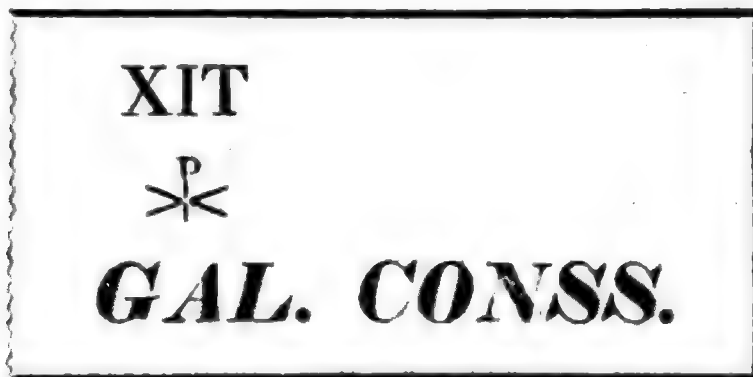
Als höchst verkehrt müssen wir die leidenschaftlich heftige, geradezu injuriöse Art und Weise bezeichnen, wie der hochverdiente P. de Buck behandelt wird. Mit solcher Schreibweise ist weder der Wissenschaft noch der Kirche gedient.

Ganz unstichhaltig ist der zu Gunsten der Blutphiolen versuchte Traditions-, resp. Präscriptionsbeweis (p. 278 sq.). Denn es ist ausgemachte Thatsache, auf welche wir schon oben hingewiesen, daß die römischen Katakomben vom achten bis sechszehnten Jahrhunderte fast ganz vergessen und verschüttet waren. Und Scognamiglio gibt selbst zu, daß er sich vom fünften bis sechszehnten Jahrhunderte auf Niemanden zu Gunsten seines Traditionsbeweises berufen könne. Bosio, der Entdecker der Katakomben im sechszehnten Jahrhundert, weiß von keiner Tradition, ebenso wenig die folgenden Katakombenforscher Severano, Aringhi u. s. w.

Total mißlungen ist der auf vierzig vollen Seiten versuchte Nachweis der Aechtheit der gefälschten Inschriften des Abbate Crescenzio, welche doch schon längst von Garrucci, de Rossi u. a. als Fälschung erklärt worden waren.

Ganz beachtenswerth dagegen ist, was Scognamiglio für das höhere Alter des nachstehenden Monogrammes ☧ schon zu den Zeiten der Verfolgungen vorbringt. Dieses Monogramm kommt

nämlich auf Inschriften vor, die ihr hohes Alter beweisen durch die Chiffren D. M. und D. M. S. = Dis Manibus Sacrum — oder durch ihre große Kürze und Einfachheit — oder durch Symbole, die fast nur den Zeiten der Verfolgungen angehören. Dazu kommt, daß de Rossi das Vorkommen besagten Mongrammes zur Zeit der Verfolgungen höchst wahrscheinlich gemacht hat. Ein kleines Inschriftenfragment von höchster Bedeutung, welches de Rossi 1864 in dem Cömeterium des heil. Hermes fand, hat die Worte:



Dieser Gallus ist, wie de Rossi darthut, der Consul Gallus, der in Verbindung mit seinem Collegen Faustus auf christlichen Inschriften noch einige Mal und zwar an zweiter Stelle vorkommt[13]). Ihr Consulat fällt in's Jahr 298[14]). Das spätere (nach Le Blant in Rom von 354 bis 565 vorkommende) Monogramm ⳨ zeigt sich unseres Wissens auf keiner Blutampulle, noch auf einem mit einer solchen versehenen Grabe.

Recht gut ist die Darlegung des Verhaltens der ersten Christen bezüglich der Ueberreste der Martyrer, besonders ihrer Sorgfalt in dem Auffangen und Bewahren des Martyrerblutes, sowie der Nachweis, daß man das Blut der Martyrer durchschnittlich mit ihren Gebeinen bestattete, und daß somit das Vorkommen desselben als Anzeichen eines gewaltsamen blutigen Todes zu betrachten sei. — Ganz ge-

13) De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae n. 23. u. 24.
14) Vgl. Dr. Münz, Das Monogramm Christi. S. 28.

lungen ist endlich der Beweis, daß die Menge der gefundenen Blutvasen recht wohl im Verhältnisse stehe zu der wahrscheinlichen Anzahl der Christen Roms überhaupt und der Martyrer insbesondere.

Durch die Schrift von Scognamiglio ist trotz ihrer Mängel die Lösung unserer Streitfrage um ein Beträchtliches gefördert. Hätte der Verfasser ruhiger und objectiver gearbeitet, hätte er den leidenschaftlichen Ton seiner Polemik vermieden, hätte er nicht bloß die Bedenken des belgischen Jesuiten berücksichtigt, sondern auch die schwerwiegenden Einwendungen von Le Blant, Charles Lenormant, Spencer Northcote u. a. zu widerlegen gesucht, statt sie zu ignoriren, so würde er der Kirche und der Wissenschaft mehr genützt haben. So viel darf übrigens nach dem jetzigen Stande der Frage schon als ausgemacht angesehen werden, daß die rothe Substanz der meisten Phiolen der römischen Katakomben weder rothe Erde, noch Niederschlag von Wein, noch Eisenoxyd, sondern wirkliches Martyrerblut ist.

In dem folgenden Abschnitte gedenken wir, gestützt auf das Gutachten zweier der berühmtesten deutschen Chemiker, gestützt auf unsere eigenen archäologischen Forschungen, zu zeigen, daß die Entscheidungen der Congregatio Rituum et Reliquiarum vom 10. April 1668 und vom 10. December 1863 auch die Probe genauer wissenschaftlicher Untersuchung aushalten, daß mithin die Blutfläschchen der Katatakomben wirkliche Beweise des Martyriums derjenigen sind, an oder in deren Grabe sie sich finden.

(Schluß folgt.)

XLI.

Literatur.

De Bertholdi Hennebergensis archiepiscopi Mog. regni Germanici archicancellarii (1484—1504) studiis politicis. Commentatio historica autore J. B. Weckerle. Monasterii 1868. 8°. 61 pagg.

In dieser Doctordissertation sucht der Verfasser, Priester der Diöcese Mainz, darzustellen, welchen Antheil Berthold von Henneberg an den politischen Reformbestrebungen im deutschen Reiche an der Wende der beiden Jahrhunderte des fünfzehnten und sechszehnten, hatte. Dem Reiche thaten, woran damals Niemand zweifelte, Reformen Noth; während jedoch die Einen das Heil von der Stärkung der kaiserlichen Macht hofften, setzten Andere ihr Vertrauen auf Hebung des Einflusses der Fürsten und Städte; während jene die inneren Angelegenheiten geordnet wissen wollten, glaubten die Anderen, zuerst der äußeren Feinde sich erwehren zu müssen. Zu Letzteren neigte sich Berthold, der dadurch kein Freund des Kaisers ward, und sicher dem Reiche durch diese seine Stellung keinen Nutzen brachte. Wie der Erzbischof, dessen Sorgfalt und Liebe zum Vaterlande trotz seiner politischen, uns jetzt als fehlerhaft erscheinenden Politik nicht verkannt werden darf, seine Plane im Einzelnen durchführte, darüber gibt die Abhandlung genügende Nachweise und Aufklärungen.

Es freut, daß für die etwas zurückgebliebene Erforschung der Mainzer Geschichte, die in ihrer Bedeutung mehr als einmal über die Reichsgeschichte sich stellt, eine neue, junge Kraft eingetreten ist. Möge dem Verfasser, dem die Behandlung einer etwas schwierigen Partie geglückt ist, im Vereine mit

anderen auf gleichem Gebiete thätigen Kräften die Vollendung noch umfangreicherer Arbeiten zur Ehre des Klerus gelingen!

Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatze aller Jahrhunderte. Von Nikolaus Schleiniger. Priester aus der Gesellschaft Jesu. Freiburg im Breisgau bei Herder. 1868.

Der treffliche Pater Schleiniger hat sich durch seine eben in dritter Auflage erschienenen „Grundzüge der Beredtsamkeit" und durch sein „Predigtamt" ein großes Verdienst um eine bisher ganz vernachlässigte oder doch sehr dürftig betriebene Sache erworben, nämlich um das Studium der Rhetorik. Obwohl bloße Rhetorik den Redner nicht macht, am wenigsten den Prediger, so ist doch ohne ein vernünftiges Studium der Rhetorik im großen Ganzen tüchtige oder nur zureichende Beredtsamkeit nicht zu erzielen. Er hat nun seinem Werke über geistliche Beredtsamkeit eine wesentliche Ergänzung in dieser Mustersammlung beigefügt, die nicht etwa eine Mustersammlung zur Benutzung bei der Predigt, sondern zur Bildung des Predigers sein will und deßhalb auch nach rhetorischen Motiven geordnet ist und ganz an das „Predigtamt" sich anschließt. Sie bietet sowohl für die verschiedenen Bestandtheile, als für alle Arten geistlicher Rede mit der ausgebreitetsten Sachkenntniß zusammengestellte und erläuterte Beispiele, deren Studium jedem Prediger nur von dem allerwesentlichsten Nutzen sein kann. Da der Verfasser über die Redner und deren Schriften die wichtigsten Notizen mittheilt, so führt dieses Studium zugleich mehr und mehr in die Kenntniß der so reichen katholischen homiletischen Literatur ein. Sehr bequeme Sach- und Namenregister erleichtern wesentlich den Gebrauch. Es sind etwa 120 Autoren, darunter die Mehrzahl Redner ersten Ranges aus allen Zeiten, von welchen Beispiele mitgetheilt werden.

Die Wünsche und Hoffnungen, welche der Verfasser am Schlusse der Vorrede ausspricht, mögen hier eine Stelle finden, wie sie unsere ganze Zustimmung besitzen:

„Möge nun diese Sammlung etwas dazu beitragen," sagt der Verfasser, „die Aufmerksamkeit immer mehr auf den Kern der kirchlichen Predigtliteratur, insbesondere auf jene reiche Hinterlassenschaft der ersten Jahrhunderte hinzulenken, in der die heilige Beredtsamkeit in vollen Strömen fließt: müßte der patristische Schatz schon als großartiges Stück Weltliteratur das allgemeinste Interesse für sich in Anspruch nehmen, um wie viel mehr als Schule und Goldgrube des Predigers! Möge es insbesondere dieser vom Lebensodem der Kirche so warm angehauchten Beredtsamkeit gelingen, endlich den Zauber völlig zu zernichten, der so lange die Bewunderung an die geistesarme Eleganz von Erzeugnissen fesselte, die dem Prediger schon aus priesterlichem Ehrgefühl hätten fremd bleiben sollen. Und da wir einmal am Wünschen sind, so erlauben wir uns außer diesen allgemeinen — noch einigen besonderen Wünschen Ausdruck zu geben, die uns bei unserer Arbeit lebhaft vorschwebten und diese zum Theil leiteten. Vorerst dem Wunsche, daß manche unserer Prediger von den großen Kanzelrednern aller Zeiten lernen möchten, was es heißt, Beredtsamkeit der großen Züge, jene Beredtsamkeit nämlich, die mit dem Aufgebote aller Kräfte und mit ächt apostolischem Geiste gewisse Dinge zu urgiren, zu erkämpfen oder zu bekämpfen versteht — im Gegensatze zu der vornehmen, oder gemüthlich bequemen und salonsüßen Wohlredenheit, die das Wichtigste übergeht, oder mit einigen gleichgiltigen Worten berührt und aus Anstand des frommen Glaubens lebt, daß sich Alles von selbst mache. Ferner einem anderen Wunsche — daß die Anschauung immer wirksamer werde, alle Beredtsamkeit sei Ansprache, lebendige, naturfrische Ansprache, und alle bloßen Abhandlungen und Erörterungen seien trotz des Namens Predigt oder Homilie, und trotz anderer gefeierter Verdienste eben nur ein Beweis, daß

deren Verfasser von einer der elementärsten Regeln der Rhetorik und von dem Grundwesen der Beredtsamkeit keine Ahnung hatten. Endlich noch einem dritten Wunsche — daß allen Homileten sich jenes Geheimniß ächt apostolischer Männer erschließen möchte, Allen zu predigen — jene Kunst, das Uebersinnliche in Gestalt zu bringen und das Höchste nahezulegen, jene wahre Popularität, wodurch die Gnade des göttlichen Wortes nicht nur dem Scheine nach, sondern in Wirklichkeit Allen zu Theil wird, und zwar Jenen am meisten, die kein anderes Mittel haben, sich die zu ihrem Heile nöthige Belehrung zu verschaffen. Wenn übrigens in dieser Weise sich noch Manches wünschen läßt, so kann man andererseits auch sagen, daß sich eben so Vieles hoffen läßt, sofern die Aufmerksamkeit sich einmal entschieden dem Guten und Besten zuwendet. Das Studium guter Muster ist schon der Ausgangspunkt und die Anregung zur Erhebung ganzer Nationalliteraturen geworden, und dieß insbesondere in der homiletischen Sphäre; warum sollte es nicht im Stande sein, auch unserer Predigt einen immer allgemeineren Aufschwung zu geben? Allerdings ist eine volle Blüthe nur da möglich, wo zur Bildung durch Muster auch die durch gediegenen Unterricht hinzutritt, und zwar durch einen so allgemeinen und regelmäßig organisirten, wie die Kirche ihn haben will und die Bedürfnisse der Zeit ihn fordern. In dieser Beziehung sind wohl noch manche Hindernisse und Uebelstände zu überwinden, können und werden aber unfehlbar überwunden werden, wenn eine volle hingebende Liebe für die herrlichen Zwecke des Apostolates in den priesterlichen Herzen lebt."

Der katholische Kirchenchor oder die vorzüglichsten Pflichten der Chorregenten, Organisten und Sänger. Von P. Utto Kornmüller, O. S. B. Landshut 1868. Thomann'sche Buchhandlung. 116 Seiten.

Es ist keine Frage, daß in neuerer Zeit, wie anderen Kunstzweigen, so auch der Kirchenmusik wieder mehr Auf-

merksamkeit zugewendet wurde und daß vielfach ein Fortschritt zum Besseren sich kundgibt. Gleichwohl ist man nicht einmal über den Begriff der kirchlichen Musik einig und streitet noch über die Normen und Merkmale, welche für den Charakter einer kirchlichen Musik entscheidend sind. Nur darin stimmen jetzt alle kirchlichgesinnten Männer überein, daß eine Musik das Prädicat „kirchlich" nicht verdiene, falls sie sich über die positiven Verordnungen, welche die Päpste, Concilien und Bischöfe hinsichtlich der Musik und des Chores erlassen haben, hinwegsetzt. So haben wir denn doch einigermaßen eine gemeinschaftliche Basis und können wenigstens indirect die Kirchenmusik fördern, wenn wir uns bemühen, die bezüglichen kirchlichen Gesetze allseitiger zum Bewußtsein und zur Geltung zu bringen. Das angezeigte Schriftchen des P. Kornmüller soll gleichfalls diesem Zwecke dienen, indem es sich zur Aufgabe stellt, darzulegen, wie das Chorpersonal praktisch zu wirken und zu verfahren habe, um dem Geiste und den Bestimmungen der Kirche zu entsprechen und gerecht zu werden. Da vor lauter Eifer für Feststellung und Begründung der Theorie der kirchlichen Musik die praktische Seite des katholischen Kirchenmusikwesens bisher wenig gepflegt und behandelt wurde, so dürfte Kornmüller's Arbeit als die erste dieser Art um so mehr Beachtung verdienen. Der Verfasser sieht in der kirchlichen Musik einen wesentlichen Theil des feierlichen Gottesdienstes, dessen Bestimmung keine andere sein könne, als Gott in vorzüglicher Weise zu ehren und die Herzen der Gläubigen zu ihm zu erheben. Als Mittel der Erbauung einerseits und der Verherrlichung Gottes andererseits sei die Musik von der Kirche angenommen und als Glied der Liturgie gepflegt worden; daher hätten sich zu allen Zeiten die kirchlichen Vorsteher das Gesetzgebungsrecht hinsichtlich der kirchlichen Musik vorbehalten und ausgeübt und hätten die Theilnahme an diesem liturgischen Acte mit Recht als Ehrensache betrachtet, die eigentlich nur ein Vorrecht des Clerus bilden sollte. Unter den allgemeinen Bedingungen

und Pflichten der Kirchenmusiker werden hervorgehoben: 1) Verständniß des katholischen Glaubenslebens, der katholischen Liturgie und der liturgischen Sprache; 2) Eifer, Liebe zur Sache und Hingabe an das heilige Amt, drei Tugenden, welche nur aus der Betrachtung des hohen Zieles der Kirchenmusik, aus der Liebe zu Gott und zur Kirche wie aus ihrer Quelle entspringen. Akatholiken seien für Kirchenmusik und katholische Musikchöre stets Anomalien. Die speciellen Anforderungen und Pflichten der Kirchenmusiker beziehen sich theils und vornehmlich auf den Chorregenten, theils auf das untergeordnete Chorpersonal, d. h. den Organisten und die Cantoren. Bis tief in's Mittelalter hinein und wohl darüber hinaus bekleideten nur Cleriker (Bischöfe, Cardinäle, Erzpriester u. dgl.) das Amt eines Chorregenten (primicerius, prior scholae, archicantor), und wenn auch später Laien zugelassen wurden, so nahm sie die Kirche doch stets feierlich in Pflicht und knüpfte sie durch ein heiliges Band an den Altardienst. Als im achtzehnten Jahrhunderte alles Kirchliche mehr und mehr verweltlichte, hörte auch die feierliche Inpflichtnahme des Chorregenten auf, daher P. Kornmüller mit Recht sagt, eine ernster vollzogene Einführung der Chordirigenten in ihr Amt durch die Kirchenvorstände erscheine als ein wesentlicher Factor zur erfolgreichen Restauration der Kirchenmusik. Die besonderen Pflichten des katholischen Chorregenten theilt unsere Schrift in drei Gruppen, in die Vorsorge für Beischaffung der Musikalien und des Musikpersonals, in die Vorbereitung zur Production und in die Obliegenheiten bei Aufführung eines Musikstückes. Was die Auswahl der Musikalien anbelangt, so weist der Verfasser den katholischen Chorregenten an, sich an Diejenigen zu halten, welche dem kirchlichen Geiste am meisten entsprechen, vor Allem an den ehrwürdigen Choral, welcher die allerbeste und würdigste Musik ist, die von keiner figurirten oder instrumentirten übertroffen wird. Zudem hängt die Regeneration der Kirchenmusik wesentlich von der Restitution und dem besseren

Verständnisse des Chorales ab. Indeß soll und kann die figurirte Musik nicht ganz verdrängt werden, sie muß aber eine Umgestaltung sich gefallen lassen, wenn sie auf Duldung beim Gottesdienste Anspruch machen will. In dieser Beziehung ist allerdings guter Rath theuer; Kornmüller steht nicht an, zu bekennen, daß 99 Prozent der kurzen und leichten (zugestutzten) Messen, Vespern ꝛc., welche unablässig wie Pilze aus der Erde schossen, unbrauchbar und meistens heilloser Quark seien; er empfiehlt daher mehr einfache und kurze Gesänge, als Instrumentallärm.

Bei der Vorbereitung zur Production hat der Dirigent hauptsächlich darauf zu sehen, daß er kein neues Stück, sei es auch noch so leicht und einfach, zur Ausführung bringe, ohne daß er selbst es vorher durchgegangen und mit seinen Musikern geübt hat. Das Kapitel über die Ausführung enthält eine Zusammenstellung aller Vorschriften, welche von kirchlichen Obern sowohl in Betreff des heiligen Meßopfers, als der Vespern und Litaneien, als auch der Aussetzung des Allerheiligsten und der Processionen gegeben wurden. Darauf hat ein katholischer Chorregent gewissenhaft zu achten. Noch ernster, als mit den Obliegenheiten des Chorregenten, nimmt es P. Kornmüller mit den Anforderungen an den kirchlichen Organisten. Er soll ein kirchlicher Künstler sein und daher nicht nur im Allgemeinen eine musikalische Bildung und Tüchtigkeit an und für sich, sondern speciell eine kirchlich-musikalische Bildung besitzen. Ihm muß vollständige Einsicht in den Bau und die Construction der Orgel, sowie theoretische und praktische Durchbildung für dieses Instrument eigen sein. Er muß es verstehen, seinem Spiele Ausdruck und Charakter zu verleihen, ihm Geist einzuhauchen und es zum Dollmetscher der kirchlichen Stimmung zu machen. Verschiedenes hat er zu beachten hinsichtlich der Vor-, Zwischen- und Nachspiele, die sich einerseits dem Charakter der Festzeit und der liturgischen Handlung, andererseits dem Gesange oder Musikstücke anschließen sollen. Die Regeln, an welche er sich als Begleiter

des Chorals, als Begleiter des harmonischen Gesanges, als Begleiter instrumentirter Musik zu halten hat, werden ihm S. 85—97 auseinandergesetzt und die speciellen Vorschriften kundgegeben, welche in den kirchlichen Büchern, namentlich im Caeremoniale Episcoporum in Betreff der Orgel und Organisten sich finden, darunter auch die fast allgemein vernachlässigte Bestimmung, daß in den Messen für die Verstorbenen weder die Orgel, noch die figurirte Musik, sondern bloß der Choral angewendet werden soll.

Mit der nämlichen Genauigkeit, mit der dem Chorregenten und Organisten ihr Verhalten vorgezeichnet wird, ist in unserer Schrift der Pflichtkreis des untergeordneten Chorpersonals umgrenzt. Unter den für die Kirchensänger erlassenen Synodalverordnungen erscheint auch das Gebot, bei öffentlichen Functionen die Chorkleidung zu tragen. Daß es nicht im Willen und Geiste der Kirche liege, zur liturgischen Musik Frauen zu verwenden, das zu beweisen, war dem Verfasser nicht schwer.

Seine Meinung wird auch durch mehrfache kirchliche Verordnungen der Neuzeit, welche von Mecheln, Regensburg, Köln 2c. ausgingen, unterstützt. Den Abschluß des Werkchens bildet ein Decret, das der Cardinalvicar von Rom im Jahre 1856 den Kirchencomponisten zur Danachachtung zugehen ließ. Darin sind unter Anderem Arietten, Duetten und Terzetten verboten und wird den Compositeuren eingeschärft, nie zu vergessen, daß Instrumente in der Kirche nur geduldet sind.

Im Ganzen verfährt Herr Kornmüller sehr gemäßigt und milde, daher um so mehr zu hoffen ist, daß seine bescheidenen Wünsche erfüllt werden und wenigstens das wieder einmal zur Geltung gelangt und in die Praxis übergeht, was laut seiner Zusammenstellung die Kirche zur Förderung der kirchlichen Musik ausdrücklich festgesetzt hat. Soll ich auch ein Gebrechen des recensirten Schriftchens erwähnen, so weise ich

auf das Ungenügende der Begriffsbestimmung über kirchliche Musik hin. Wohl heißt es S. 22, kirchliche Musik sei diejenige, welche den bei jeder mit Musik begleiteten gottesdienstlichen Handlung herrschenden kirchlichen Geist ausdrückt, denn die Kirchenmusik müsse der Dollmetscher der kirchlichen Stimmung sein. Allein man sieht leicht ein, daß diese Definition von allen bestimmten, objectiven, inneren und äußeren Merkmalen absieht und Alles dem subjectiven Gefühle und Geschmacke überläßt. Man entbehrt eines positiven Kriteriums, um zu beurtheilen, wann und wie die Musik den bei einer liturgischen Handlung herrschenden kirchlichen Geist ausdrücke. Unter drei competenten Richtern finden meistens zwei diesen Ausdruck in einem Musikstücke nicht, während einer von dem Vorhandensein desselben fest überzeugt zu sein behauptet. Woher diese Meinungsverschiedenheit? Es fehlen eben noch sichere Kriterien.

R. M.

Tractatus de gratia (als Theil eines projectirten größeren Werkes: Institutiones theologiae dogmaticae specialis, in usum seminarii Brugensis), auctore Bern. Jungmann ph. et s. th. Dr. ac th. prof. in sem. Brugensi. Brüssel, Goemaere. 1868.

Der Verfasser ist ein Deutscher von Geburt, den der hochwürdigste Bischof Malou in sein Seminar berufen, und zuerst mit der Doction der Philosophie, dann mit der der Dogmatik betraut hatte; daher dürfen wir sein Werk, obgleich im Auslande erschienen, in das Gebiet der deutschen theologischen Literatur herüberziehen. Dem Titel nach zu schließen, haben wir mit der Zeit eine vollständige Bearbeitung der speciellen Dogmatik zu erwarten; daß gerade die Lehre von der Gnade zuerst erschienen, wird in äußeren und praktischen Rücksichten seinen Grund haben.

Der Zweck des Verfassers ging dahin, nicht so sehr neue

Untersuchungen über diese wichtige und schwierige Lehre anzustellen, als vielmehr nach dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft für die Studirenden und denjenigen Theil des Clerus, der sich mit großen Studien nicht befassen kann, eine klare und gründliche Darstellung dieses Theiles der Dogmatik zu geben. Die Behandlungsweise hält demnach die Mitte zwischen der eines Lehrbuches und eines Handbuches zum Privatstudium; es ist im Grunde die s. g. scholastische, aber in ungezwungener und recht gefälliger Form.

Wir müssen dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er sein Ziel mit nicht geringem Glücke verfolgt hat. Die Lehrsubstanz ist mit feinem Tacte ausgewählt, sowohl in Bezug auf ihre innere Richtigkeit und Gesundheit, als in Bezug auf die Faßbarkeit und Brauchbarkeit gegenüber dem in's Auge gefaßten Leserkreise; an Vollständigkeit steht das Buch keinem der neueren Lehrbücher nach (mit Ausnahme des leider unvollendeten tractatus de gratia von dem italienischen Jesuiten Raphan Cerrià und eines gleichnamigen Werkes des Franzosen P. Dion (Lyon, Brydav), das ich jedoch nur aus einer Recension kenne), die meisten übertrifft es bedeutend, was wohl daher kommt, daß es für einen drei- oder vierjährigen Cursus der Dogmatik berechnet ist. Sein Hauptvorzug aber besteht in der Klarheit der Exposition und der Gründlichkeit der Beweisführung. Der Verfasser hat es verstanden, bei den wichtigeren Thesen das Beweismaterial so auszuwählen und den Beweis selbst so zu entwickeln, daß auch der weniger durchgebildete Leser dessen logische Kraft verstehen und überhaupt lernen kann, wie man mit theologischen Beweisen umzugehen habe. Dadurch gewinnt das Buch einen pädeutischen Werth für die geistige Schulung des noch minder ausgebildeten Lesers, der neben dem Reichthume an Kenntnissen, den es vermittelt, nicht gering anzuschlagen ist.

Auf das Einzelne können wir nicht eingehen. Wir bemerken nur, daß der Umfang und die Ordnung der behandelten Fragen ungefähr dieselbe ist, wie bei Perrone, Liebermann,

Knoll, und daß die Denkweise des Verfassers im Großen und Ganzen sich an die der großen Jesuitentheologen, jedoch mit gebührender Rücksicht gegen die anderen Schulen, anschließt. Die neuesten Controversen in Deutschland berührt der Verfasser nur nebenbei, stellt sich jedoch in Bezug auf die physische Erhebung und Kräftigung der Seelenvermögen, als die nothwendige Voraussetzung einer wirklichen und wahren Uebernatürlichkeit der opera salutaria mit der doctrina communissima unbedingt auf Seiten Schäzler's (Vgl. z. B. S. 34.)

Laßt uns beten! — Katholisches Gebet- und Erbauungsbuch nach bewährten zumeist älteren kirchlichen Gebetbüchern von H. F. Müller, Priester der Diöcese Fulda. Mit Approbation der Hochwürdigsten Bischöfe von Fulda, Limburg und Mainz. Frankfurt a. M. Hamacher. 1868. 1 fl. 10 kr.

Obgleich wir an guten Gebet- und Andachtsbüchern nichts weniger als Mangel haben, so wird man doch nicht viele unter den verschiedenen Gebetbüchern finden, die so sehr allen gerechten Anforderungen entsprechen, als das obige.

Die Auswahl der verschiedenen Gebete ist reichhaltig. Wir finden im ersten Theile die täglichen Gebete (Morgens, Abends, unter Tags), im zweiten Theile sechs schöne Meßandachten, im dritten Nachmittags- und Vesperandachten. Der vierte Abschnitt bietet die Beicht- und Communionandachten, und der fünfte Andachten für einzelne Wochentage, während der sechste Theil die Gebete auf die Feste des Kirchenjahres enthält, und der siebente mit den Gebeten für Kranke und Abgestorbene schließt. Dieser reichhaltigen Auswahl entspricht die gelungene Eintheilung, die den Gebrauch des Buches sehr erleichtert, und durch das sehr übersichtliche Inhaltsverzeichniß veranschaulicht wird.

Der Hauptvorzug dieses Buches jedoch ist der gediegene innig fromme Inhalt der Gebete. Es sind nicht süße, senti-

mentale Phrasen, es sind nicht poetische Floskeln, es sind nicht dürre Declamationen, die uns der Verfasser hier bietet, nein, es sind wahre, ächt katholische Gebete, welche er aus den besten älteren Büchern mit Bienenfleiß zusammengetragen hat.

Das Format ist recht handlich, hält die Mitte zwischen dem großen Köthener und anderen minutiös kleinen Gebetbüchern. Der klare, deutliche, jedoch nicht zu große Druck ist selbst für schwächere Augen leicht lesbar. Der Preis mit 1 fl. 10 kr. ist sehr niedrig gestellt. Beigegeben ist ein schöner Stahlstich aus der neuen Sammlung des Pariser Vereines zur Verbreitung guter religiöser Bilder.

Den Herren Geistlichen, Lehrern, Eltern können wir genanntes Gebetbuch zu Weihnachts- und Communiongeschenken mit vollster Ueberzeugung bestens empfehlen.

P. von Ravignan's, aus der Gesellschaft Jesu, geistliche Unterredungen, gehalten vor dem Vereine der Kinder Marien's zu Paris in den Jahren 1856 u. 1857. Nebst Auszügen aus seinen Briefen. Aus dem Französischen von M. v. H. Zwei Bändchen.

P. von Ravignan's Conferenzreden, gehalten in der Metropolitankirche zu Besançon in der Adventszeit. Aus dem Französischen von M. v. H.

Es war der 1. Mai des Jahres 1846, als sich in Paris auf einen Aufruf des P. Ravignan hin vierzig Frauen aus den edelsten, durch alte Traditionen gefeierten Familien Frankreichs zu einer Congregation einigten, deren Statuten von jener Frömmigkeit durchweht sind, die es wunderbar versteht, die Formen der menschlichen Gesellschaft, an die sie gebunden bleibt, mit wahrhaft katholischem Geiste zu durchdringen und so zu verklären. Drei oder vier Jahre später einigte sich dieser kleine Verein mit der schon länger bestandenen Congregation der „Kinder Marien's", welche ihrem Aussterben

nahe war, und welche nun durch das aufgepfropfte, frische Reis zu neuem Leben und Blühen gedieh. Wie P. v. Ravignan die Seele des ersten Vereines war, so blieb er es auch nach Dupanloup's Scheiden für die neu vereinigte Congregation der „Kinder Marien's“. Diese Versammlungen derselben, so erzählt uns Ravignan's edler Biograph A. v. Ponlevoy, waren von nun an eine Lebensaufgabe desselben, die er bis zu seinem Tode fortsetzte. Jeden Monat hielt er ihnen zwei Anreden, eine bei der heiligen Messe, die andere am Abende vor dem Segen. Christliche Frauen, die den erhabenen Beruf, den ihnen Gott in der Gesellschaft anwies, erkennen, werden der Uebersetzerin dieser Anreden gewiß zu großem Danke verpflichtet sein, die ihnen in deutschem Gewande und in edler Form, die die Feinheit des großen, durch tiefe Menschenkenntniß und glühende Gottesliebe ausgezeichneten Geistesmannes nachfühlen läßt, diese Unterweisungen zugänglich machte. Die großen Fundamentalwahrheiten vom Ziele des Menschen, von der Rückkehr zu Gott, von dem Vorbilde Jesu Christi; — Unterweisungen aus der Sittenlehre: von der Richtung des Willens, von der Sünde und ihren Quellen, vom geistlichen Fortschritte, von dem Gebetsmuthe, vom Opfer — Themata der Erbauung: das liebliche Bild der Gottesmutter u. s. f. werden dem Leser vorgeführt, und auch so in der Fessel des Textes werden sie nicht verfehlen, der Seele in den wichtigsten Fragen Beruhigung und Erhebung zu geben, wie sie es einst thaten, als der begeisterte Mund sie ausgesprochen. Nicht bloß das Feuer der Beredtsamkeit haben wir in diesen Vorträgen gefunden, sondern, was noch wichtiger ist, gründliche, von aller Ueberschwänglichkeit freie Belehrung. Und wenn wir erstere dem Sohne Frankreichs verdanken, so ist letztere der Schule des heil. Ignatius geschuldet.

Dasselbe Urtheil gebührt den vorliegenden Conferenzreden. Auf ein weiteres Publicum berechnet, zerfallen sie in zwei

Theile: Der erste Theil enthält Conferenzreden für Männer, und ist apologetischer Natur; der zweite Theil Conferenzreden für Frauen und ist paränetischen und sittlichen Inhaltes. Wir sehen vor uns den Apostel, der — ein zweiter Paulus — den verschiedensten Städten Frankreichs in der Adventszeit predigt, während er für Notre-Dame seine Fastenconferenzen in der Fastenzeit bestimmt. Vor uns haben wir die Adventsconferenzen, welche er in Besançon 1842 gehalten. Von großen Männern ist uns jede Reliquie ehrwürdig.

Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. Joseph Langen, ord. Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn. Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagshandlung. 1868.

Der bereits durch eine Reihe von Schriften auf dem Gebiete der katholischen Exegese rühmlichst bekannte Verfasser kommt durch vorliegenden „Grundriß" einem wirklichen Bedürfniß entgegen. Denn obwohl auch auf katholischem Gebiete die Einleitung des Neuen Testamentes in unserer Zeit namentlich durch Fr. J. Reithmayr, A. Mair und neuestens noch durch J. Danko eingehend und den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechend behandelt wurde, so fehlte doch in der neueren katholischen Literatur immerhin noch ein Compendium, das die Resultate der Forschungen auf jenem Gebiete bei einer gewissen Vollständigkeit in zweckmäßiger Auswahl übersichtlich zusammenstellte.

Das Buch von Langen kommt diesem Bedürfnisse in dankenswerther Weise entgegen, indem es seinem nächsten Zwecke, „den Studirenden der Theologie eine Ueberſicht über die Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft zu ermöglichen," durchaus treu, überall das Wichtige genügend zur Sprache bringt und in reicher, aber sorgfältiger Auswahl sowohl die entsprechenden Belege beifügt, als auch die einschlägige Literatur anführt.

Die Behandlungsweise ist die in neuerer Zeit für diese theologische Disciplin gebräuchliche, historisch-kritische, die sich nur mit den Fragen befaßt, welche auf die Entstehung und den Charakter der einzelnen Bücher, sowie auf die Entstehung, die Schicksale und die kirchliche Bedeutung der ganzen Sammlung sich beziehen. Voran geht die specielle, dann folgt die allgemeine Einleitung.

Die Darstellung ist durchweg objectiv, kurz, bündig und klar. Dem historischen Zeugniß wird überall sein volles Recht, doch wird in demselben wohl unterschieden, was selbst wieder auf zuverlässiger historischer Ueberlieferung beruht, und was aus unsicherer Quelle fließt oder nur mehr oder minder glückliche Muthmaßung des betreffenden Autors ist. Dadurch ist die Kritik in die gebührenden Schranken gewiesen, übt aber dafür ihr Amt mit um so größerer Sicherheit und Zuverlässigkeit, und fesselt das Interesse an der Sache nur um so lebhafter, je mehr der Geist sich wirklichen Thatsachen und nicht subjectiver Willkür gegenüber weiß.

Bei streitigen Punkten hält Langen durchweg an der solideren Auffassung fest, ohne sich von neueren und neuesten, wenn auch glänzenden, gelehrten Hypothesen blenden zu lassen, die nicht durch ausreichende und überzeugende Gründe gestützt sind. Darum schließ sich Langen einfach auch der gewöhnlichen Chronologie an, weil wirklich ein Abgehen davon durch wissenschaftliche Resultate noch keineswegs gefordert ist, ein übereiltes Aendern aber, namentlich in einem Lehrbuch, nur nachtheilig sein kann.

Manchen Lesern dieser Zeitschrift wird es von Interesse sein, schon hier die Anschauung des Verfassers bezüglich gewisser Fragen kennen zu lernen. Daher mögen noch einige Einzelheiten Platz finden. Die ursprünglich hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums ist sehr gut nachgewiesen. Marcus hat erst nach dem Tode der Apostelfürsten, Lucas vor ihm, gegen Ende der ersten römischen Gefangenschaft des

heil. Paulus geschrieben, Johannes am Ende des ersten Jahrhunderts. Der spätere Evangelist hat das (resp. die) früheren Evangelien gekannt und berücksichtigt, aber mit großer Selbstständigkeit im Zweck, in der Auswahl und Benutzung der Thatsachen. Sehr gut ist das Verhältniß der drei synoptischen Evangelien zu dem des heil. Johannes dargestellt und der Grund der Verschiedenheit des Charakters der Reden, sowie in der Wahl des Schauplatzes und der Thatsachen aus dem Leben Jesu bei Johannes Reden erörtert und die Integrität des Johannesevangeliums (Bericht über die Ehebrecherin und das letzte Capitel) nachgewiesen.

Von den Briefen des heil. Paulus wird der erste an Timotheus und der an Titus zwischen die erste und zweite Gefangenschaft, der zweite an Timotheus in die zweite Gefangenschaft gesetzt. Der Brief an die Hebräer ist vom heil. Paulus, die Abfassung des griechischen Textes aber wahrscheinlich von einem seiner Schüler, am ehesten vom heil. Clemens von Rom.

Die Aechtheit auch der angefochtenen katholischen Briefe wird kurz, aber gut vertheidigt, die Uebereinstimmung des Briefes Judä mit dem zweiten Kapitel im zweiten Briefe Petri auf eine Benutzung des ersteren in letzterem zurückgeführt und mit Recht bemerkt, daß dessen Aechtheit dadurch nicht gefährdet werde. Die Abfassungszeit der Briefe ist so gut bestimmt, als es nach den vorhandenen Angaben möglich ist, von unbegründetem Vermuthen wird ganz abgesehen. Der erste Brief des heil. Johannes wird am besten als Begleitschreiben zum Evangelium aufgefaßt werden; die Kyria, an die der zweite Brief gerichtet ist, dürfte am ehesten eine christliche Gemeinde bezeichnen (aber nicht Rom), der vielleicht Cajus, der Empfänger des dritten Briefes, angehört.

Die Apocalypse ist „weder als eine Darstellung der Zerstörung Jerusalems und der damaligen Zustände Roms in poetischer Form, noch als eine detaillirte prophetische Schil-

derung aller die Kirche betreffenden Schicksale" aufzufassen, sondern als eine auf Visionen beruhende bildliche Schilderung „von Zuständen und Zeiten (und zwar nach ihrem allgemeinen religiösen Charakter), die sich theils realisirt hatten, theils noch in der Zukunft sich verwirklichen sollten," als eine „theils historische, theils prophetische Darstellung des diesseitigen, wie jenseitigen Triumphes des Reiches Gottes über das Heidenthum und das verstockte Judenthum." Die Aechtheit ist trotz zeitweiliger Anfechtung und Verschiedenheit des Styls über jeden Zweifel erhaben; die Abfassung geschah noch während der Verbannung auf Patmos unter Domitian oder kurz nachher.

Die allgemeine Einleitung behandelt die Geschichte der Sammlung der neutestamentlichen Schriften, sowie die Geschichte des neutestamentlichen Textes mit wohlthuender Objectivität und Uebersichtlichkeit, und gestaltet sich so von selbst zu einer Apologie wie der kirchlichen Ausgabe der heiligen Schrift, so auch des Verhaltens der Kirche der heiligen Schrift gegenüber. Die Lehre von der Inspiration der heil. Schrift ist hinreichend aus der Tradition begründet, der kirchliche Inspirationsbegriff von den zwei abweichenden Extremen unterschieden.

Die durchaus objective, an den Thatsachen sich haltende und von bloßen Hypothesen freie Behandlung der hier behandelten Gegenstände bringt es mit sich, daß trotz des überaus reichen Stoffes und obwohl immerhin noch über Manches eine Meinungsverschiedenheit möglich ist, der Verfasser von Seiten positiver Wissenschaft keinen Widerspruch erfahren wird und von Seiten der destructiven Hyperkritik nichts Ernstliches zu fürchten hat. Wohl aber macht jene Objectivität und Einfachheit der Behandlung in Verbindung mit dem Reichthum und der Uebersichtlichkeit des Inhaltes das Buch besonders geeignet, auch als Leitfaden bei Vorlesungen zu dienen, und dürfte so mit Recht als eine erwünschte und

passende Ergänzung zu Reusch's Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament angesehen und empfohlen werden[1]).

1) In dem Augenblicke, wo wir diese aus der Feder eines gelehrten und sachkundigen Mitarbeiters geflossene Anzeige in die Druckerei geben, lesen wir in Nr. 28 des Bonner Literaturblattes eine Erklärung des Herrn Prof. Dr. Langen, die wir nur tief beklagen können. Es wird hier dem Herrn Bisthumsverweser und Weihbischof von Freiburg nicht nur ganz unmotivirtes Einschreiten bei der Censur seiner Einleitung in's N. T. vorgeworfen, sondern auch entschieden vor der von dem Hochw. Herrn unterstellten Deutung des Tridentinums als einer „der altprotestantischen außerordentlich nahe kommenden" gewarnt, also die Censur des Herrn Bischofs durch eine Gegencensur erwiedert. Es handelt sich darum, ob in dem Decretum de canon. Script. (Sess. IV.) die Worte Spiritu S. dictante, oder a Spiritu S. dictatae, bloß auf die apostolischen Traditionen oder auch auf die heiligen Schriften zu beziehen seien. Herr Langen behauptet, „schon eine oberflächliche" Betrachtung zeige, daß diese Worte bloß auf jene, nicht auch auf diese sich bezögen, und somit der Herr Bischof, indem er hartnäckig das Gegentheil behaupte, nicht einmal oberflächlich die Stelle erwogen habe. Vielleicht dürfte man sagen: nur eine oberflächliche Betrachtung könne bei der Beziehung auf die apostolischen Traditionen stehen bleiben; eine tiefere Betrachtung lehre, daß das Concil durch diese Worte eben die Gleichberechtigung der Traditionen mit den heiligen Schriften nahe legen wolle, daß es mithin die göttliche Mittheilung oder Einwirkung, welche die Worte ausdrücken, bei den heiligen Schriften als selbstverständlich und von den Gegnern zugestanden voraussetze, ja, eben dieses Vergleiches halber nicht bloß revelatae, sondern dictatae gesagt habe. Wie dem auch sei, gegen die Anwendbarkeit des dictatae a Spiritu Sancto auf die heiligen Schriften kann man nur dann zu warnen sich veranlaßt fühlen, wenn man sich das Dictiren des heiligen Geistes nicht anders vorstellen kann, als das Dictiren eines Professors auf dem Catheder, der nur durch Vorsagen der Worte dem Schüler seine Gedanken mittheilt und dessen Feder dirigirt. Das Dictat des heiligen Geistes läßt sich eben noch anders denken, als es die alten Protestanten gedacht haben, freilich nicht so, daß man es auf einzelne Mittheilungen zu dem Aufzuschreibenden beschränkt und für das Uebrige den heiligen Geist bloß eine gewisse Aufsicht führen läßt. Ueber den wichtigen Gegenstand selbst, nämlich den katholischen Traditionsbegriff, werden wir demnächst einen Artikel bringen.

Päpstliche Auszeichnung.

Dem Verleger dieser Zeitschrift und Inhaber der Franz Kirchheim'schen Buchhandlung, Herrn Georg Kirchheim, hat Se. Heiligkeit Papst Pius IX. mit Breve vom 2. October d. J. das Ritterkreuz des St. Sylvester-Ordens verliehen und ein huldvolles Handschreiben beigefügt, worin er diese Auszeichnung als eine Anerkennung der Leistungen dieser katholischen Buchhandlung bezeichnet.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XLII.

Die Blutfläschchen der Katakomben,

ein Beweis des Martyriums.

(Schluß.)

Christus war gesetzt als Zeichen, dem widersprochen wurde [1]). Diesem Widerspruche begegnet seine Religion bei einzelnen Menschen und bei ganzen Völkern. Die Lust des Fleisches, der Augen und die Hoffart des Lebens führen einen unaufhörlichen Krieg gegen das christliche Sittengesetz. In den Hauptträgern der römischen Staatsgewalt kämpfte das Heidenthum einen großen, fast dreihundert Jahre währenden Vernichtungskampf gegen die Religion Christi.

Diese Feindschaft nahm je nach der Individualität der Herrscher verschiedene Färbung an. Während wir in Nero und Domitian den concreten Gegensatz der personificirten Tyrannei zu der Religion der Liebe sehen, finden wir in Trajan den Widerspruch des politischen Princips, in Mark Aurel die Opposition der antik heidnischen Philosophie. Später, als das von allen Seiten hereinbrechende Unglück (Seuchen, Hunger, Erdbeben, Ueberschwemmungen) den heidnischen Aberglauben aufstachelte, suchte man den Zorn der Götter durch Bestrafung ihrer Verläugner zu besänftigen. So haben wir uns das Verfahren der verfolgungssüchtigen Soldatenkaiser (Septimius Severus, Maximin, Decius, Aurelian, Valerian) zu erklären. Bei Diocletian waren religiöse wie politische Beweggründe maßgebend. Der Imperator war nicht bloß als Pontifex maximus Repräsentant der Staatskirche,

---

1) Luk. 2, 34.

sondern er erkannte auch eine große Gefahr des Reiches in der religiösen Spaltung. Er hielt sich für stark genug, eine religiöse Uebereinstimmung zu erzwingen. Aber er verkannte die Lage der Dinge und das Wesen des Heidenthums und Christenthums so, daß er, eine absterbende Religion zu stützen und einen blühenden lebenskräftigen Glauben vollends auszurotten, das längst verbrauchte Mittel einer gewaltsamen Verfolgung ergriff.

Trotz aller Verfolgungen hatte sich jedoch das Christenthum mehr und mehr ausgebreitet. Sanguis martyrum est semen christianorum. Unsere Zahl, schrieb Tertullian schon in den Tagen des Septimius Severus, mehrt sich in dem Maße, wie ihr uns fürchtet. Wollten wir als offene Feinde gegen euch auftreten, würde es uns an Zahl und Macht gebrechen? Wir erfüllen eure Städte, Inseln, Schlösser, Flecken, Lager, Palast, Senat und Forum: nur die Tempel überlassen wir euch allein. Rissen wir, die wir in so großer Menge sind, uns los von euch, so würde der Verlust an Bürgern eure Herrschaft mit Schrecken erfüllen, ja mit Auflösung bedrohen. Ihr würdet betroffen sein über eure Vereinsamung, über den Stillstand der Geschäfte und das um euch entstandene Todesschweigen[2]). Es mag einige Uebertreibung in dieser rhetorischen Ausdrucksweise liegen, so viel bleibt gleichwohl gewiß, daß schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Zahl der Christen in jeglichem Theile des großen römischen Reiches sehr bedeutend war. In dem Mittelpunkte dieses Reiches, in Rom, zählte Papst Cornelius († 252) 46 Presbyter, 7 Diaconen, 7 Subdiaconen, 94 niedere Kleriker, über 1500 Wittwen, Arme und Kranke, dazu eine unzählbare, unermeßliche Menge Volkes[3]). Diese Menge christlichen Volkes schätzt man auf fünfzigtausend[4]).

2) Apologeticus c. 37.
3) Euseb. Hist. eccl. lib. VI. c. 43.
4) Reumont, Geschichte Roms I. S. 554.

Daher ist es ganz erklärlich, daß, während unter Trajan, Hadrian, Mark Aurel u. a. nur einzelne Christen den Zeugentod starben, unter Decius, Valerian und besonders Diocletian die Zahl der Blutzeugen so außerordentlich groß war.

Decius und Diocletian, die zwei thatkräftigen, energischen Kaiser, welche dem Römerreiche wieder den alten Glanz verleihen wollten, hatten erkannt, daß das Christenthum sich niemals mit dem heidnisch-römischen Staatswesen werde vereinen lassen. Darum waren die Verfolgungen unter ihnen berechneter, systematischer und intensiver, als die vorhergehenden. Sie wollten das Christenthum ausrotten. Darum wurde kein Alter, kein Stand, kein Geschlecht geschont. Der Schlachtopfer waren so viele, daß man, als die diocletianische Verfolgung am ärgsten wüthete, in einem Monate 15—17,000 Martyrer zählte, und von dieser Verfolgung die aera martyrum datirte. Persecutione Diocletiani et Maximiani omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est . . *nullis unquam magis bellis exhaustus est*[5]). In Phrygien wurde eine ganze Stadt von Soldaten umringt und sammt ihren christlichen Einwohnern verbrannt. Die Zahl der Hingerichteten war oft so groß, daß die Schwerter der Scharfrichter erstumpften. Das Wüthen, sagt Eusebius, währte so lange, bis die Richter, da sie es nicht mehr zu steigern vermochten, des Mordens müde waren. Auffallend groß gegen die früheren Verfolgungen war darum auch die Zahl der hingerichteten Jungfrauen und Kinder.

Mit Dodwell[6]) nun annehmen, daß der Martyrer nur wenige gewesen, widerspricht aller Geschichte.

Wir glauben zwar nicht an die Richtigkeit dessen, was eine angeblich in der Kirche San Sebastiano befindliche In-

5) Sulpicius Sev. Hist. eccl. II, 32.

6) Dissertatio XIa Cyprianica.

schrift besagt, daß nämlich die Zahl der in den Katakomben beigesetzten Martyrer 170,000 betrage[7]). Allein es ist keineswegs übertrieben und unglaubwürdig, wenn das Martyrologium Romanum c. 13,820 Martyrer aus der Stadt Rom allein aufzählt. Zu diesen 14,000 (in runder Summe) im Martyrologium aufgezählten Blutzeugen kämen nach unserer Schätzung etwa noch fünf bis sechsthalbtausend, welche durch die Blutfläschchen als Martyrer charakterisirt sind. In dem coemeterium *Thrasonis*, welches in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts angelegt wurde, fand der gelehrte, höchst zuverlässige Lupi S. J.[8]) gegen zweitausend Blutphiolen. In den anderen Cömeterien aus der zweiten Hälfte des dritten und aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts mögen sich nach unserer, auf sorgfältigem Nachschlagen in den Katakombenwerken basirten Schätzung noch ungefähr vierthalbtausend Phiolengräber befunden haben. Das ist allerdings eine große Zahl. Allein wer wollte leugnen, daß in der Stadt Rom, von Decius bis auf Constantin — denn in diese Zeit setzen wir die Phiolengräber — nicht ungefähr fünf bis sechsthalb tausend Christen den Martertod gelitten haben können, ohne daß man ihre Namen oder Todesumstände erfahren konnte?

Wenn um die Mitte des dritten Jahrhunderts gegen 50,000 Christen in Rom waren, so darf man, da nach dem Berichte des Eusebius in den Zeiten der Ruhe vor Diocletian täglich eine große Menge zu dem Glauben Christi übertrat, die Zahl der Christen in Rom zu Anfang des vierten Jahrhunderts wohl auf 90—100,000 schätzen. Und auf 90,000 Christen ungefähr sollten nicht 20,000 Martyrer kommen können?

P. Marchi S. J. veranschlagt die Länge aller Gänge der Katakomben, wenn sie aneinander gereiht würden, auf 175

7) Housse, Die Katakomben S. 10.

8) Lupi, Sanctae Severae martyris Epitaphium p. 4.

deutsche Meilen, und er schätzt die in den verschiedenen Cömeterien enthaltenen Gräber auf etwa sechs Millionen. Und unter den sechs Millionen Leichen sollten nicht etwa zwanzig Tausende von Martyrerleichen sein können?

Keineswegs steht also, wie P. de Buck behauptet[9]), die Menge der in den Katakomben gefundenen Blutampullen im Mißverhältniß zu der Zahl der christlichen Bewohner Roms und der Menge seiner Martyrer. Und wenn P. de Buck die Zahl der Blutzeugen auf höchstens viertausend schätzt, so ist diese Zahl viel zu niedrig gegriffen.

Der Annahme des verehrten P. de Buck widersprechen zudem die älteren Schriftsteller und die Epitaphien der Katakomben.

Beginnen wir mit letzteren. Inschriften wie folgende sind nicht selten[10]).

MARCELLA ET CHRISTI MARTYRES CCCCCL
Marcella und 550 Martyrer Christi;
CL MARTYRES CHRISTI
150 Martyrer Christi;
MARTYRVM CHRISTI CLVIII IN CHRISTO
158 Martyrer Christi in Christo;
·HIC REQVIESCIT MEDICVS CVM PLVRIBVS
Hier ruht Medicus mit Vielen.

De Rossi bespricht in Cap. 24 des 2. Bandes seiner Roma sotterranea mehrere Begräbnißstätten größerer Gruppen von vierzig und mehr Blutzeugen. Auf den Epitaphien war die Zahl der hinter denselben beigesetzten Martyrer angebracht, und die alten Itinerarien, welche so mancher Inschrift erwähnen, die von vielen Martyrern spricht, haben ihre deßfallsigen Angaben an Ort und Stelle abgeschrieben. So die zwei Salzburger, welche um die Mitte des siebenten

9) De phialis rubricatis p. 36 sq.

10) Visconti, Memorie Romane I, 112 sq.; vgl. die neuestens erschienene gediegene Schrift: Die Blutampullen der Katakomben von Dr. Kraus S. 35.

Jahrhunderts Rom besuchten. Auch in Köln wurde in neuerer Zeit ein großer Sarkophag gefunden, der die Zahl XLVIII trägt und wahrscheinlich ein Polyandrium war.

Prudentius, der die Gräber der Martyrer besuchte, singt[11]):

Zahllos sind der Heiligen Gebeine, die Valerianus,
Christi Geweihter! in Rom unsere Augen geseh'n.
Fragst um Namen du mich, um der Hügel einzelne Inschrift:
Dann vermag ich es kaum Rede und Antwort zu stehen.
. . . .
Jegliches Grab beinah' (Plurima sepulcra) spricht eines Martyrers Namen
Dorten in zierlicher Schrift oder im Epigramm aus.
Aber es schließt auch oft verstummend die Grüfte der Marmor
Und der Begrabenen Zahl gibt das Gestein dir nur kund,
Nur wie viele der Männer in Massen verscharrt sind, erschaust du,
Ihre Namen jedoch liesest du nimmer darauf.
Ich erinnere mich an sechzig Heiliger Reste,
Welchen ein einziges Grab dorten die Ruhe gewährt.

Ferner spricht der heil. Paulinus von Nola von unzählbaren Leichen der Martyrer[12]).

Hic Petrus, hic Paulus proceres, hic martyres omnes,
Quos simul *innumeros* magnae tenet ambitus urbis.

Auch die große Zahl der gemarterten Frauen und Jungfrauen kann gegen die Beweiskraft der Blutphiolen nicht geltend gemacht werden. In dem Verzeichnisse der bekannten mit Namen genannten römischen Martyrer, welche Baronius zusammengestellt hat, kommen allerdings fast doppelt so viele Namen auf das männliche, wie auf das weibliche Geschlecht. Wenn nun, so entgegnet Le Blant[13]),

11) Peristeph. XI, 7.
12) Poem. 28 de s. Fel. 43, 2.
13) Le vase de sang p. 18.

les vases (de sang) indiquent les martyrs, leur chiffre reproduira la même proportion; mais l'épreuve n'est pas douteuse, et la balance est presque égale entre les chrétiens et les chrétiennes dont ce signe vient marquer les tombes.

Daß die so genannte römische Milde und Gesetzlichkeit des weiblichen Geschlechtes in den Verfolgungen nicht schonte, ist bekannt. Das beweisen die in verschiedenen Theilen des römischen Reiches stattgehabten Verfolgungen, resp. Martyrien der Flavia Domitilla, Flavia Plautilla, Symphorosa, Blandina, Potamiäna, Perpetua und Felicitas, Donata, Vestina, Secunda, Cäcilia, Agnes, Lucia, Agatha, Barbara, Katharina u. a. Und wer kennt nicht den Heldenmuth der Frauen und Jungfrauen, dessen die Martyracten so oft rühmend gedenken und auf welchen die Apologeten so oft hinweisen? Daher kann es schon deßwegen nicht so sehr auffallen, wenn fast die Hälfte der mit Blutphiolen gekennzeichneten Gräber dem weiblichen Geschlechte angehören. Dazu kommt aber noch der Umstand, daß viele Männer als Angestellte im Civil- oder Militärdienste[14]) oder in sonstigen Beschäftigungen draußen in der Fremde als Martyrer starben, also wohl schwerer christliches Begräbniß und Epitaphium erlangten, als die Frauen und Jungfrauen, welche an ihrem Wohnorte die Palme des Martyriums davon trugen.

Neben Muratori und Bellermann hat besonders auf die bedeutende Zahl der Blutphiolen an Kindergräbern hingewiesen P. de Buck[15]). Letzterer behauptet sogar, daß ein Fünftel aller Phiolen sich an Gräbern von Kindern unter sieben Jahren fänden.

Wenn dieß wahr wäre, so möge man bedenken, daß das Christenthum in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts als junge, lebenskräftige Religion dem Heidenthume, fast

14) Vgl. Reumont a. a. O. S. 564.

15) De phialis rubricatis p. 56—107.

gleich an Zahl, mit kaum geringerer Autorität, mit einer wohlgegliederten, einflußreichen Hierarchie, mit zahllosen Anhängern in allen Ständen gegenüber stand, daß also die Kaiser von Decius bis Diocletian, wollten sie dasselbe ausrotten, auch der Kinder nicht schonen durften. Nun betragen aber die Kinder unter sieben Jahren je nach den verschiedenen Gegenden zwischen 17 bis 25 Procent der Gesammtbevölkerung; es käme also auf vier bis sechs Erwachsene ein Kind unter sieben Jahren. Wenn man nun die Christen auszurotten trachtete, so mußte die Zahl der hingemordeten Kinder schon recht groß sein.

Daß nun Diocletian die Absicht hatte, das Christenthum auszutilgen, beweisen verschiedene Monumente.

Zwei in Spanien befindliche Säulen tragen die Inschriften:

Diocletian Jovius, Maximian Herculeus,
Cäsares Augusti
Wegen Ausbreitung der römischen Herrschaft in Osten und Westen
Und wegen Vertilgung des Namens der Christen,
Welche dem Staate den Untergang bereiteten.

Diocletian Cäsar Augustus
Wegen Adoptirung des Galerius im Osten,
Wegen allgemeiner Abschaffung des Aberglaubens Christi,
Wegen Ausbreitung der Verehrung der Götter[16]).

Für die Aechtheit dieser Inschriften spricht zugleich eine Denkmünze Diocletians, auf der die Worte zu lesen sind:

NOMINE CHRISTIANO DELETO.

Zudem beweisen die Martyracten ausdrücklich, daß in

---

16) Baronius, Ad annum 308. VIII.; vgl. auch Wilmers, Kirchengeschichte S. 164; Reumont I, 565.

den letzten Verfolgungen auch kleine Kinder die Palme des Martyriums erlangten[17]).

Der christliche Dichter Prudentius[18]) preist ein noch nicht sieben Jahre altes, kaum der Mutterbrust entwöhntes Kind, welches mit dem heil. Romanus in der diocletianischen Verfolgung gemartert wurde. Weil das zarte Knäblein (pusio) die Gottheit Christi bekannt hatte, wurde es erst mit Ruthen gegeißelt, dann enthauptet.

Da *septennem* circiter *puerum* aut *minus*
Qui sit favoris liber, et non oderit
Quemquam, nec ullum mentis in vitium cadat:
Periclitemur, quid recens infantia
Dicat sequendum, quid novus sapiat vigor.

Hanc ille sancti martyris vocem libens
Amplexus, unum de caterva infantium
Parvum, nec *olim lacte depulsum*, capi,
Captumque adesse praecipit. Quidvis roga,
Inquit, sequamur quod probarit pusio.

Romanus ardens experiri innoxiam
Lactantis oris indolem, filiole, ait,
Dic quid videtur esse verum et congruens,
Unumne Christum colere, et in Christo Patrem;
An comprecari mille formarum deos?

Arrisit infans, nec moratus retulit:
Est quidquid illud quod ferunt homines Deum,
Unum esse oportet, et quod uni est unicum.
Cum Christus hoc sit, Christus est verus Deus.
Genera deorum multa, nec pueri putant.

Vix haec praefatus, pusionem praecipit,
Sublime tollant, et manu pulsent nates:
Mox et remota veste virgis verberent,
Tenerumque duris ictibus tergum secent.

---

17) Cf. Ruinart, Acta martyrum (ed.Ratisb.) p. 272, 352, 394.
18) Peristeph. X. v. 656; cf. Chrysost. Homilia 48.

Quid differo, inquit ille, utrosque perdere,
Puerum ac magistrum, complices sectae impiae?
Gladius recidat vile vix hominis caput
Infantis; istum flamma vindex concremet.

Endlich ist es gar nicht richtig, daß die Blutphiolen an den Gräbern von Kindern so zahlreich sind. Der gelehrte Marini hinterließ eine große Sammlung christlicher Inschriften, welche von dem Cardinal Angelo Mai im fünften Bande seiner Collectio Vaticana edirt wurden. Der letzte Abschnitt dieser Sammlung enthält die Epitaphien der Martyrer. Unter den c. 430 Martyrinschriften waren gegen 265 durch das Blutfläschchen ausgezeichnet. Zählt man unter letzteren 265 genauer die Kinderepitaphien, so stellt sich heraus, daß auf 16—18 erwachsene Martyrer ein Kind unter sieben Jahren kommt [19]). Zieht man die durch Rossi neu edirten Inschriften in Betracht, so stellt sich das Verhältniß noch günstiger. Niemand wird nun behaupten wollen, daß sich unter 16—18 Erwachsenen nicht Ein Kind könne befunden haben, das für Christus geblutet. Diejenigen, welche Anstoß daran nehmen möchten, daß man Kinder unter sieben Jahren als Martyrer ausgezeichnet, wollen wir einfach auf die „flores martyrum," die unschuldigen Kinder, hinweisen.

Das Martyrium, der Zeugentod für Christus, war von jeher in großen Ehren in der Kirche. Die berühmtesten Kirchenväter haben ihn in glänzenden Reden gefeiert. Die Siege der Martyrer sind auch ein großartiger Erweis der Göttlichkeit des Christenthums, das als weltüberwindende Macht in den Verfolgungen seine Feuerprobe bestanden hat. Diese Siege haben bewahrheitet die Verheißung des Herrn: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt," darum „werden die Pforten der Hölle meine Kirche nicht überwältigen."

19) Vgl. Kraus, Blutampullen S. 37. In dieser Schrift haben wir sowohl bezüglich unseres Referates im zehnten Hefte der Histor.-polit. Blätter, als auch bezügl. dieses Aufsatzes des Belehrenden Vieles gefunden.

Wenn nun die Kirche die Martyrer so sehr ehrte, so mußte sie auch sorgen, daß nicht solche die Verehrung von Blutzeugen genossen, die nicht aus Liebe zu Christus, nicht für ihren Glauben gestorben waren.

Wer als Häretiker, getrennt von der Gemeinschaft der Kirche gemartert wurde, galt nicht als Blutzeuge. Si (quis), sagt der heil. Cyprian[20]), ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat vel ad haereticos schismaticos rejectus ab ecclesia transeat; ubi etsi occisus propter nomen meum postmodum fuerit, extra ecclesiam constitutus et ab unitate atque a caritate divisus coronari in morte non poterit. In seiner herrlichen Schrift De unitate ecclesiae (c. XIV) schreibt derselbe Heilige, daß es nur in der Kirche wahre Martyrer gebe. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est; ad regnum pervenire non poterit, qui eam, quae regnatura est, dereliquit. So lehrten auch die anderen Väter Optatus von Mileve, Augustinus, Hieronymus.

Auch die wurden nicht als Martyrer anerkannt, welche sich vordrängten. So erklärten schon die Vorsteher der Kirche von Smyrna in ihrem Schreiben über den Zeugentod des heil. Polycarpus: „Ideo non eos, fratres, laudare debemus qui se ultro offerunt, sed eos qui inventi latentes in passione potius perseverant. Sic nos namque evangelicus sermo confirmat[21]). Was in dieser Beziehung Vorschrift der Kirche war, erklärt der heil. Cyprian in seinem Verhöre vor dem Proconsul Paternus: „*Cum disciplina prohibeat, ut quis se ultro offerat*, et tuae quoque censurae hoc displiceat: nec offerre se ipsi possunt[22]).“ Derselbe Blutzeuge mahnt in seinem Abschiedsbriefe an die Presbyter, Diaconen

20) Cyprian. Antoniano epist. 55 (ed. Goldhorn)

21) Eccl. Smyrn. Epistola de s. Polycarpi martyrio cp. 4.

22) Ruinart, Acta martyrum ed. Ratisbon. p. 261.

und das christliche Volk zu Carthago[23]), „daß Niemand sich den Heiden überliefere.“ „Nec quisquam vestrum aliquem tumultum fratribus moveat *aut ultro se gentilibus offerat.*“

Endlich fand der keine kirchliche Anerkennung als Martyrer, welcher Bilder und Idole der Heiden zerstörte und dabei ergriffen und gemartert wurde. Die Synode von Elvira erklärt in ihrem 60. Canon: „Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quia in Evangelio non est scriptum nec invenitur ab apostolis unquam factum, placuit eum in numerum non recipi martyrum?

Um nun solchen, welche keine wahren Martyrer gewesen, nicht kirchliche Verehrung zu erzeigen, wurden die kirchlichen Notare[24]) mit der Aufzeichnung der Martyracten betraut, und der Bischof war es, der einem für Christus Gestorbenen den Titel Martyrer zuerkannte, ihn canonisirte. Schon der Apostelschüler Clemens, der 3. Nachfolger des heil. Petrus, soll Rom in sieben Regionen getheilt und über jegliche einen Notar gesetzt haben. Jeder derselben sollte in seinem Bezirke die Thaten der Martyrer rasch, sorgsam und fleißig erforschen. Diesen Notaren gab zur Unterüßung und Beaufsichtigung der Papst Fabian um die Mitte des dritten Jahrhunderts sieben Subdiaconen bei. Die Acten der Notare sichtete der Bischof, der denn auch dem Blutzeugen den Titel Martyrer zuerkannte.

Einen stringenten Beweis unserer Behauptung bietet uns de Rossi[25]). Dem Epitaphium des Papstes Fabianus ΦΑΒΙΑΝΟΣ ΕΠΙ wurden die Buchstaben MPT, d. h. μάρτυρ, erst von späterer Hand beigeschrieben. Der Grund ist, weil nach dem Tode des heil. Fabianus in der decianischen Verfolgung der bischöfliche Stuhl zu Rom fast sechszehn Monate lang unbesetzt blieb und Niemand ohne des Nachfolgers Entscheidung der Grabschift den Titel Martyrer beizufügen wagte.

23) Epist. 81 (ed. Goldhorn).

24) Ueber die kirchl. Notare vgl. August. De doctr. christ. lib. II.

25) Roma sotterranea II, 60.; vgl. Kraus S. 67.

Durch die gelehrten Forschungen de Rossi's ist es außer Frage gestellt, daß in Rom nur der römische Bischof Einen als Martyrer bestätigen, resp. canonisiren konnte[26]). Doch nicht bloß in Rom, auch in anderen Theilen der christlichen Welt oblag dem Bischofe die Canonisation der Martyrer, wie denn überhaupt manche Rechte und Pflichten, die später auf den Papst devolvirt sind, damals noch von den Bischöfen geübt wurden. Natürlich war das damalige Canonisationsverfahren, summarisch und einfach, unterschied sich also wohl nur in Bezug auf seine Kürze von dem heutigen. Erweisen wir unsere Behauptungen. In einem Briefe des heil. Cyprian[27]) an die Presbyter und Diaconen zu Carthago mahnt er dieselben, daß sie doch ja Sorge um die ihres Glaubens willen Eingekerkerten tragen möchten. Dann fährt fort: Denique et dies eorum, quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. Tertullus scribat ac significet mihi dies, quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum. Das treffendste Beispiel bietet uns Optatus von Mileve[28]). Eine gewisse Lucilla hatte einem Todten, der zwar ein Martyrer, aber noch kein kirchlich anerkannter war (etsi martyri, sed nondum vindicato) öffentliche Verehrung erwiesen. Darüber wurde sie vom Archidiacon Cäcilianus hart getadelt.

In den Zeiten vor Decius, vor der Mitte des dritten Jahrhunderts, wo die Christen noch nicht massenhaft den Zeugentod starben, wo noch mehr die Rechtsnormen beobachtet wurden, wo die Apologeten (Justinus, Tertullian) bezüglich der Ungerechtigkeiten im Verfahren gegen die Christen sich noch auf die römischen Gesetze berufen durften: da war es

26) Roma sotteranea II, 61.

27) Cypr. presb. et. diac. epist. 12 (ed. Goldhorn).

28) De schismate Donatist. lib. I. c. 1.; vgl. Le Blant S. 13.

den kirchlichen Notaren noch möglich, genaue Acten zu liefern, da waren die Bischöfe noch im Stande, die Acten durchzugehen und den Gemarterten zu canonisiren. Seit Decius aber und vollends erst seit Diocletian und Galerius, wo es erklärtermaßen auf Ausrottung des Christenthums abgesehen war, wo alle Formen des Rechts bei Seite gesetzt wurden, wo Massenhinrichtungen[29]) und tumultuarische Ermordungen[30]) vorkamen: da konnte von einer sorgfältigen Aufzeichnung, von einer Prüfung und Begutachtung der einzelnen Martyrien keine Rede mehr sein.

Dazu kommt, daß, als die vornehmsten Mitglieder der Gemeinde, vor allen die Bischöfe und Presbyter Verfolgung, Qualen und Tod traf. „Man wollte die Hirten schlagen, damit die Heerde sich zerstreue." Unter Decius litt der Papst Fabian, und sechszehn Monate lang vermochte der Clerus der Hauptstadt sich nicht zu vereinigen, um ihm einen Nachfolger zu geben: so schwer lasteten die Strafgesetze auf der Bevölkerung. Marcellinus, der im zweiten Jahre der diocletianischen Verfolgung den Zeugentod starb, konnte nicht einmal an dem Bestattungsorte der Päpste, in dem Cömeterium Callisti, neben seinen Vorgängern beerdigt werden. Wenn das Oberhaupt der Kirche hingerichtet, wenn wohl die meisten der Presbyter und Diaconen getödtet oder die überlebenden sich verborgen halten mußten und mit der Stärkung der Bekenner in den Gefängnissen und auf den Richtplätzen vollauf zu thun hatten: da fehlten die Personen und die Zeit zur Aufzeichnung der Acten, der Namen, geschweige denn zur Vornahme einer Canonisation der Martyrer.

Da man jedoch die theueren Ueberreste derer, welche im

---

29) Euseb. Hist. eccl. lib. VIII, c. 9.

30) Reumont I, S. 568 u. 571; Martigny, Dictionaire des antiquités chrét. p. 396; Kraus S. 66.

heißen Kampfe die Palme des Martyriums davon getragen, auch wenn man ihre Namen und Todesart nicht kannte, von den Leichen gewöhnlicher Todten unterscheiden wollte, so stellte man das Blut der Martyrer, welches die Andacht der Christen gesammelt hatte, außen oder innen an die Gräber, zum Zeichen, daß der hier Begrabene den Zeugentod für Christus gestorben sei.

Damit waren diese Blutzeugen jedoch noch nicht canonisirt. Die in den Phiolengräbern Ruhenden waren martyres non vindicati im Gegensatze zu den martyres vindicati, den canonisirten Martyrern. Durch das Gesagte fällt ein Einwurf Le Blant's, der schreibt: Il existerait (wenn die Blutphiolen Zeichen des Martyriums wären) un signe indirect désignant à la vénération publique des centaines de tombes dépourvues de ce titre, un signe appliqué à la hâte, à l'heure de l'ensevelissement, avant même que l'Eglise se fût recueillie et prononcé. C'est là ce que je ne saurais croire.

Die Sitte, die martyres non vindicati durch die Blutphiolen als Martyrer zu kennzeichnen, ist nach unserem Dafürhalten erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts seit Decius aufgekommen und fand hauptsächlich in der valerianischen und diocletianischen Verfolgung Anwendung. Mit dieser unserer Ansicht stimmt auch der gelehrte Lupi S. J. überein[31]). Ditissimum autem prae reliquis est hoc coemeterium sancti *Thrasonis*, in quo intra decem vel undecim mensium spatium ad *duo sepulcrorum millia* inventa sunt *cruentis vasculis oppositis notata:* ut plane constet, tempore crudelissimarum *persecutionum Valeriani et Diocletiani* huc congestas fuisse reliquias fortissimorum militum, qui pro Christo strenue

---

31) Lupi, Sanctae Severae Epitaph. p. 4. Herr Kraus setzt die Blutampullen in die Zeit der diocletianischen Verfolgung.

pugnaverant. Et sane haec et his proxima tempora indicant inscriptiones ibi repertae.

Die Blutphiolen waren zum größten Theile in auffälliger Weise an der Außenseite der Gräber entweder in den Cement eingemauert oder in einer kleinen spitzwinkeligen Vertiefung an der Grabwand angebracht. Noi per appunto, sagt Boldetti, gli troviamo per ordinario affisi e murati a' sepolcri nella calcina, concui furono stabilite le tavole o di marmo o di terra cotta[32]). Die Phiole sollte in die Augen fallen, sie sollte gesehen werden. Jeder sollte bemerken, daß hier ein Blutzeuge Christi seine Ruhestätte gefunden.

Meistens steht eine Ampulle an einem Grabe. Es finden sich aber auch mehrere Fläschchen an einem oder eine Phiole an mehreren Gräbern oder mehrere Ampullen in der Mitte ganzer Gräbercomplexe. Diese letztere Thatsache ist ein weiteres Argument, welches Bellermann[33]) und de Buck[34]) gegen die Blutphiole geltend machen; diese Thatsache ist es, auf welche der gelehrte Le Blant seine ganze Argumentation basirt. Wenn man zugibt, schreibt letzterer[35]), daß die Blutphiole ein Zeugniß sei für das Martyrium desjenigen, an oder in dessen Grab sie gefunden, wie will man sich erklären, daß zuweilen zwei oder selbst drei Phiolen an einem einzigen Grabe sich finden? Würde etwa die Häufung der Phiolen die Bedeutung derselben verstärken oder sollten sie etwa auf ein wiederholtes Martyrium hinweisen? Ich für meinen Theil nehme an (daß die Phiolen Martyrerblut enthalten, das aber nicht dem angehört, an dessen Grabe sie angebracht, sondern das man ihm nur zum Schutze gegen dämonische Einwirkungen beigegeben), daß man demnach durch

32) Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri p. 180.

33) Die ältesten christlichen Begräbnißstätten S. 58.

34) De phialis rubricatis p. 257.

35) Le vase de sang p. 33 sq.

Anbringung des Blutes von mehreren Martyrern Schutz bei mehreren Patronen gesucht. Und die Inschriften, welche von einer Anhäufung von Reliquien um dasselbe Grab reden, beleuchten diese neue Hypothese. Noch eine andere Beobachtung kömmt mir zu Hilfe. Boldetti und Marchi bemerkten in den Katakomben Phiolen, die zwischen mehreren Gräbern standen, ohne dem einen oder anderen allein anzugehören; andere ganz isolirte Fläschchen fanden sich an den Enden, in der Mitte von Gallerien oder im Centrum der unterirdischen Capellen. Man hat nun gesagt, daß solche Phiolen ein gemeinschaftliches Symbol des Martyriums für Alle seien. Aber dieses Factum hat sich anderswo unter einer ganz neuen und unzweideutigen Form wiederholt. Boldetti fand nämlich in einem zwischen vier Gräbern gestellten Gefäße Knochenüberreste von Martyrern. Diese Reliquien, von welchen man nicht annehmen darf, daß sie wie das Blut von den sie umgebenden Leichen weggenommen sein könnten, sollten dießmal ohne Zweifel auf eine Anzahl von Gräbern den Schutz erstrecken, den eine Inschrift ohne Blutfläschchen von Gott selbst erfleht[36]).

Dasselbe sollten die von Boldetti und Marchi gesehenen Phiolen, deren gesondert unabhängige Stellung uns ihre wahre Bedeutung verräth. Die Aehnlichkeit ist vollkommen, denn dieses Blut, wie jene Gebeine, Weihwasser und andere heilige Dinge sollten dem Begrabenen nur den überirdischen Schutz sichern.

Wir sind es dem gelehrten und verdienten Herrn Le Blant schuldig, daß wir seine Hypothese gebührend würdigen. Deßhalb haben wir obige Sätze, in welchen er seine Argumentation zusammenfaßt, ausführlich mitgetheilt.

Le Blant's Hypothese ist keine glückliche. Mit Erfolg kann er gegen die Beweiskraft der Blutphiolen als signa martyrii seine Argumentation nicht geltend machen.

---

36) SOLUS DEVS ANIMAM TVAM
DEFENDAD ALEXANDRE. Perret, Catacombes tom. V. pl. 75.

Daß mehrere Blutfläschchen an einem Grabe sich finden, beweist Nichts gegen uns. Wir wissen, mit welcher Sorgfalt die Christen das Blut der Martyrer mit Schwämmen, Kleidern, Tüchern und anderen porösen Sachen aufsammelten. Die Blutfläschchen sind nun bekanntlich sehr klein. Ging das gesammelte Blut nicht in eine Phiole, so nahm man deren mehrere und stellte sie an das Grab des theuren Todten. Ein bestimmtes Beispiel der Art haben wir an den berühmten und vielbesprochenen Blutphiolen des heil. Januarius. Dieser Heilige war Bischof von Benevent. Unter Diocletian wurde er verurtheilt, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Als diese sich gesänftigt zu seinen Füßen legten, wurde er enthauptet. Eine gottesfürchtige Frau faßte sein Blut in zwei Fläschchen, in das eine das reine und unvermischte, in das andere das mit Erde vermengte. Diese Fläschchen, denen der Katakomben ganz ähnlich, sind abgebildet bei den Bollandisten[37]). Unter Constantin wurden die Gebeine des Blutzeugen nach seiner Vaterstadt Neapel zurückgebracht. Die Frau, welche das Blut gesammelt, überreichte die Fläschchen dem Bischof Severus. Sobald dasjenige mit dem reinen Blute dem Haupte nahe gebracht worden, erhielt es seine Flüssigkeit wieder. — Uebrigens sind uns nur einige sechs Fälle bekannt, wo man zwei, und nur zwei Fälle, wo man drei Phiolen an einem Grabe gefunden hat. Die Regel ist: eine Ampulle an je einem Grabe.

Die Anwesenheit mehrerer Phiolen inmitten mehrerer Gräber ist ebenso leicht zu erklären. Wie oft geschah es, daß einige oder viele Martyrer zugleich an demselben Orte bluteten und daß ihr Blut zusammenfloß[38]). Konnte man viel des „kostbaren Martyrerblutes" erlangen, so füllte man viele

37) Acta Sanct. Sept. tom. VI. Vgl. auch Hurter, Geburt und Wiedergeburt. 4. Aufl. II, 275—312.

38) Cf. Ruinart, Acta martyrum ed. Ratisb. p. 119, 133, 134, 169, 324, 371.

Fläschchen, wenn umgekehrt, nur wenige. Das Blut der Martyrer floß mitunter so reichlich, daß es nicht bloß Lachen, sondern kleine Bäche bildete. Mira tunc (in der valerianischen Verfolgung zu Cirta) ibi cerneres et exquisita compendia saeviendi. Nam cum manum carnificis gladiumque ipsum, tot cervicibus debitum, numerosus Justorum populus urgeret, artifex feritatis depositas agminum series in ordinem redigebat: scilicet ut sacrilegi percussoris ictus, velut impetu quodam furoris, pia colla percurrerent; deinde ut ne exspectabile fieret cruentum illud ministerium, hanc sibi expeditionem sceleris invenit. Nam si uno loco percussurus ipse consisteret, immensam struem corporum cumulus acervaret: ipsum denique spatium *tanta strage completus alveus* denegaret[39]). Wer konnte nun das zusammengeflossene Blut scheiden und sagen, dieser Theil gehört diesem, jener jenem Martyrer an. Was war natürlicher, als daß man die verschiedenen Fläschchen in die Mitte mehrerer Gräber vertheilte, weil das Blut allen gemeinschaftlich war.

Zuweilen kam es auch vor, daß man des Martyrerblutes nicht alsbald habhaft werden konnte, daß dieses schon zu sehr in die Erde eingesickert und mithin nur noch weniges aufzufangen war. Man füllte eine Phiole und stellte diese inmitten eines Gräbercomplexes, um das Martyrium der ringsum begrabenen Blutzeugen zu bescheinigen.

Das Gefäß mit Knochenresten, von dem Le Blant oben spricht, beweist auch nicht viel. Wer will denn behaupten, daß diese kleinen Knochenrestchen nicht mit dem Blute der vier Martyrer aufgelesen worden. Da man nicht wußte, welchem der vier Martyrer sie angehörten, stellte man sie in die Mitte der vier Gräber.

Vollständig aber wird Le Blant's (durchaus nicht bös gemeinte Hypothese) umgestoßen durch Folgendes. Ganz undenk-

39) Ruinart, Acta ss. Jacobi, Mariani ed. Ratisb. p. 273.

bar und der Auffassung des christlichen Alterthums durchaus widersprechend ist es, daß man den Leichen wirklicher, anerkannter, canonisirter Martyrer noch Blut von anderen christlichen Streitern als Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse, oder als Empfehlungsmittel beigegeben habe. Deren Leiber also sollte man gegen dämonische Einflüsse haben schützen wollen, die das Angesicht Gottes schauten, diejenigen sollten noch dem Gebete empfohlen werden, bezüglich deren der heil. Augustinus sagt: Injuria est pro martyribus orare, quorum nos orationibus commendari debemus? Das kann ich nicht glauben.

Nun sind aber mehrere Gräber, die ganz sicher Martyrer bergen, mit der Blutampulle versehen. Im Jahre 1864 fand der Archäolog Biraghi in der Ambrosianischen Basilika zu Mailand bei den Gräbern der hh. Gervasius und Protasius eine Phiole. Die Untersuchungen des Chemikers Broglia ergaben als Inhalt derselben Blut. Von dem Blute dieser Heiligen als testimonium martyrii sprechen schon Ambrosius[40]) und Gaudentius von Brescia[41]). De Rossi berichtet das Factum in seinem Bulletino vom Jahre 1864[42]) Resta a parlare di un ultimo fatto verificato della scienza chimica, il quala è d'un importanze somma. Nella prima relazione del Biraghi leggiamo, che un fondo d'ampolla vitrea fu rinvenuto propriamente nel sepolcro destro, in quello cioè dei martiri Gervasio e Protasio. Il medesimo relatore mi scrive che compiuta l'analisi chimica bellissimo resultato diede il fondo dell' ampolla, *che fu di vero sanguine.* Ecco certamente il più illustre esempio, che oggi conosciamo dell' ampolla contenente sangue posta nel sepolcro di *martiri istorici*; e cioè che distingue e solleva questa sopra ogni simile ampolla sono le parole solenni de grande

40) Ambros. Epist. 22 ad Marcellinam.

41) Sermo in dedicat. 55. XL martyr.

42) De Rossi. Bullet. cristiano 1864. p. 21.

dottore s. Ambrogio, che ad essa dirittamente si applicono. Egli scopri la tomba dei santi Gervasio e Protasio e narrando quel trovamento dice nell' epistola alla sorella Marcellina, *che rinvenne dentro l'arca „plurimum sanguinis.“* Poscia nella medesima epistola scrive così: „sanguine tumulus madet, apparent cruoris triumphales notae, inviolatae reliquiae loco suo et ordine repertae, avulsum humeris caput.“ Del sangue di que' martiri medesimi Gaudenzio di Brescia pronunciò la trita sentenza: „tenemus sanguinem gypso collectum, qui testis est passionis.“ Ma nè Ambrogio nè altri ci avevano detto, oltro il molto sangue sparso nel sepolcro, e and'era intriso il gesso od il cemento, una parte esserne ivi stato raccolto in ampollo di vetro. La certezza di questo fatto ci viene della odierna scoperta, la quale conferma ampolle di vetro piene o tinte di sangue essere state collocate nei sepolcri de' martiri, e anche ad esse alludere le celebri paroli di Ambrogio e de suoi contemporanei, i quali parlano del sangue trovato nelle tombe e testificante il martirio.

Indem wir die Martyrinschriften, die von Manchen mit Recht als falsch oder als verdächtig angegriffen werden, übergehen, wollen wir nachstehende anführen, deren Beweiskraft außer Frage steht.

In dem coemeterium *s. Sabinillae* fand Boldetti nachfolgende Inschrift, ausgezeichnet durch die Blutampulle[43]).

MARCELLVS CIVIS NEPESINUS HOC DIE XXII IVLII MARTYRIO CORONATVS CAPITE TRVNCATVS IACET QVEM EGO SAVINILLA IESV CHRISTI ANCIL LA PROPRIIS MANIBVS SEPELIVI.

Ein sehr beachtenswerthes Factum berichtet Lupi[44]). Er fand 1733 in dem coemeterium Saturnini das Epitaph

---

43) Osservazioni sopra i cimiteri p. 580; Angelo Mai, Collect. V, 390. n. 3; vgl. Kraus S. 42.

44) Lupi, S. Severae Epitaph. p. 34; vgl. Kraus S. 42.

einer Neophytin STRATONICE, welche ihr Gatte AVRELIVS IC TO AΓEION MARTYRI (εἰς τὸ ἅγιον μαρτύριον) bestattet hatte. Dieses, wie alle umliegenden Gräber waren mit der Blutphiole versehen.

Im coemeterium Urbis entdeckte man 1656 einen ganz mit Blut bedeckten und zerfleischten Leichnam von sieben Spannen Länge. In dem Grabe stand die Blutampulle. Die Inschrift LEONTIVS DORMIT IN PACE erwähnt mit keiner Sylbe den Martyrer. Wer aber wollte an dieser Qualität zweifeln?

Gehen wir zu einem anderen Argumente über, welches hauptsächlich Le Blant gegen die Blutphiole als indicium martyrii vorbringt.

Der verdiente Cavaliere de Rossi glaubte, als er 1855 seine herrliche Abhandlung De christianis monumentis IXΘYN exhibentibus im dritten Bande von Pitras Spicilegium Solesmense veröffentlichte, sagen zu sollen, daß keine mit dem Monogramm Christi bezeichnete Inschrift in die vorconstantinische Zeit fiele[45]). Und der gelehrte französische Epigraphiker machte 1858 das Vorkommen des nachstehenden Monogrammes >P< auf Blutphiolen gegen deren Beweiskraft geltend[46]). Allein der gegenwärtige Stand der christlichen Archäologie nöthigt uns zu einem ganz anderen Urtheile. Die unermüdlichen Forschungen des trefflichen de Rossi haben nicht allein das Vorkommen besagten Monogrammes im Jahre 298 höchst wahrscheinlich gemacht[47]), sondern de Rossi ist auch überzeugt worden, daß dasselbe schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts vorkommt. Unter den Inschriften des coemeterium Callisti, welches der in so vieler Beziehung ausgezeichnete zweite Band der Roma sotterranea bespricht, befinden sich auch zwei mit dem Mono-

45) De christ. monument. IXΘYN exhibentibus p. 8. 9 u. 27.

46) Le Blant, Le vase de sang p. 16—18.

47) Vgl. Münz, Das Monogramm Christi S. 28.

gramme Christi, und zwar ist dasselbe im Contexte statt des Wortes Christus gebraucht PAX DOMINI ET ☧ CVM FAVSTINO. – VINCENTIA IN ☧ PETAS PRO PHOEBE ET PRO VIRGINEO EIVS. Dem um einige Zeit früheren Monogramme >|< = Jesus Christus[48]), dessen erstes aus dem Jahre 268 datirtes Beispiel Rossi in seinem Inschriftenwerke 1861 publicirte[49]), folgt in dem zweiten Bande der Roma sotterranea ein weiteres AVGVRINE IN DOMINO ET >|<. Rossi erklärt ausdrücklich, daß sich aus dem Vorkommen weder jenes ersten ☧, noch dieses zweiten Monogrammes >|< ein Argument gegen das höhere Alter eines Monumentes ableiten lasse. Sul primo modo anche più che sul secondo sarebbe irragionevole fondere argomenti contra l'antichità d'un epitaffio[50]) Das einfache × als Monogramm ist noch älter als die beiden vorgenannten[51]). Damit fällt also, was Le Blant sagt: „92 autres epitaphes présentent le Monogramme, et sont ainsi, selon toute apparence, *postérieures aux persécutions païennes*[52])." Damit fällt ein Einwurf des P. de Buck[53]), den er in folgenden Worten recapitulirt: „Aperte declaramus . . . haec nostra asserta firma fore, donec ostensum fuerit . . . post Constantini tempora plures pro Christo fuisse necatos quam priusquam pientissimus ille imperator cruci dominicae triumphum parasset."

Um die Gränzen des uns zugewiesenen Raumes nicht zu überschreiten, müssen wir es uns versagen, auf die anderen minder wichtigen Objectionen des hochwürdigen Herrn P. de Buck und des gelehrten Herrn Le Blant einzugehen. Zudem

48) Vgl. Münz, Das Monogramm Christi S. 42.

49) Inscriptiones christianae p. 16. n. 10.

50) Rossi, Roma sotterranea II, 277.

51) Vgl. Münz, Das Monogramm Christi S. 42.

52) Le vase de sang p. 17.

53) De phialis rubricatis p. 109—163 u. p. 257.

beabsichtigen wir später, um hohem Wunsche zu entsprechen, in einer eigenen Broschüre die Frage der Blutfläschchen eingehender zu behandeln und unsere Argumente in ausführlicherer, gründlicherer Weise darzulegen.

Nur eins bleibt uns noch nachzuweisen übrig, daß nämlich die Phiolen der Katakomben auch wirklich Blut enthalten.

Bei den verschiedenen Völkern der Erde war die Art, die Todten zu bestatten, verschieden. Die Völker des semitischen Stammes liebten es, ihre Todtengrüfte in die Seiten der Felsen einzuhauen; die Römer und Griechen verbrannten ihre Todten und bargen die Asche in den Todtenurnen oder sie erbauten über den Leichen großartige Columbarien und Mausoleen; die Völker der germanischen Zunge häuften ihre Grabhügel, in welchen sie die Steinsärge beisetzten. Nur Eins finden wir bei allen noch so verschiedenen Völkern gemeinsam, wir meinen die Sepulcralgefäße. In den Museen zu Mainz, Wiesbaden, Carlsruhe, Stuttgart sahen wir mehr oder minder reiche Sammlungen solcher Sepulcralgefäße, von den rohesten, härtesten Formen angefangen bis herauf zu den vollendeten Mustern classischer Formschönheit. Keine Grabstätten der ganzen Welt sind aber reicher an allerlei Gefäßen von Thon und Glas, als die Katakomben Roms. Diese Sepulcralgefäße der Katakomben dienten theils als Behältnisse für Weihegegenstände zum Schutze des geliebten Todten gegen die unheimlichen Einflüsse dämonischer Kräfte, theils enthielten sie Parfümerien und Wohlgerüche zur Verdrängung des Modergeruches und zur Abhaltung der so sehr gefürchteten Fäulniß. Sie dienten als Trinkgeschirre bei den Todtenmahlen, bei den Agapen oder bei der Feier der heiligen Eucharistie. Manche enthielten Oel, das an den Gräbern ganz besonders hervorragender Heiligen brannte; manche enthielten endlich Martyrerblut. Und das sind die eigentlichen Blutfläschchen. Dieselben sind, wenn auch etwas verschieden an Größe,

doch meistens sehr klein. Noch verschiedener sind sie an Form. Nach Aringhi[54]) und Boldetti[55]), welche die Hauptformen abbilden ließen, ähneln sie bald Töpfen, bald Krügen, bald Kelchen, bald Fläschchen, bald Gläsern. Manche gleichen den bei den Heiden vorkommenden Lacrimatorien (Thränenfläschchen)[56]).

Schon durch ihre Stellung, entweder in dem Cement oder in den Vertiefungen in den Wänden der Gräber, unterscheiden sie sich von den anderen Gefäßen der Katakomben. Am meisten differiren sie von den bei der Feier der Agapen oder der heiligen Eucharistie gebrauchten Trinkgefäßen. Diese sind größer und haben meistens goldene Medaillondarstellungen auf dem Boden. Die uns noch erhaltenen derselben hat neuerdings Garucci S. J.[57]) nach den Vorarbeiten von Bosio, Buonarruoti und Boldetti gesammelt. Manche der Blutfläschchen sind offen, manche derselben sind verschlossen. Letztere enthalten mehr oder weniger eingetrocknetes Blut; erstere sind mit einer rothen Kruste bedeckt.

Enthalten nun alle Gefäße, mit einem rothen Bodensatz oder mit einer rothen Kruste überzogen, wirklich Blut?

Abbé Cochet, der verdiente Durchforscher der alten gallischen Gräber, ließ manche der von ihm gefundenen Gräbervasen, die übrigens in Form und Technik mit den Phiolen der Katakomben gar keine oder nur wenige Aehnlichkeit haben, chemisch untersuchen. Die chemische Analyse ergab, daß der dunkele Ueberzug besagter Schalen weder eine animalische, noch eine vegetabilische, sondern eine mineralische Substanz sei,

54) Roma subterranea I, 297 sq. Dieselben Abbildungen bei Kraus S. 21 u. 22.

55) Osservazioni sopra i cimiteri p. 182 sq.

56) Ein wohlerhaltenes, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mit den Gebeinen eines Martyrers aus den Katakomben in das Altmünsterkloster zu Mainz und von da in die St. Emmeranskirche verbrachtes Blutfläschchen sieht man in dem Reliquienaltar der letzteren Kirche.

57) Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri. Roma 1858.

und zwar Eisenoxyd. Das Eisenoxyd, welches in dem Humusboden sehr häufig vorkommt, soll nach der Angabe der Chemiker durch den Regen bis in die Gefäße durchgesickert sein[58]).

Bezüglich der alten gallischen Gräber haben wir aber auch nicht eine Nachricht, die besagt, daß in den Sepulcralgefäßen derselben Blut sollte aufbewahrt worden sein.

Ganz anders steht es in dieser Beziehung mit den Katakombenphiolen. Daß manche derselben Blut enthalten, haben nur wenige geläugnet. Die meisten Gefäße jedoch sollen nach Basnage, Bellermann und de Buck Weinüberreste enthalten.

Der verehrte P. de Buck muß sich inzwischen überzeugt haben, daß seine Hypothese, die in dem rothen Niederschlage Weinüberreste von der heiligen Eucharistie finden wollte, sich nicht halten ließ, sonst hätte er in seinem Briefe an die Redaction des Bonner Literaturblattes wohl nicht ganz von Weinüberresten geschwiegen und nur noch von Eisenoxyd als dem Inhalte mancher Phiolen gesprochen. Vielleicht wäre damit ein Haupteinwand von Basnage, Bellermann, sowie ein Argument des P. de Buck gegen die Beweiskraft der Blutphiolen beseitigt.

Es dürfte daher nur noch von Eisenoxyd oder von wirklichem Blute als Inhalt der Phiolen die Rede sein.

Zwar stellen wir entschieden in Abrede, was Bosio[59]) meldet, „er habe in manchen Fläschchen das Blut geronnen und fest wie Erde gefunden: habe man es mit Wasser gemischt, so habe es seine ursprüngliche Farbe wieder angenommen und sei roth gewesen, als ob es eben erst aus den Adern geflossen.“ Denn die physiologische Chemie belehrt uns, daß das Blut schon nach einigen Tagen seine schöne rothe Farbe verliert und immer mehr braun, zuletzt ganz schwarzbraun wird mit einem Scheine in's Gelbliche, Rostfarbene. Frische Blutflecken lösen sich mit röthlicher

---

58) Cochet, des sépultures gauloises p. 422 sq.; Kraus S. 24.

59) Roma sotterranea lib. I. c. 20.

Farbe, während die Lösung alter Blutcoagulationen eine rothbraune Farbe zeigt. Mit einem Worte, altes Blut sieht auch in der Lösung nie aus, wie frisches[60]). Auch ist es uns unwahrscheinlich, daß, wie derselbe Bosio versichert, nach einem Zeitraume von über vierzehn hundert Jahren in den kleinen Gefäßchen das Blutserum in noch so großer Menge übrig gewesen, daß man es nur zu schütteln brauchte, und es habe sich mit dem Blutkuchen wieder so vermischt, daß das Blut seine natürliche Farbe vollends wieder angenommen[61]). Denn auch zugegeben, daß viele Gefäßchen gut verschlossen, so ist doch der Pfropfen, selbst wenn er noch mit Schellack und Wachs überzogen, ja selbst das Glas so porös, daß im Laufe von vierzehn Jahrhunderten der seröse Theil des Blutes in den kleinen Gefäßchen mehr oder weniger vertrocknet.

Damit soll jedoch das Vorhandensein von wirklichem Blute nicht im Entferntesten geleugnet sein. Bosio hat wirkliches Blut gesehen, ist jedoch in seinen Ausdrücken bei Beschreibung der Farbe und Beschaffenheit desselben nicht genau gewesen. Spätere Katakombenforscher, wie Aringhi und Marangoni, sahen wirkliches mehr oder weniger eingetrocknetes Blut in besagten Fläschchen, desgleichen die neueren Forscher Marchi[62]) und Secchi[63]).

Boldetti fand ein verschlossenes Glas, dessen Boden mit dickem eingetrocknetem Blute bedeckt war. In demselben steckte noch das kleine Schwämmchen, mit welchem das Blut aufgefangen worden war[64]). Ein ganz ähnliches Gefäß mit Blut und Schwämmchen sah P. Lupi in dem Museum Kirche-

60) Polytechnisches Notizblatt, herausgegeben von Prof. Dr. Rud. Böttger in Frankf. a. M. XVIII. Jahrg. S. 187.

61) Bosio, Roma sotterranea lib. III. c. 23.

62) Martigny, Dictionaire des antiquités chrét. p. 591 sq.

63) Annali delle scienze religiose tom. XIII. p. 15—68.

64) Boldetti, Osservazioni p. 149; Kraus S. 26 u. 27, wo auch die Abbildung.

rianum zu Rom, wohin es aus den Katakomben verbracht worden war[65]). In dem *coemeterium Priscillae* traf Boldetti eine Leiche, über deren Kopf das blutgetränkte Tuch gelegt war, mit welchem man das Martyrerblut in die Ampulle gesammelt hatte[66]). Als man das Grab der heil. Catharina von Chiusi öffnete, fand man im Innern desselben in einer in den Tuff eingehauenen Vertiefung mit Blut vermischte Erde, welche man in Ermangelung reinen Blutes an dem Orte der Hinrichtung geholt[67]).

Der Inhalt mancher Katakombenphiolen wurde chemisch untersucht und ergab die Untersuchung wirkliches Blut. Die Erklärung des Leibnitz, daß ihm einige Fläschchen aus dem coemeterium Callisti eher Blut, als eine irdische oder mineralische Substanz zu enthalten scheine, haben wir oben schon angeführt. Die chemische Analyse des Inhaltes einer Ampulla aus einem altchristlichen Grabe zu Mailand durch den Physiker Broglia im Jahre 1845 ergab Blut[68]). Das gleiche Ergebniß lieferte, wie oben mitgetheilt, die Analyse zweier anderen Phiolen, welche Biraghi 1864 in den Katakomben zu Mailand bei den Gräbern der hh. Gervasius und Protasius fand[69]).

Zwar haben manche Chemiker behaupten wollen, jetzt, nach vierzehn Jahrhunderten, lasse sich Blut selbst in den geschlossenen Katakombenphiolen unmöglich mehr nachweisen; dasselbe müsse sich nach so langer Zeit zersetzt haben. Dieser Behauptung widersprechen die Untersuchungen des Chemikers Broglia. Dem widersprechen die von mir befragten berühmten deutschen Chemiker, die Herren Professoren Dr. Böttger und Dr. Löwe in Frankfurt a. M. Bei offenen, den Einwirkungen der Atmosphäre ausgesetzten Gefäßen sei dies wahr, bei

65) Lupi, S. Severae Epit. p. 32.

66) Boldetti, Osservazioni p. 137.

67) Cavedoni, Cimiterie Chiusi p. 81; Martygni S. 592.

68) Biraghi, Sopra alcuni sepolcri cristiani in Milano p. 42.

69) Rossi Bulletino cristiano 1864. p. 21.

gut verschlossenen nicht. In letzteren lasse sich auch nach vierzehn Jahrhunderten Blut noch sicher nachweisen. Nach den von Prof. Dr. Teichmann in Göttingen 1853 gemachten Entdeckungen bildet frisches Blut unter Einwirkung von Essigsäure rothe mikroscopische Crystalle, Hämincrystalle; dagegen altes Blut braune mikroskopische Crystalle, Hämatoidincrystalle genannt. Diese rothen und braunrothen Crystalle in rhombischen Tafeln bilden sich ganz sicher aus jedem noch so alten, aber noch nicht zersetzten Blute und sind von anderen Körpern sehr leicht zu unterscheiden. Ein noch einfacheres Verfahren empfiehlt Prof. Dr. Böttger. Man kocht das alte Blut mit Eisessig in einem Reagensgläschen; thut einige Tropfen der so aufgelösten Flüssigkeit auf ein Uhrglas, verdampft die wässerigen Theile, und der Rückstand bildet die mit dem Mikroskop sichtbaren Hämatoidincrystalle[70]).

Noch nicht zersetztes Blut, und wenn es auch schon alt ist, läßt sich also nachweisen. Selbst dann, wenn das Blut angefangen, sich zu zersetzen, so läßt sich durch Einwirkung von Aetzkali (cali causticum) noch Blut wahrscheinlich machen. Entwickelt sich nämlich viel Ammoniak, so ist immer auf Blut zu schließen. Zwar enthält auch unreines Eisenoxyd Ammoniak, jedoch in viel geringerer Quantität als das Blut.

Nach den Aussagen des Herrn Prof. Dr. Böttger läßt sich sogar, wenn in den Phiolen nur noch Eisenoxyd übrig ist, und zwar ziemlich viel, sogar auf Blut schließen. Blut kann sich nämlich in offenen oder schlecht geschlossenen Gefäßen vierzehn bis fünfzehn Jahrhunderte nicht halten, ohne sich zu zersetzen. Das Sauerstoffgas, Stickstoffgas und die Kohlensäure verflüchtigen, die 78,2 Procent Wasser verdunsten, die geringe Menge an Faserstoff, Eiweiß und Fett zersetzen sich nach und nach und die festeren Blutkörperchen, deren das Blut 13,5 Procent

70) Polytechn. Notizblatt von Böttger XIV. Jahrg. S. 186.

enthält, bleiben am längsten. Da diese Blutkörperchen jedoch 6,6 Procent Eisen enthalten, so darf es uns nicht wundern, wenn der übrig bleibende Eisenrest durch Hinzutritt des Sauerstoffes der atmosphärischen Luft oxydirt, also die Verbindung bildet, die wir Eisenoxyd, die Franzosen Eisen-Binoxyd oder Peroxyd oder sesqui-oxyde nennen.

Auch das darf uns nicht wundern, wenn manche Blutphiole, in der nur noch Eisenoxyd übrig, einige fremde Bestandtheile aufweist. Wissen wir doch, wie schwer es den Christen wurde, das „kostbare Blut" ihrer Brüder zu erhalten, wie dasselbe oft mit Asche, mit Sand, mit Erde gemischt war. Schließlich ließe sich auch erklären, warum in manchen Ampullen die Kruste, resp. der Bodensatz so dünn ist. War das Blut auf der Erde schon eingesickert und fester geworden, so feuchtete man es mit Wasser an, um es leichter mit Schwämmen aufsammeln zu können. Zuweilen wurde das Blut auch durch Regen verdünnt. Für letzteres nur ein Beispiel. Als der heil. Flavianus in Afrika während der aurelianischen Verfolgung zum Tode geführt wurde, fiel ein imber largus et pluebat, ut dominicae passionis exemplo, aqua sanguini jungeretur[71]).

So ist also die Blutphiole wirklich ein *signum martyrii* für diejenigen, an deren Grab sie sich findet. Und die beiden Entscheidungen der *Congregatio Rituum et Reliquiarum* vom 10. April 1668 und 10. December 1863 können auch die Probe der Wissenschaft aushalten.

Die Palme als signum martyrii ist seit Benedict XIV. aufgegeben. Mit Zustimmung dieses Papstes erklärte nämlich Boldetti in seinem in unserer Abhandlung schon oft genannten Katakombenwerke, Osservazioni sopra i cimiteri, daß die Palme nur sei symbolum justorum, non martyrum et per eas designari victoriam de vitiis reportatam a justis

71) Ruinart ed. Ratisb. p. 282.

Christum colentibus. Diese Auffassung eignet sich Benedict XIV. in seinem Buche über die Canonisation der Heiligen an und fährt dann fort: Quibus etiam consonat praxis eorum, qui modo praesunt eruendis corporibus e catacumbis; a Nobis enim interrogati dixerunt *se solam palmam non habere pro sufficienti signo martyrii*, sed totum fundamentum a se constitui in vase sanguine tinctum[72]).

Dr. P. J. Münz.

---

72) Benedict. XIV, De sanctorum canonizat. IV, 2, 27.

XLIII.

Zur Inspirationslehre des heiligen Concils von Trient.

Die Veranlassung zu nachstehender Erörterung, deren Gegenstand schon an sich von allgemeinem Interesse sein dürfte, gibt uns die kürzlich im theologischen Literaturblatt[1]) aufgestellte Behauptung, daß „die Worte Spiritu sancto dictante (Conc. Trid. Sess. IV. decret. de canon. script.) sich grammatisch durchaus nicht auf die libri N. et V. T., sondern nur auf die zweite Classe der traditiones beziehen können, auf diejenigen traditiones nämlich, welche historisch nicht von Christus selbst, sondern erst von den Aposteln ausgingen.“ Dem gegenüber beabsichtigen wir, den Sinn und das herkömmliche Verständniß der bezüglichen Stelle hier darzulegen.

I. Laut der Ueberschrift des erwähnten Decretes (de canonicis scripturis) ist die heilige Schrift sein Hauptgegenstand. Der Hauptgegenstand aber und der Hauptzweck müssen das eigentliche Richtmaß jeder Erklärung sein, welche den vollen Sinn eines Beschlusses aus dem grammatischen, sachlichen und historischen Bezug der Worte erheben will. Bevor deßhalb die einzelnen Sätze, Satztheile und Worte erwogen werden, haben wir die Absicht der Väter von Trient bei diesem Decrete in's Auge zu fassen. Zwei Zeugen ersten Ranges legen uns den Zweck desselben deutlich vor: einer der päpstlichen Legaten von Trient, Cardinal del Monte, und der Geschichtschreiber des heiligen Concils, Cardinal Pallavicini.

Was in der vierten Sitzung, deren Frucht das Decret de canon. script. ist, Gegenstand der Verhandlung sein solle,

1) Nr. 23 v. 9. October 1868. Sp. 782.

wurde von del Monte dahin angegeben: das scheine ihm wahrhaft planmäßig, zuerst die canonischen Bücher der Schrift anzunehmen und aufzuzählen, damit feststehe, mit welchen Waffen gegen die Häretiker zu kämpfen sei, und auf welcher Basis die Katholiken ihren Glauben gründen müßten (Pallavic. istoria del Concil. di Trento lib. 6. cap. 11. no. 4. Rom. 1656. pag. 553). Nach dem Zeugnisse Pallavicini's beabsichtigte das Concil, zu erklären, daß die Fundamente des katholischen Glaubens nicht nur, wie die neuen Häretiker hartnäckig behaupteten, die heilige Schrift, sondern nicht minder auch die Ueberlieferungen seien, von denen zuletzt das Maß unserer Gewißheit über die Aechtheit der heiligen Schrift selber abhängt (l. c. cap. 18. no. 7. p. 586). Diesen Bericht bestätigt der Schlußsatz des Decretes: Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis . . . sit usura (Sess. IV de canon. script.). Denn das hielten sich die heiligen Väter, wie wir im Eingange ihres Beschlusses lesen, stets vor Augen, nach Entfernung der Irrthümer die Reinheit des Evangeliums in der Kirche zu bewahren[2]). Ein weiteres Zeugniß Pallavicini's weist darauf hin, daß nach den Erwägungen des heiligen Concils die Traditionen mit der heiligen Schrift gerade dazu in jenem Decrete verbunden wurden, damit beide als Grundlagen des Glaubens und folglich als Offenbarungen oder nach dem Uebersetzer Giattino als Inspirationen Gottes daständen (l. c. cap. 14. no. 2. p. 566). Sind beide durch die Gleichheit des Ursprunges und des Urhebers in gleicher Weise die Fundamente des Glaubens, so darf und muß, was das Tridentinum von dem einen definirt, auch von dem anderen gelehrt werden. Dieser Gedanke hat die Ausdrücke erzeugt: verbum Dei scriptum, verbum Dei non scriptum, scriptura

2) Hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur.

divina, traditiones divinae etc. Daß die Gleichstellung der Ueberlieferung mit dem geschriebenen göttlichen Worte die eigentliche Absicht der heiligen Synode war, geht endlich aus den Verhandlungen, wie aus dem Wortlaute des Decretes evident hervor.

Nach Pallavicini's Bericht stand darin: die heilige Schrift und die Traditionen seien mit der gleichen Gesinnung der Frömmigkeit und Ehrfurcht anzunehmen. Diese Gleichstellung mißfiel Einigen, weil Gott den Ueberlieferungen, wie z. B. mit dem Aufhören etlicher Gebräuche, ersichtlich sei, nicht dieselbe bindende Kraft und deßhalb auch nicht ein ebenso hohes Ansehen habe beilegen wollen (l. c. no. 3). Der Minoritenbischof Musso von Bitonto erwiederte hierauf unter dem Beifalle der Mehrzahl: Wohl fließe jegliche Wahrheit aus der ersten, aber nicht jedes Wahre sei das Wort der höchsten Wahrheit, weßwegen nicht alle Einzelwahrheiten die gleiche Hochachtung verdienen; die Ueberlieferungen dagegen seien ebenso sehr, wie die heiligen Schriften, Gottes Worte, und die ersten Glaubensprincipien mit dem nur accidentellen Unterschiede, daß diese, auch in Codices geschrieben, fortdauern, jene nur in den Herzen. Die vorausgesetzte Ungleichheit finde nicht statt, denn ihrem Wahrheitsgehalte nach seien beide unveränderlich, wandelbare Gesetze aber enthielten beide in gleicher Weise, wie aus der Beschneidung und anderen alttestamentlichen Gebräuchen erhelle. Merkwürdiger Weise, fügt Pallavicini hinzu, stimmte der nämliche bischöfliche Redner später dafür, es solle für gleich (uguale) ähnlich (simigliaute) gesetzt werden, was keineswegs gebilligt wurde (l. c.). Ja, es erregte nur Unwille, Schrecken und Abscheu in der hohen Versammlung, als der Bischof von Chioggia, Nachianti, Dominicanerordens, welcher nach Pallavicini's Bemerkung die Ueberlieferungen nicht als göttliche Offenbarungen, sondern nur als Gesetze ansah, das harte Wort sprach, eine solche Gleichstellung scheine ihm gottlos (l. c. no. 4). Dem Streben der Häresie also die beiden Fundamente des Glaubens aus-

einander zu reißen, hat das Concil den starken, mehrgliederigen Schluß des ersten Satzes im Decrete entgegengestellt: pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.

Das gesuchte Richtmaß ist jetzt aus den Quellen gefunden, der Hauptgegenstand nämlich und der Hauptzweck, welche den Vätern von Trient vorschwebten. Die Gleichstellung und Ebenbürtigkeit beider Glaubensquellen bedurfte einer neuen Sanction dem katholischen Glauben zur Wehr. Weil die göttliche Autorschaft der heiligen Bücher nicht angestritten war, genügte es der heiligen Synode, den gemeinsamen Glauben der Katholiken und Protestanten über sie in den wenigen Worten auszudrücken: omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti quum utriusque unus Deus sit auctor . . . suscipit.

Die vielgeschmähte Tradition dagegen mußte dem geschriebenen Evangelium als das ungeschriebene feierlich an die Seite gesetzt werden, damit ihr Ansehen gewahrt, ihr übermenschlicher Ursprung, ihre göttliche Würde und Ebenbürtigkeit auf die unwidersprechlichste und ausdrücklichste Weise hingestellt werde. Jene Eigenschaft daher, welche nach dem unerschütterten Gemeinglauben der Christenheit der heiligen Schrift zukam, aus Christi Mund und Dictat des heiligen Geistes zu sein — das Geschriebensein: libri scripti et *sine scripto* traditiones ausgenommen — mußte auch der Tradition zuerkannt werden. Dieß hat das heilige Concil zweimal in demselben Satze so ausdrücklich als möglich in folgenden Worten gethan:

1) Sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolicis acceptae aut ab ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae;

2) Nec non traditiones ipsas — tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas.

Wie wir deßhalb nach tridentinischer Lehre bekennen: Gott ist der Urheber der heiligen Schrift und der Tradition; so dürfen und müssen wir sagen: Gott hat die heilige Schrift

und die Tradition inspirirt, der Inhalt beider ist göttliches Dictat und sie zusammen sind das geschriebene und ungeschriebene Gotteswort, denn „die Eine Urquelle aller Kirchenlehre hat sich in zwei ebenbürtige Quellen gesondert" (Dieringer, Dogmatik 5. Aufl. Mainz 1865. S. 629 Nr. 2). Das Tridentinum lehrt somit zwei Sätze: 1) Scriptura s. a Spiritu sancto dictata est, und 2) Traditiones oretenus a Christo sunt vel a Spiritu sancto dictante. Den zweiten drückt es direct und grammatisch aus, den ersten indirect, einschluß- und voraussetzungsweise. Wer darum den ersten, auf welchen der zweite sich logisch stützt, läugnet, der vernichtet die Eine oberste Prämisse des tridentinischen Schlusses: *pari* pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur. Ja, er müßte die unerhörte Behauptung aufstellen: Verbum Dei non scriptum (traditio) a Spiritu sancto est dictatum; sed Verbum Dei scriptum (scriptura s.) a Spiritu sancto *non* est dictatum.

Was wendet man hierauf ein? „Die Worte Spiritu sancto dictante u. s. w. können sich grammatisch durchaus nicht auf die libri N. et V. T., sondern nur auf die zweite Classe der traditiones beziehen." Einzig und allein „grammatisch" angeschaut, bezieht sich natürlich dictatas etc. nicht auf libri, sondern auf traditiones. Gibt es aber außer der bloß grammatischen Anschauung noch eine logische und sachliche, gerechtfertigt durch den Gedankenfortschritt, den Zweck und die Geschichte eines Decretes, so wird die katholische Theologie vermöge „ihres historischen Sinnes" sich der grammatisch-historischen bedienen. Es hätten eben der Geschichtschreiber des glorreichen Concils, tridentinische wie nachtridentinische Theologen, die Fach- und Zeitgenossen, nicht die Grammatik allein gefragt werden sollen.

II. Pallavicini, der gewiß wußte, welche Ausdrücke den Lehrbestimmungen des heiligen Concils gemäß seien, redet von den Verfassern der göttlichen Bücher, „welche unter dem Dictat des heiligen Geistes geschrieben haben" (i autori de'

libri divini che scrissero *per dettato* dello Spirito santo l. c. cap. 17. no. 7, p. 577 Giattino: Spiritu sancto dictante scripserunt). Ein vollgewichtiger Zeuge aus dem Schooße der hohen Kirchenversammlung selber, Melchior Canus, definirt in seinem „goldenen Buche der loci theologici" (Pallav. l. c. cap. 18. no. 2. p. 582). die heiligen Bücher also: Illos libros sacros et canonicos appellamus, quos *Spiritu sancto dictante*, sacri auctores exceperunt (loc. theol. lib. 2. cap. 1). Noch entschiedener sagt er: Ipsi fateamur singula quaeque sive magna seu parva a sacris auctoribus *Spiritu sancto dictante* esse edita (l. c. cap. 17). Und gerade dieß, daß alle großen und kleinen Einzelheiten von den heiligen Schriftstellern Spiritu sancto dictante geschrieben seien, bezeichnet der hochangesehene Gottesgelehrte als „von den heiligen Vätern überkommene, den christlichen Seelen eingepflanzte und eingeprägte Wahrheit, die auch wir festzuhalten schuldig seien, zumal die Kirche uns so lehre und leite." Id a patribus, schließt nach obigen Worten das siebenzehnte Kapitel, accepimus, id fidelium animis inditum et quasi insculptum est; id itaque et nos *Ecclesia* praesertim magistra et duce retinere debemus. Ein anderer Zeuge, Alphonso Salmeron, einer der Theologen des apostolischen Stuhles auf jenem Concil, bestätigt das Wort des Canus. An die Spitze seiner biblischen Prolegomena, und als „unbezweifeltes, von Allen bekanntes Fundament" jeder Schrifterklärung stellt er den Satz: Illud nobis assumimus ut indubitatum et ab omnibus confessum, s. Scripturam ab Spiritu sancto inspirante per viros eximia sanctitate praeditos nobis *dictatam* . . fuisse (Salmeron. commentar. tom. I. lib. 1. proleg. 1.).

Der in Mainz 1609 gestorbene Jesuit Nicolaus Serarius, den Baronius das Licht der Kirche von Deutschland nennt (Freib. Kirchenlex. Bd. 10. S. 88), wirft bei der Untersuchung „über die bewirkende Ursache der Bibel" (de Bibliorum causa efficiente) die Frage auf: Quomodo *dictavit*

Biblia Deus (Proleg. bibl. cap. 4, quaestiuns. 14.)? Um den Einfluß Gottes auf den Willen der biblischen Schriftsteller zu erklären (Quomodo scriptoris bibliaci voluntatem afficiat Deus?), gibt Serarius als erste Wahrheit an: Primo movet Deus voluntatem, ut quae dictat scribat, scriptor vere ac fideliter (l, c. quaestiuns. 16.). Sein noch berühmterer Zeit- und Ordensgenosse Suarez rechnet die von uns erörterte Wahrheit zum Begriffe der heiligen Schrift; indem er schreibt: Definiri oportet quid sit de ratione Scripturae sacrae; nobis nunc placet sequens descriptio: Est Scriptura instinctu Spiritus sancti *dictantis* scripta (De fide spe et carit. disp. 5. sect. 3. no. 3). Bei Gregor de Valentia kommt das tridentinische Spiritu sancto dictante als stehender Ausdruck vor (cf. Analysis fidei part VIII. de s. Scriptur. Ingolstad. 1585. p. 333—361). Er bezeichnet nicht nur das „Spiritu s. inspirante atque *dictante*“ als eine allgemein bekannte Wahrheit (constat inter omnes l. c. no. 1), sondern gebraucht statt der Worte des Decretes: V. et N. T. unus Deus auctor einfach die Wendung: V. et N. T. libri omnes et singuli sunt Spiritu s. *dictante* scripti (l. c. de tradit. apost. no. 1. p. 361). Zu den Aussprüchen der heiligen Apostelfürsten (2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 21.) erklärt Gregor: Dubium esse non debet, quin omnes et singulae Scripturarum particulae sint Spiritu s. *dictante* exaratae. Und gerade das ist nach ihm der Gegenstand der tridentinischen Glaubensentscheidung: Id quod merito etiam in Concilio Tridentino sub anathemate definitur (l. c. de script. s. no. 4. ad argum. 23. p. 357).

Bannez, der Schüler des Canus, wendet den durch das Tridentinum sanctionirten Ausdruck so häufig an, daß im Hinblick auf seine, wie auf Gregor's strengtheologische Sprache geschlossen werden muß, Spiritu s. dictante sei in den katholischen Schulen eingebürgert gewesen (cf. Bannez commentar. in I. p. q. 1. a. 8. dub. 3). Auch der berühmte Exeget Guil. Estius, einst 31 Jahre lang die Zierde der Universität von

Douay (Freib. Kirchenl. Bd. 3. S. 727), erklärt gleich de Valentia zu der paulinischen Stelle 2 Tim. 3, 16: Recte et verissime ex hoc loco statuitur, omnem Scripturam sacram et canonicam *Spiritu sancto dictante* esse conscriptam (Comment. in omn. S. Pauli epistolas). Ganz in der Sprache und im Geiste der älteren Ordenstheologen versichern daher die Würzburger Jesuiten: Scriptura sacra *secundum Tridentinum* Sess. IV in decret. de canon. Script. est a Spiritu sancto *dictata* (Theolog. Wirceburg. tom. I. disp. 1. cap. 1. art. 3. dic. 1. probat. 2).

„Billuart, einer der hervorragendsten unter den späteren Thomisten" (theol. Litbl. a. a. O. Sp. 800), erläutert den Ausdruck Verbum Dei scriptum also: Intellige to Dei non per modum puri genitivi, ut cum dicitur liber patris, sed per modum genitivi causantis, ut cum dicitur lex Caesaris, testamentum Petri; ita ut sensus sit, quod Scriptura sit Verbum Dei ab ipso scriptum non immediate per se, sed ipso *dictante* per Scriptorem sacrum tamquam per calamum vivum (Ps 44, 2). Er schließt sich im häufigen Gebrauche jenes Wortes an Gregor de Valentia und Bannez an und betrachtet die Lehre vom Dictat des göttlichen Geistes als eine selbstverständliche Voraussetzung: Suppono omnes Scripturae sententias esse a Spiritu sancto inspiratas et *dictatas*. Im innergeistigen Dictiren findet er die unaussprechliche Eigenart göttlichen Schreibens (eo . . . modo quo scribit (sc. Deus) *dictando* . . Billuart curs. theolog. tom. 7. tractat, de regulis fidei, dissert. 1. art. 1. u. 2).

Auch ein angesehener Kirchenfürst unserer Tage, Erzbischof Manning von Westminster, deutet das Tridentinische Decret in diesem Sinne. Unter den fünf „Punkten (points), wodurch sich die katholische Kirche mit ihrer Auctorität (authoritatively) bezüglich der heiligen Schrift und ihres göttlichen Charakters ausgesprochen," führt er als zweiten auf: „daß Gott der Urheber dieser heiligen Bücher ist." Sie (die Kirche) erklärt, daß beide, die Bücher und die Ueberlieferungen, ihr

„Spiritu sancto dictante," von Gott selbst gegeben worden sind, und daß Er der Autor aller solcher Bücher und Ueberlieferungen ist (2. That God is the Author of these sacred books. It declares both the books and the traditions to be given to the Church, „Spiritu sancto dictante," by God Himself, and that He is the Author of all such books and traditions. Manning, the temporal mission of the Holy Ghost or reason and revelation. London 1866. chapt. 3. p. 137).

Dieser herkömmlichen Auslegung und Sprache der Theologen ist auch der Lehrer der Dogmatik in Bonn, Dieringer, gefolgt, indem in allen Auflagen seines „Lehrbuches der katholischen Dogmatik" das tridentinische Spiritu sancto dictante auf die „göttliche Inspiration" bezogen wird (5. Aufl. S. 630. Anm. 1).

Einer solchen Zeugenschaft gegenüber erscheint fürwahr die nachstehende Warnung vor der durch sie vertretenen Auslegung in einem eigenthümlichen Lichte: „Ich sehe mich genöthigt, hier nachträglich vor der angeführten Deutung zu warnen, welche mit der altprotestantischen Theorie der Verbal-Inspiration nicht gerade identisch ist, aber ihr außerordentlich nahe kommt." (Theolog. Litrbl. l. c.)

Außerdem, daß das glorreiche Concil von Trient, wie wir bewiesen haben, den Ausdruck Spiritu sancto dictante sanctionirt hat, ist er seit den Tagen der größten Väter das eigentlich classische Wort in der katholischen Inspirationslehre. „Durch seine heilige Menschheit," lehrt St. Augustin, „ist unser Herr das Haupt aller seiner Schüler als der Glieder seines Leibes. Haben daher jene geschrieben, was Er ihnen gezeigt und gesagt hat, so dürfen wir keineswegs sagen, Er habe nicht geschrieben, weil ja seine Glieder nur das gewirkt haben, was das Dictat des Hauptes sie erkennen ließ (quod *dictante* capite cognoverunt)[3]). St. Gregorius d. G.

3) De consensu evang. l. 1. cap. 35: Omnibus discipulis suis per hominem, quem assumpsit, tamquam membris sui corporis ca-

benützt jenes Wort als Schlüssel, um zu erklären, in welchem Sinne Gott der Autor der heiligen Schrift ist. Nach dem Satze: Quis hoc scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur, prägt er uns die Lehre ein: der heilige Geist selbst also hat dies geschrieben, Er, der das Aufzuschreibende dictirt hat: *Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit* (In Job Praef.).

Schließlich spricht für das überlieferte dictare ein Interesse des Glaubens und der Theologie, worauf drei Auctoritäten von höchstem Ansehen, nämlich eine Vorschrift des heiligen Vaters, Pius IX., ein durch sie eingeschärftes Wort des heil. Augustin und ein theologischer Grundsatz des englischen Lehrers uns hinweisen. Im Breve an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 lesen wir: Neque silentio praeteribimus in Guentherianis libris vel maxime violari *sonam loquendi formam*, ac si liceret verborum Apostoli Pauli oblivisci (2 Tim. 13) aut horum, quae gravissime monuit Augustinus: „Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his signeficantur, impiam gignat opinionem (De civitat. Dei lib. 10. cap. 23)."

Die katholische Theologie verfährt ebenso sorgfältig bei der Wahl neuer Ausdrücke, wie in der Fortpflanzung altbewährter; eine Wahrheit, welche St. Thomas aus der Stellung der Glaubenswissenschaft herleitet. Denn nach ihm steht es der Theologie, als dem „weisheitsvollen Haupt, der Fürstin und Ordnerin aller Wissenschaften[4])," berufsmäßig zu, von ihnen allen etwas in sich zu tragen, und darum erwägt sie

put est. Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit: quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod *dictante* capite cognoverunt.

4) Sent. lib. I. prolog. qu. 1. art. 3. solut. 1.: (Doctrina sacra) est sapientia et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum.

nicht bloß die Dinge, sondern auch die Bedeutungen der Namen, weil zum Heile wie der Glaube, so das mündliche Bekenntniß durch die Namen nothwendig ist: Corde enim creditur ad justitiam, *ore* autem confessio fit ad salutem (Rom. 10, 10)[5]).

Wir sagen am Schlusse nicht zuviel, wenn wir als Reingewinn dieser Erörterung aussprechen: Die Logik, die Geschichte und die Theologie rechtfertigen die Beziehung des tridentinischen Spiritu sancto dictante auf das ungeschriebene, wie auf das geschriebene Wort Gottes.

Freiburg i. Br.

Wilh. Dehm, Repetitor.

---

5) L. c. d. 22. in expos. text: Theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed *nominum significationes* pertractat, quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rernm, sed etiam vocalis confessio per nomina. Rom. 10, 10.

XLIV.

Cardinal Herzan und andere Hoftheologen Kaiser Joseph's II.

„Eine neue Ordnung der Dinge beginnt!" rief Friedrich II. aus, als er den Tod Maria Theresia's erfuhr. Der Ausspruch ist nur zur Hälfte wahr. Eingeleitet und vorbereitet war die „neue Ordnung der Dinge" im Kaiserstaate schon alle die langen Jahre hindurch, wo Kaunitz allmächtig war, wo Sonnenfels und van Swieten das Ohr der Kaiserin hatten, und wo Joseph II. als Mitregent und Thronfolger die Entwickelung der Dinge nach seinem Sinne zu betreiben wußte. Maria Theresia's conservativer und frommer Sinn war nur ein Damm gewesen, welcher die brausenden Fluthen des Gallicanismus, Jansenismus und Encyklopädismus einigermaßen einzwängte. Geöffnet hatte die Kaiserin trotz aller Frömmigkeit die Schleusen mitunter schon selbst, und auf den Rath ihrer nächsten Umgebung standen nach nicht sehr langer Zeit fast überall Männer, welche nur auf das Losungswort harrten, um die unbändige Fluth ganz voll in's Land brechen zu lassen.

Es ist Sebastian Brunner's Verdienst, uns einige der vornehmsten aus diesen Helfershelfern, und zwar geweihte Diener des Altares, urkundlich gezeichnet, und uns dadurch in die Genesis der Josephinischen Reformen einen Einblick verschafft zu haben, wie er bis dahin so deutlich nicht zu gewinnen war. Folgen wir seinen Enthüllungen! Es kann ja gar nicht bekannt genug werden, wie jämmerlich die Menschen und die Mittel waren, deren Joseph und Kaunitz sich bedienten, und wie gottvergessen und gottverlassen

der ganze Geist war, welcher den für Kirche, Staat und Gesellschaft gleich verderblichen Josephinismus ausbrütete[1]).

---

1) Der Titel des Buches findet sich im vorigen Hefte S. 591. Der reiche Inhalt ist im „Lit. Handw." folgendermaßen resumirt: Brunner's Hauptquelle waren die umfangreichen geheimen Berichte, welche Graf Herzan als Auditor der Rota und später als Cardinal und Gesandter in den Jahren 1770 bis 1796 an Maria Theresia, Joseph II., Kaunitz und Kobenzl von Rom nach Wien sandte. Diese Gesandtschaftsberichte bestehen aus beinahe dreißig mitunter ziemlich starken Foliofascikeln. Sie waren bisher noch von keinem Forscher benutzt, in keinem Geschichtswerke erwähnt. Und doch enthalten sie für die damalige Kirchen- und Profangeschichte einen überaus kostbaren Schatz, für dessen Hebung, Sichtung und Beleuchtung man dem Verfasser nicht dankbar genug sein kann. Er hat aus der Unmasse leeren Strohes, welches derartige Berichte zu enthalten pflegen, das werthvolle historische Korn so mühsam als sorgfältig herausgelesen und theilt uns nun dieses im Haupttheile seines Buches (S. 19—289) nach chronologischer Folge meist mit den eigenen Worten der Quelle, jedoch mit begleitenden Noten, treu mit. Vorausgeht Herzan's kurze Biographie. Den zweiten Theil des Buches bilden folgende Abschnitte: 1) Schilderung der Thätigkeit Herzan's im Conclave zu Venedig vor der Wahl Pius VII. (nach den Memoiren Consalvi's); 2) authentischer Nachweis, daß die kirchl. Reform schon unter Maria Theresia vorbereitet wurde; 3) Darstellung des servilen Verhaltens mehrerer Bischöfe gegenüber den neuen Verordnungen; 4) ein Capitel über die unwürdigen staatlichen Erzieher des österreichischen Clerus in jener Zeit; 5) ein Extracapitel über den fortschrittlichen Probst Wittola, sowie ein zeitgenössischer Bericht über Abt Rautenstrauch; 6) Charakteristik der geistlichen Hofcommission, insbesondere ihrer Thätigkeit für Aufhebung der Bruderschaften; 7) Schilderung der Behandlung der nichtdienstbaren Bischöfe; 8) Beleuchtung des famosen Toleranzhirtenbriefes des Bischofes von Laibach; 9) einige Stücke über kirchliche und sociale Zustände in Bayern und Deutschland aus den Berichten des kaiserl. Gesandten Grafen Lehrbach in München; 10) ein Memorandum des Justizpräsidenten Grafen v. Seillern an Leopold II. über die traurige Lage des Staates, mit Bemerkungen über Joseph's II. Sinnesänderung kurz vor dem Tode; 11) Actenstücke zur Dismembration der Diöcese Passau; 12) Beispiele, wie bei der Einziehung der Stifts- und Klostergüter verfahren wurde, und wo

In den Sechsziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde die erledigte Stelle eines österreichischen Auditors am obersten römischen Gerichtshofe, der Rota, wieder besetzt durch einen jungen Geistlichen aus edlem Hause, an welchem der Menschenkenner Kaunitz wohl alle oder doch die meisten Eigenschaften entdeckt hatte, die er seinen geistlichen Beamten, wenn überall, so besonders in Rom wünschen mußte. Graf Franz von Herzan-Harras, 1735 zu Prag geboren und in Folge seiner gräflichen Abkunft schon in jungen Jahren Decan des Collegiatcapitels Allerheiligen zu Prag und Titularabt B. M. V. de Almad in Ungarn, besaß neben einer sehr schönen Figur und überaus gefälligen Manieren den vollendeten Schliff eines Weltmannes; er hatte Verstand und Erfahrung genug, um keine groben Dummheiten zu machen, Schlauheit genug, um bestens intriguiren zu können, und daneben Beschränktheit genug, um nicht selbstständig handeln zu wollen; mit Geld konnte man seiner stets leeren Börse, mit Orden, Titeln und Lobsprüchen seiner Eitelkeit, mit Aemtern und Würden seinem Ehrgeize beikommen und ihn dadurch beständig fesseln; durch Familien-Tradition, Erziehung, eigene Neigung und persönliche Dankbarkeit war er dem Herrscherhaus sklavisch ergeben; religiöse Ueberzeugungen und Gewissensskrupel belästigten ihn wenig: der Mann war offenbar zu gebrauchen, und so finden wir ihn 1770 als österreichischen Auditor in Rom.

Als solcher berichtete er fleißig über bedeutende Dinge, wie über Lappalien im unterwürfigsten Style nach Wien. Waren die Briefe an die Kaiserin und später an Joseph gerichtet, so wurde gewissenhaft eine Abschrift an den mächtigen

das Geld theilweise hangen blieb; 13) Erzählung, wie ein Nonnenkloster in ein Polizeihaus reformirt wurde; 14) Nachweis verschiedener Fälschungen, z. B. der Feuillet-Hunolstein'schen Briefe Marie Antoinette's, zweier Briefe Joseph's an Herzan und an den Erzbischof von Salzburg, des Gebetbuches Joseph's u. dgl.

Gönner beigelegt, „daß dieser neugierige und argwöhnische Staatsmann ja nicht in Versuchung komme, zu meinen, es sei irgend etwas ohne sein Wissen und hinter seinem Rücken angesponnen worden, und daß somit Herzan ja nicht aus der Gunst des Fürsten falle" (Brunner S. 6). Fünf Jahre später (1775), als die Kirchenreform von den österreichischen Freigeistern schon in nähere Aussicht genommen wurde, beförderte man den gefügigen Grafen zum kaiserlichen Geschäftsträger in Rom. Er ist über dieses „allermildeste Zutrauen" tief gerührt und verspricht demüthiglichst, er werde es „an Eifer, Fleiß und genauer Befolgung der erlauchtesten Anweisungen (Kaunitzens) gewiß nicht gebrechen lassen." Von gleichem Servilismus zeugen die Dankschreiben an Kaunitz für die Verleihung der Geh.-Raths-Würde und den Nachlaß der betreffenden Taxen (S. 37. 39. 41), namentlich aber die zahlreichen Berichte über Herzan's Bemühungen zu Gunsten eines von dem Staatskanzler protegirten Freiherrn v. Collenbach (S. 34 ff.). Herzan „wird es nicht an Eifer mangeln, das Beste aller Jener zu besorgen, welche Ew. fürstl. Gnaden Hochdero Schutzes beehren, und zu welchem mich anempfehle" (S. 42).

Am 14. März schreibt Herzan, er werde den Tridentiner Dominicanern von der bevorstehenden Aufhebung ihres Klosters im Voraus gar nichts sagen, „maßen die Erfahrung mich belehrt, daß die Ordensobern sich derlei freundschaftliche vorläufige Mittheilungen nur zu Nutzen machen, eine Sache, die ihnen so gehässig als diese ist, zu-hintertreiben oder doch wenigstens sehr lang zu verzögern." Mit der Unterdrückung der Carthaus in Hildesheim sei es auch so gegangen; es habe „manche Monate Mühe und Frist gebraucht, die Richtigkeit der vorgewendeten Anstöße zu erweisen," nachdem ihm, Herzan, die Unterdrückung schon ausdrücklich zugesagt gewesen (S. 43). Etwas weiter geht der Hofmann schon, wenn er Kaunitz aufmerksam macht, daß die polnische Regierung die Aufhebung des Ordens der Wächter des heiligen Grabes in Rom bean-

trage, der auch in Oesterreich Klöster besitze, die man folglich einziehen könne (S. 44). Viel weiter aber geht er, wenn er im Jahre 1782, als sämmtlichen Klöstern durch Joseph der Untergang drohte, Folgendes zu schreiben sich nicht schämt: „Mehrere Ordensmänner haben mich um ihr künftiges Schicksal befragt. Ich habe allen geantwortet, daß sie guten Muthes sein können und für des Kaisers Erhaltung unablässig bitten sollen. Diese Antwort, welche in der Wahrheit gegründet ist, sichert den Staat vor Verschleppung, welche sich bei den Jesuiten geäußert haben soll" (S. 84). Welcher Lug, welcher Trug, welcher Hohn, welche Verwirrung der Begriffe Eigenthum und Diebstahl, und welche Pflichtvergessenheit des Dieners der Kirche! Aber Herzan kannte seinen Herrn und Meister Kaunitz, und wußte, was er zu schreiben und zu thun hatte, um dessen Lob zu ärnten.

Ueberhaupt geht ihm, auch nachdem er 1779 durch Kaunitz Cardinal und österreichischer Gesandter in Rom geworden, nichts über den „allerhöchsten Dienst" und dieser war ihm gleichbedeutend mit dem Dienste für den allmächtigen Staatskanzler. Ein so blindes Gehorchen wäre, wie Brunner S. 11 treffend bemerkt, milder zu beurtheilen, wenn Herzan im goldgestickten Staatsfrack, die Allongeperücke auf dem Kopfe und den Staatsdegen an der Seite im Vatican erschienen wäre; „nun aber erscheint der Mann im Purpur; es war ihm bei seinem Eintritte in das Cardinals-Collegium der Mund geschlossen und geöffnet worden, er hatte für den Papst, die Institutionen des Primates und den Organismus der Kirche Pflichten übernommen, die er in Anbetracht des Jenseits nach Gewissen und in Anbetracht des Diesseits nach Ehre hätte erfüllen sollen." Aber nein! Der Mann ist ohne Ehrgefühl und ohne Gewissen, ja selbst ohne innerliche Ueberzeugung von der Ersprießlichkeit des durch Joseph und Kaunitz Angestrebten, eine ächte Bedientenseele ohne allen Mannesmuth und Manneswerth. Unaufhörlich versichert er mit widerlicher Kriecherei, wie er es an jedwedem Diensteifer nicht

fehlen lasse, und wie der „allerhöchste Dienst" ihm über Alles gehe. Er will sogar dem Cardinal-Staatssecretär Pallavicini einmal gesagt haben: „daß der Papst und der heilige Stuhl zählen könnten auf meine kindliche Verehrung und Ergebenheit, und daß ich allen Gelegenheiten entgegeneilen werde, diese an den Tag zu legen, so oft es sich mit dem allerhöchsten Dienste meines Herrn vereinigen lassen wird. Die Treue und Dankbarkeit verbinde mich hierzu; denn das Glück, sein Unterthan und seinem Dienste gewidmet zu sein, ich vorziehe der erhabendsten Würde, mit welcher mich bekleidet sehe" (S. 60). Mochten nun solche Versicherungen und die entsprechende Handlungsweise in Wien noch immer nicht genügen, oder, was vielleicht eher zu glauben ist, stach den alten Kaunitz der Kitzel, seinem römischen Lohndiener einmal Schrecken einzujagen: genug, eines schönen Tages erhielt Herzan eine Depesche, unter welche der Staatskanzler ein paar italienische Worte gekritzelt hatte, des Inhaltes: der Kaiser habe eine Andeutung fallen lassen, als ob Herzan noch immer ein wenig zu sehr Cardinal sei. Wie erschrack der gescholtene Diener! Und welch' einen naiv-komischen Ausdruck gab er seinem Entsetzen in dem von Brunner uns (S. 78) mitgetheilten langen französischen Briefe vom 1. März 1782. „Wenn es sich," heißt es dort unter Anderem, „um den Eifer für den Dienst Sr. Majestat handelt, so gibt mein Gewissen ein Zeugniß, daß man darin gar nicht weiter gehen kann, als ich thue, und ein durchschlagender Beweis dafür ist die hierorts fast allgemein herrschende Meinung, daß ich in vorderster Reihe zu Denen gehöre, welche durch ihren Rath auf die jüngst bei uns in Kirchensachen erfolgten Entscheidungen (die Reformen Joseph's) eingewirkt haben. Es würde mich deßhalb ganz unglücklich machen, wenn man in Wien glaubte, ich hätte zu viel Anhänglichkeit an den römischen Hof, noch dazu in einer Zeit, wo die Entschiedenheit meiner Sprache mir hier das Ansehen eines geheimen Feindes gibt. Nur aus

Unterwürfigkeit habe ich meine Meinung über die mir zur Danachachtung mitgetheilten Entschlüsse (in meinen Berichten nach Wien) nicht ausgesprochen. Es kam mir respectwidrig vor, über abgemachte Dinge ohne Befehl Reflexionen zu machen. . . . . Wie weit ich von den alten Prätensionen des römischen Hofes entfernt bin, davon glaube ich bei verschiedenen Gelegenheiten deutliche Proben gegeben zu haben. . . . . Ich verschweige (in meinen Berichten) nichts, was nach meiner Ansicht dem Dienste meines Hofes, welchem jede andere Rücksicht weichen muß, nützen könnte, und Ihre mir bekannte Denkungsart wird das nur billigen können. . . . ." Ein über das andere Mal heißt Kaunitz in diesem Briefe wieder „Altesse," „mon respectable Protecteur" u. s. w., obwohl Herzan, seitdem er Cardinal geworden, zu der Anrede „Ew. Liebden" übergegangen war.

Welch' ein verächtliches Lächeln mag um die Lippen des Kaisers gezuckt haben, als Kaunitz mit faunischem Behagen ihm diesen Brief zu lesen gab! Schon zwei Jahre früher hatte Joseph sich über Herzan in einer sehr drastischen Weise ausgesprochen. „Cardinal Herzan will uns verlassen," schrieb er am 31. August 1780 an seinen Bruder Leopold, Großherzog von Toscana, „nachdem er ein Jahr lang die Hofluft gekostet hat. Er hat Alles erreicht, was er wollte, auch das Großkreuz des St. Stephansordens; aber ich hatte doch den guten Einfall, es ihm zu schicken, statt es ihm selbst umzuhängen. Ich sage Dir, das ist ein Schuft und Spitzbube erster Classe (c'est un fripon et un fourbe de la première classe, je vous en avertis)." Das ist eine Art historisches Denkmal, bemerkt Brunner dazu. „Mögen sich daran alle Jene erbauen, die, dem geistlichen Stande angehörig, sich im Dienste der Staatsgewalt bis über die Grenzen des Gewissens und der Ehre hinaus gefügig erzeigen. Verachtung blüht auf demselben Boden auf, auf welchem man mit vollen Händen Servilität ausgesäet hat. Der Fall ist bezeichnend und lehrreich. Man schmückt einen Menschen

mit den höchsten äußerlichen Ehren für geleistete und — noch zu leistende Dienste, weiht ihm aber zu gleicher Zeit innerliche Verachtung eben für seine Gefügigkeit, die man benutzen wollte, und die man äußerlich nur deßhalb belohnt, weil man dadurch Andere zu ähnlichen Dienstleistungen aufmuntern will" (S. 53).

Wenden wir uns den Berichten Herzan's wieder zu. Am 26. Dec. 1778 schreibt er von der Freude, die man in Rom über den Widerruf Hontheim's empfinde und äußere. Damit aber Kaunitz ja nicht meine, daß diese Freude auch von Herzan getheilt werde, fügt er hinzu: „Wie aber die Gedenkungsart der Menschen verschieden ist, so wird auch die Wichtigkeit dessens (des Widerrufes) auf eine nicht gleiche Art betrachtet" (S. 44). Wie vorsichtig! Herzan sagt weder Ja noch Nein, er hat und äußert nicht eher eine Meinung, als bis er sich zum Echo seines Brodherrn machen kann.

Im April 1781 erfuhr man in Rom durch den Wiener Nuntius von den kaiserlichen Verordnungen, welche die Klöstervisitation durch auswärtige Ordensgeneräle verboten und das Placetum regium für die Publication päpstlicher und bischöflicher Erlasse einführten. Papst Pius VI. sei darüber sehr betroffen, meldet Herzan. Dann lobt er den Cardinal Conti: „Dieser erlauchte und von den römischen Vorurtheilen entblößte Mann hat sich hierüber ausgedrückt auf eine Weise, die seiner Denkungsart Ehre macht." Von den Antworten, die Herzan dem Papste selber gegeben, schmeichelt er sich, „daß dieselben von Sr. Majestät Unserem allergnäd. Herrn Gutheißen gewürdiget werden. Ich habe die Dekreten nur zufälliger Weise und in Eile gesehen, und hiemit die Worte nicht hinlänglich abwägen können, um ein förmliches Urtheil von ihrem Verstande zu schöpfen" (S. 62 f.). Also, er lobte und vertheidigte etwas, was er noch gar nicht kannte, bloß aus Lohndienerei.

Im Juni desselben Jahres beantragte Joseph die Besetzung der mailändischen Bisthümer und Abteien durch die

Staatsregierung; bisher geschah sie durch den Papst. Herzan empfiehlt das Ansinnen dem Papste aus dem überaus naiven Grunde, „daß es ja nur um die Gleichheit zu thun seie eines kleinen Theils mit der ganzen Monarchie;" und dann wagt er beizufügen, sein Kaiser verdiene noch „Erkenntlichkeit" für seine Bitte, denn andere Fürsten handelten ohne Bitte aus eigener Macht. Da ließ ihn der ehrwürdige Papst denn doch nach Herzan's eigenem Berichte „von weitem, doch mit der höflichsten Art hören, daß man Minister (Gesandter) sein könne, ohne alle Neuerungs-Maximen anzunehmen" (S. 65).

Im nächsten Juli muß Herzan berichten, daß ein päpstliches Breve nach Wien unterwegs sei. Leider hat er es nicht zu Gesichte bekommen, fürchtet aber, daß es „ungeachtet der von mir gemachten Betrachtungen" dem Kaiser nicht gefallen werde. Offenbar macht ihm die meiste Sorge der Nebenumstand, daß der Kaiser ihm ungnädig werden, an seinem Eifer zweifeln könne.

Im October langten zwei weitere Veränderungen des Wiener Reformators an: in Betreff der Dispensationen und in Betreff des Eides der Bischöfe (S. 67.). Bezüglich des ersteren Punktes hatte Kaunitz früher bei Herzan angefragt; aus der Antwort des Letzteren ist den landläufigen Zeitungslügen gegenüber folgendes Zeugniß von Bedeutung: „Den Ausfluß des Geldes (für die päpstlichen Dispensationen) betreffend, so ist dieser nach Ausweisen der eingesandten (kaiserlichen) Anzeige . . . von einem sehr geringen Betrage" (S. 46).

Im November preist Herzan unaufgefordert das kaiserliche Verbot des Besuches des deutsch-ungarischen Collegs in Rom; in den neuerrichteten kaiserlichen Generalseminarien werde die Jugend mehr lernen (S. 69). Ob er nicht wußte, was sie dort „mehr" lernte? Brunner sagt es uns in einem besonderen Abschnitte (S. 353 ff.), auf welchen wir noch zurückkommen werden.

Im Januar 1782 „erstattet" Herzan seine „schuldige

Danksagung für die Mittheilung der allerhöchsten Entschließung" betreffs der Unterdrückung der Klöster aller beschaulichen Orden. Er definirt dieselben als solche, „welche der bürgerlichen Gesellschaft durch ihr Gebet allein zu dienen beflissen sind" (S. 71).

Am 16. Januar 1782 wurde in Rom plötzlich die Absicht des heiligen Vaters kund, nach Wien zu reisen, um dem Kaiser wegen seiner Neuerungen persönlich Vorstellungen zu machen. Herzan hörte von dem Plane nicht früher, als alle Anderen. Es leuchtete ihm bald ein, daß die Reise nach Möglichkeit verhindert werden müsse. Zunächst bemüht er sich, dem Papste allerhand kleinliche Motive zu unterschieben. „Schwächere Köpfe, von welchen die Zahl hier eben nicht klein ist, sehen diesen Antrag als einen Zug des erhabensten apostolischen Eifers an. Die Bescheidenen aber als einen jener Lebhaftigkeit und, wenn die schuldige Ehrerbietung es erlaubt, so zu sagen, jener Unüberlegung, so man öfter hier wahrnimmt." Als seine eigene und „mehrerer einsichtiger Männer" Ansicht spricht er aus, der Papst habe den Schritt gethan, damit er „hier nicht einer Unempfindlich- und Achtlosigkeit beschuldigt" werde; und dann möge dazu noch beigetragen haben „die Ruhmgierde", um „sich einen Namen in der Geschichte der Zeit zu machen." Bekanntlich suchte Joseph selbst die Reise dadurch zu verhindern, daß er dem Papste auf die betreffende Anzeige antwortete, seine Verordnungen werde er auf keinen Fall wieder zurücknehmen. Aber Pius blieb seinem Vorsatze getreu, und er führte seinen Triumphzug auch wirklich aus, obwohl Herzan dem Kaiser noch in letzter Stunde ein paar pfiffige Verhinderungsmittel anempfahl. „Ein Kurier, der entgegengeschickt würde, womit Ew. Majestät Sr. Heiligkeit vorstellig machten die Gefahr, so Ihre kostbare Gesundheit in dieser Witterung leiden könnte; daß sofort die Staatsanliegenheit fordere, daß Allerhöchstderselbe eine kleine Reise in diesem Augenblicke unternähme, und Sie daher Ihre Heiligkeit ersuche, diese Reise auf eine bequeme

Zeit zu verschieben; welchem noch beigesetzt werden könnte, daß Sie den heiligen Vater solche abzukürzen besorgt sein würden, um hiedurch denselben mit dieser Hoffnung zu nähren ...." (S. 72 ff.). Als Alles vergeblich ist, muß Herzan seinem Aerger zu guter Letzt noch durch die Insinuation Luft machen: „Mir däucht, daß die Eigenliebe (den Papst) die Ruhmbegierde als einen Gewissensdrang ansehen macht;" und dann — verfehlt er nicht, dem Staatskanzler „durch diese sichere Gelegenheit" mitzutheilen, durch wen vermuthlich der geheime Briefwechsel des Papstes auf der Reise besorgt werde!

Herzan konnte jetzt in Wien mit seiner aalglatten Geschmeidigkeit vielleicht gute Dienste thun; er wurde deßhalb herberufen. Und wirklich! als Joseph doch zuletzt nicht wohl umhin konnte, wenn auch nur zum Scheine, in nähere Verhandlungen sich einzulassen, wurde seinerseits Herzan damit betraut, und der Edle vollführte den Auftrag ganz nach den Wünschen seines Herrn: er sorgte dafür, daß keine gründliche Vermittelung zu Stande kam und daß im Wesentlichen Alles blieb wie bisher.

Auf der Rückreise nach Italien durfte Herzan den Papst begleiten, und er unterzog sich dabei der für einen Cardinal höchst ehrenvollen Aufgabe, den Papst und dessen Umgebung auszuhorchen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Aufgabe eine übertragene war, wenn wir anderswo hören, wie Joseph durch ein eigenes Handbillet seinem Gesandten Grafen Lehrbach in München befiehlt, er solle „trachten, alles Dasjenige zu erfahren, was Se. päpstl. Heiligkeit in München veranlassen, und wie Selbe sich besonders über seinen Wiener Sejour ausgedrückt habe, und was Sie ohne Rückhaltung sowohl von meiner Person, als über die behandelten Geschäfte geäußert haben; ob der Papst sich zufrieden stellt, oder ob Er Mißvergnügen, Unwillen zeiget, oder vielleicht wohl gar Aufhetzung, Mitleid und Erbarmniß zu veranlassen trachtet. .... Wenn Sie etwas auch Mir von den dummen

Zügen der bairischen Andacht und Schwärmerei benachrichtigen können, so werde Ich Ihnen dafür verbunden sein" (S. 450). Lehrbach weiß nicht sehr viel zu erzählen, obwohl er eine Menge von Foliobogen voll schreibt; ebenso mager sind Herzan's Spionsfrüchte, und jetzt geht sein nächstes Bestreben dahin, eine für den Kaiser nicht unfreundliche Allocution des zurückgekehrten Papstes zu erreichen (S. 83 ff.). Das gelang ihm bei der Milde des sechsten Pius nur allzu gut.

Charakteristisch für Herzan ist auch folgender Zwischenfall. Joseph hatte bei seiner Anwesenheit in Rom (1783) durchgesetzt, daß die mailändischen Bischöfe künftig von ihm ernannt würden. Dem ersten, in dieser Weise ernannten Erzbischofe von Mailand verschaffte Herzan die Würde eines päpstlichen Hausprälaten und apostolischen Protonotars, und glaubte damit etwas in Wien recht Angenehmes gethan zu haben. Hier aber wollte man keine Gnaden und Ehrenbezeugungen vom Papste; man fragte deßhalb bei Herzan etwas ungnädig an, was ihn zu dem Schritte veranlaßt habe; er mußte sich weitläufig vertheidigen, und zuletzt schrieb er Kaunitz: „Denn ich so sehr, als Jemand es sein kann, überzeugt bin, daß der Glanz und das Ansehen der meisten Würden zum großen Theil auf einen Wahn sich gründet" (S. 100).

Im nächsten Jahre bezieht Herzan wieder einmal Vorwürfe von Kaunitz, als ob er etwas übersehen hätte. Herzan ist unglücklich darüber, excerpirt alte Correspondenzen, um zu beweisen, daß er sehr aufmerksam und eifrig gewesen, und schließt dann mit dem treuherzigen Bekenntnisse: „An Geist, Kenntnissen und Geschicklichkeit bekenne ich, daß Viele mir überlegen sind; allein an Treue und genauer Beobachtung meiner Aufträge, glaube ich mit Zuversicht sagen zu können, daß ich Keinem weiche" (S. 105). Wie war es dem Minister möglich, wird man fragen, den hochgestellten Kirchenfürsten in solcher Abhängigkeit zu erhalten? Der schlaue Mann benutzte dazu ein sehr einfaches Mittel: er wies dem Cardinal keine Kirchenpfründen an, sondern bezahlte ihn in baarem

Gelde und ließ nun den immer Geldbedürftigen, wenn es ihm dienlich schien, mitunter recht lange auf den Jahrgehalt — warten. Herzan klagt wiederholt, daß er Schulden machen müsse, und bittet flehentlich um Zahlung.

Ein besonderes Verdienst erwarb sich Herzan um die Bewirkung der Resignation des mißliebigen Erzbischofes Grafen Edling von Görz. Derselbe hatte sich geweigert, die kaiserlichen Reformen zu veröffentlichen. Er wurde nach Wien citirt, und sollte dort nicht eher aus der Kanzlei entlassen werden, bevor er an sein Consistorium die nöthigen Weisungen „geschrieben, versiegelt und übergeben habe." Thue er das, so solle er des anderen Morgens dennoch für seine lange Widerspenstigkeit „in pleno consilio den Verweis erhalten;" thue er es nicht, so habe er sofort seine Demission einzureichen. Der gedrängte Erzbischof war nicht stark genug, sich, wie später Clemens August, einsperren zu lassen und dadurch vielleicht eine Wendung in der ganzen verhängnißvollen Krisis herbeizuführen; er fügte sich. Aber Bischof sollte er doch nicht bleiben; denn es beliebte dem Kaiser, eigenmächtig eine neue Dismembration verschiedener Diöcesen vorzunehmen, damit ein Theil seiner Unterthanen nicht mehr unter Passau stehe, und so wurde Edling angegangen, zu resigniren. Er sah keinen canonischen Grund dazu. Da wurde er nach Rom geschickt, und Herzan gab sich nun daran, ihn mürbe zu machen. Derselbe Mann, welcher noch im 66sten Lebensjahre das Bisthum Steinamanger übernahm, hielt dem Grafen Edlin seine sechszig Jahre vor; er sprach ihm von der „canonischen Ursache der Abneigung des Volkes, welches der Souverän vorstellet" — also nicht bloß: l'état c'est moi, sondern auch: le peuple c'est moi — u. dgl. mehr, bis der alte fromme Mann nachgab (S. 105 ff. 414 ff.). Nun ist es Herzan „unbekannt und gleichgültig", ob Edling „einen Titulum in partibus nachsuchen würde oder nicht;" „mir ist genug, daß ich die Zufriedenheit habe, Ew. Liebden die Beendung dieser Angelegenheit berichten zu können." Später, als dem tiefge-

kränkten Bischofe nicht einmal der Aufenthalt in Rom vom Kaiser gestattet wird, räth Herzan ihm eine Uebersiedelung nach Mailand an, „um unter den Augen des Gouvernements zu sein“ (S. 154). Dieses eine Beispiel mag statt aller anderen beweisen, wie brutal die Wiener Despoten mit solchen Kirchenfürsten umgingen, die noch etwas auf Ehre und Gewissen hielten.

Wir müssen Kürze halber über zahllose weitere Proben der unwürdigen Lohndienerei des Cardinals rasch hinwegeilen. Einmal gibt er Winke, wie „das Gehässige“ eines gewissen Schrittes vom kaiserlichen Hofe abgewendet und auf den römischen gewälzt werden könne (S. 111). Ein anderes Mal hat er zu seinem Bedauern gehört, daß der berüchtigte Eibel ein Buch über die Ohrenbeichte geschrieben, welches wegen irriger und anstößiger Lehren in Rom censurirt worden sei; das mache übrigens „nicht viel Aufsehen“ (S. 112). Dann wird die „geistliche Hofcommission“ in Wien belobt, daß sie in den päpstlichen Bullen für Oesterreich keinerlei Ausschreitungen passiren läßt; er selbst gebe sich alle erdenkliche Mühe, daß dieselben, „nur in den abgemessensten Ausdrücken“ abgefaßt würden (S. 119). Vertraut der Papst oder sonst Jemand dem Cardinal etwas unter dem Siegel des Geheimnisses an, so hat Herzan nichts Eiligeres zu thun, als dem Staatskanzler Alles haarklein zu berichten (S. 120. 129 u. öfter). Die brutale Ausweisung des päpstlichen Nuntius Zonzadari aus Brüssel, um dessen gute Dienste man einige Jahre später wieder zu bitten hat, muß Herzan Kaunitz gegenüber als einen Fehlgriff bezeichnen; dem Papste gegenüber vertheidigt er den Schritt aber deßungeachtet (S. 159). Ist es dem kaiserlichen Gesandten unbequem, für gewisse Maßnahmen seiner Regierung dem Papste und dessen Ministern gegenüber einzustehen, so hüllt er sich in den Mantel der Unkenntniß und will auch von den bekanntesten Vorgängen nichts gehört, von den verbreitetsten Schriften nichts gelesen haben (S. 133. 148. 173. 229). Bei der Prä-

conisation österreichischer Bischöfe muß Herzan fortwährend in der armseligsten Weise um Verminderung der Taxen betteln; er findet das selbst „gehässig, weil dadurch viele Arme einen Abbruch erleiden, und die anderen Höfe auch nur in außerordentlich seltenen Fällen derlei machen;" aber trotzdem bettelt er weiter, und gibt sogar Rathschläge, wie man künftig die Eingaben kluger Weise einrichten solle, daß sie weniger Kosten verursachen (S. 170. 174 ff.). Die Krone setzt aber Herzan seiner Charakterlosigkeit dadurch auf, daß er, nachdem er Joseph's II. Willen so viele Jahre mit sklavischer Ergebenheit erfüllte, gleich nach dessen Tode die wesentlich andersartige Gesinnung des neuen Kaisers, Leopold's II., nicht hoch genug zu rühmen weiß (S. 203. 206 f.). Brunner bemerkt dazu: „Die angestellten Politiker unserer Tage können Herzan (daraus) keinen Vorwurf machen. Auch ihre Gesinnungen wechseln mit den Systemen. Sinkt das System zur Democratie, der Wasserspiegel des Politikers geht mit in die Tiefe; steigt es empor zur Monarchie, der Wasserspiegel des Politikers geht mit in die Höhe. Entwickelungen heißt man das."

Seine letzte diplomatische Thätigkeit, und zwar eine von sehr empörender Art, übte Herzan als ergebener Diener des Ministers Thugut bei der Papstwahl im Jahre 1800 aus. Als Cardinal hatte er an derselben Theil zu nehmen; als österreichischer Kroncardinal und Bevollmächtigter seines Hofes hatte er die Wünsche und Einsprüche des Letzteren vorzubringen. Er that Beides in solchem Maße, daß man die endlich erfolgende Wahl Pius VII. als eine Frucht seiner Agitation bezeichnen darf.

Rom war in den Händen der französischen Republikaner; so wurde das Conclave auf österreichischem Boden, im Georgskloster zu Venedig, abgehalten. Als Herzan sich eingefunden hatte, der letzte von 36, schlossen die Cardinäle sich ein, am 30. Nov. 1790. Gleich bei der ersten, ohne Verabredung getroffenen Wahl fiel genau die Hälfte der Stimmen, während

die übrigen sich zersplitterten, auf den frommen und milden Bischof von Cesena, Bellisomi; und schon meinte man, den von Allen verehrten Mann am folgenden Tage (quasi per inspirationem) durch Acclamation wählen zu können, als Herzan seine Intriguen begann. Er hatte von Wien die Weisung, um jeden Preis die Wahl des Cardinals Mattei durchzusetzen und die jedes Anderen zu hintertreiben. Warum? Oesterreich hielt die Legationen zeitweilig besetzt und wollte dieselben für immer behalten; die Einwilligung dazu durfte es aber nur von Mattei erhoffen; denn dieser hatte den betreffenden Vertrag unterzeichnet. Herzan meldete sich demgemäß an den Cardinal-Decan Albani, er möge doch für Mattei's Wahl seinen Einfluß aufbieten. Albani schilderte ihm die Unmöglichkeit Mattei's und die Unabweislichkeit der morgigen Wahl Bellisomi's. Aber Herzan wußte ihn dahin zu bringen, daß die Wahl wenigstens verschoben werde, und er bekam die ganz unerhörte Erlaubniß, aus dem geschlossenen Conclave heraus einen Courier nach Wien zu entsenden „zur Einholung von Instructionen." Natürlich war es ihm darum gar nicht zu thun; er dachte nur: Zeit gewonnen, Alles gewonnen; der Courier — ließ sich nicht wiederblicken. Während dessen ging aber die Agitation im Conclave selbst ihren weiteren Gang. Hatte Herzan versprechen müssen, inzwischen nicht selbst gegen Bellisomi zu wirken, so wußte er dafür zu sorgen, daß Andere es statt seiner thaten. Cardinal Antonelli, welcher gern Alles nach seinem Willen ausgeführt sah, stellte Mattei als Candidaten gegen Bellisomi auf, und brachte zehn Stimmen für Diesen zusammen, so daß an die erforderliche Zwei-Drittel-Majorität für Bellisomi nicht mehr zu denken war. Da schlug man den gelehrten Cardinal Gerdil vor; Herzan erklärte auch ihn für unmöglich. Dann dachte man neben und nach einander an sechs andere Cardinäle; aber auch diese mußte man bald wieder fallen lassen. So waren mehr als drei Monate verflossen, als man endlich zu dem eigenthümlichen Auskunfts-

mittel griff: die eine Partei solle aus der Mitte der anderen den Papst vorschlagen. Der Auserkorene war, ein bisher noch gar nicht Genannter, Barnabas Chiaramonti, und als auch Herzan, der ihn nicht genauer kannte, in Folge einer Unterredung sich von der Liebenswürdigkeit des edlen Bischofes von Imola ganz bezaubert erklärte, wurde Chiaramonti am 14. März 1800 — nachdem der apostolische Stuhl schon über ein halbes Jahr erledigt war — mit allen Stimmen außer seiner eigenen zum Papste gewählt. Gottes Rathschlüsse sind unerforschlich und wissen auch das Böse zum Guten zu lenken! Nach menschlichem Ermessen hätte die Christenheit in den Stürmen der Revolution und gegenüber einem Despoten, wie Napoleon, gar keinen besseren Oberhirten bekommen können, als sie ihn in Folge so schmählicher Intriguen durch Gottes Fügung in der Person des milden und doch so entschiedenen siebenten Pius erhielt.

Herzan fädelte noch die Unterhandlungen ein, welche seinem Hofe die Legationen sichern sollten; dann trat er vom diplomatischen Schauplatze ab und begab sich in die ihm kurz vorher übertragene Diöcese Steinamanger. Er regierte dieselbe nicht drei volle Jahre, da er schon am 1. Juni 1804 starb. In seiner Diöcese hat er besonders durch seine Fürsorge für die Armen und Kranken ein gesegnetes Andenken hinterlassen.

Graf Herzan war der vornehmste unter jenen „frommen und weisern des geistlichen Standes," auf deren Anrathen Kaiser Joseph laut eigener Angabe seine Kirchenreformen erließ (Brunner S. 323), und somit fällt auf ihn die Hauptschuld. Aber es gab noch schlechtere Creaturen, als er war, und auch von diesen müssen wir berichten. „Männer eines möglichen Widerstandes, einer energischen Kraft, eines Bewußtseins der Hirtenpflichten" waren grundsätzlich schon unter Maria Theresia, nach Herzan's Aussage schon seit dem Jahre 1755, „in welchem das System in geistlichen Sachen und Verhältnissen zwischen dem unserigen und hiesigen (rö-

mischen) Hof sich verändert hat" (S. 251), nicht mehr auf Bischofsstühle erhoben. So nahm die große Mehrzahl der 1780 regierenden Oberhirten die gegen die Kirche gerichteten Schläge geduldig und ohne Murren hin; einige aber gingen noch weiter und halfen das kirchenfeindliche Gebahren der Staatsgewalt aus allen Kräften fördern. Zu diesen gehörten in erster Linie: der Erzbischof von Salzburg, dessen „Reformhirtenbrief" ein starkes Stück war; der Bischof von Neustadt, welcher die außerliturgischen Segnungen und Weihungen direct verbot und die Votivtafeln aus den Wallfahrts- und Gnadenstätten entfernen ließ; der Bischof von Verona, welcher „den Beistand des Monarchen anzuflehen" drohte, falls man die Herz-Jesu- und Gürtelbruderschaften, die päpstlichen Ablässe und Generalabsolutionen noch ferner beibehalte; der von Mantua, welcher Gott dankt, daß der Kaiser dem Papste die Dispensgewalt genommen habe, die Appellation nach Rom „unter der Ungnade und den angedrohten Strafen Sr. Majestät" strengstens verbietet, und des Kaisers Urtheil als Beweis dafür anruft, daß bei der ferneren Existenz der Klöster „die allgemeine Wohlfahrt nicht mehr ihre Rechnung findet;" der von Königgrätz, welcher gegen Controverspredigten eifert, Indifferenz unter dem Namen Toleranz anempfiehlt, unbegrenzten Gehorsam gegen die Staatsregierung einschärft, und darauf dringt, daß die Geistlichen bei der Taufe, Trauung, Hervorsegnung und Beerdigung von Protestanten „bloß das Wesentliche, was zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig ist, beibehalten, von allen Formeln aber, welche bloß katholisch und ihren Glaubenssätzen geradezu entgegen sind, sich völlig enthalten;" denn „die menschlichen und kirchlichen Zugaben dürfen die Reformirten in ihrem Gewissen nicht annehmen..... Die Wichtigkeit der heiligen Handlung ist hier mit dem allerhöchsten Conscriptionspatente verknüpft" (S. 325—28). Aehnlich verfügten die Bischöfe von Gurk und Seckau (S. 346 f.). Der Erstere schärft das Verbot der „Lukaszettel, Pfennige zum

Umhängen u. dgl. Mönchgeschenke" um so dringender ein, „als hiedurch der sinnliche Mensch nur gar zu sehr das Wahre beseitigt, und in dem Aberglauben, so ohnehin bei dem Pöbel im Schwunge geht, noch mehr gestärket wird" (S. 347).

Am weitesten ging Graf Herberstein, Bischof von Laibach. Von Utrecht suchte er sich einen jansenistischen Rector für sein Seminar. In seinem Reformhirtenbriefe spricht er zunächst die Erwartung aus, daß man in den kaiserlichen Reformen „nichts finden werde, das auch nur dem Scheine nach die Grenzen der Macht des Kaisers überschreite." Dann werden die Klosteraufhebungen vertheidigt und die beschaulichen Orden für unnütz erklärt. Die Religion muß „von abergläubischen Gebräuchen gereinigt" werden. „Jeder hat das angeborne Recht, sich an die Religionspartei zu halten, die ihm nach seiner Einsicht und gewissenhaften Prüfung die wahre zu sein dünkt." Für den Landesherrn und die von ihm bestellten „Unterobrigkeiten" soll man vor Allem „beten, flehen und danksagen" (S. 338 ff.). Dieß und Aehnliches verdiente freilich die Beförderung des Edlen, der sich seinen Hirtenbrief vermuthlich aus der Wiener Kanzlei hatte schicken lassen, zum Range eines Erzbischofes, und wirklich wurde dieß in Rom beantragt. Herzan läuft sich die Füße lahm, spricht sich die Stimme heißer und schreibt sich die Finger wund, um die Ernennung durchzusetzen. Aber Pius will nicht eher darauf eingehen, als bis Graf Herberstein Verschiedenes in seinem Hirtenbriefe, was doch auch nach Herzan's Urtheil etwas zu weit vom katholischen Glauben fortgerathen war (S. 134), widerrufen oder doch näher erklärt hat. Der Bischof gibt die verlangte Erklärung, aber eine so ungenügende, daß sogar Herzan sie für nichtssagend erklären muß (S. 137). Doch war der Papst milde genug, nach Eingang einer etwas bestimmteren Erklärung in die Ernennung einzuwilligen, und sie würde erfolgt sein, wenn Herberstein inzwischen nicht das Zeitliche gesegnet hätte (S. 132—168).

So benahm sich die Mehrzahl der von Kaunitz auserkorenen Hirten der Kirche und Wächter des Heiligthums. Steigen wir eine Staffel in der kirchlichen Hierarchie weiter hinunter, und kommen wir da zu den Vorstehern und Professoren an den geistlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten, so erhalten wir einen noch schrecklicheren Anblick. In der Höhe stießen wir doch nur auf unwürdige Connivenz gegen den Staat, die freilich mit Vernachlässigung der ersten Pflichten des Dieners der Kirche und stellenweise auch mit sehr fragwürdiger Orthodoxie gepaart war; weiter unten aber begegnet uns nicht mehr bloß Josephinismus, Gallicanismus und Jansenismus, sondern directer Unglaube, und zwar oft im engeren Bunde mit grober Sittenverderbniß.

Da war zunächst ein gewisser Sebastian Blarer, Vorsteher des Priesterhauses in Brünn. Das Ordinariat beschwerte sich 1781 über ihn, daß er den Zöglingen jansenistische Werke und protestantische Bibeln in die Hände gebe. Eine allerhöchste Resolution erklärte das für vollkommen berechtigt, maßregelte die dissentirenden Mitglieder der Untersuchungscommission und — berief den Angeschuldigten als Alumnats-Vorsteher nach Wien. Hier gab der Beförderte das Messelesen ganz auf (S. 353).

Schlimmer noch waren die Leiter der vom Kaiser im Jahre 1783 unter Aufhebung aller bisherigen Anstalten neugegründeten acht „General-Seminarien." Theiner berichtet darüber: „Unter den Professoren gab es Männer, welche öffentliche Verführer der Jugend waren und nicht allein ihre Religion, sondern auch ihre Sittlichkeit untergruben. Das Seminar zu Freiburg zeichnete sich namentlich durch die Immoralität und Verworfenheit seiner Professoren aus. Hier wurde Alles verhöhnt und mit Füßen getreten. . . . . Alle, auch die gerechtesten Klagen scheiterten an der jansenistischen Halsstarrigkeit und Verruchtheit van Swieten's. So erging es mit Johann Kolb, Priester und Professor der Pastoraltheologie im Seminar zu Rattenberg in Tyrol. Er sprach

öffentlich im Angesichte der Seminaristen und der Laien der Religion und der Sittlichkeit Hohn. Er führte seine Zöglinge am Freitage in die gemeinsten Schenken und Kneipen, fraß und soff mit ihnen, und forderte sie auf, zum Trotz der kirchlichen Fastengebote Fleich und andere untersagte Speisen zu essen. Er lehrte sie öffentlich, daß die simple Hurerei keine Sünde, erlaubt, ja sogar nothwendig sei. . . . Kolb wurde das Aergerniß der ganzen Stadt. Man protestirte öffentlich gegen ihn in Wien, doch ohne Erfolg. Van Swieten war sein Beschützer, und Kolb blieb fünf volle Jahre in Rattenberg. Nur der Tod konnte dieses Scheusal vom Schauplatze seiner Verbrechen ablösen" (Gesch. der geistl. Bildungsanstalten S. 302; Brunner S. 372).

Von den grauenhaften Zuständen im Wiener Generalseminar berichtet der Nachfolger Kolb's, ein Franziscaner, also: „Ich habe mit dem größten Schmerzgefühle in jener ehemals so blühenden und berühmten Universität einen so allgemeinen Umsturz der Dinge gesehen, daß ich Ihnen nicht sagen kann, welcher Religion der größte Theil dieser Professoren sei, noch was sie von der Gottheit Christi glauben; jedoch ihre Früchte sollen es Ihnen gleich zeigen. Ich habe in diesem Generalseminarium eine solche gräuliche Sittenlosigkeit wahrgenommen, daß, hätte ich sie nicht mit eigenen Augen gesehen, ich die Berichte der Anderen hierüber nicht glauben würde. Man zählt hier achtzig Seminaristen; doch die Zahl der Freudenmädchen, denen die Directoren freien Zutritt in dasselbe gestatten, in der Absicht, jener Jugend alles Schamgefühl zu rauben, war bei weitem größer. Was soll ich erst von den Thesen sagen, die man hier vertheidigt? Die gefährlichsten Schriftsteller befinden sich in allen Händen, und mehrere Professoren ergänzen in ihren Erklärungen das, was jenen Werken an Verruchtheit und Gottlosigkeit abgeht. . . . (folgen Einzelheiten). Dasselbe läßt sich mehr oder minder von den übrigen Anstalten dieser Art zu Graz, Olmütz, Pavia, Prag und Innsbruck sagen, wo man Lehrer ohne Glauben und Religion angestellt hat (z. B. den

berüchtigten Jansenisten Tamburini und den noch schlimmeren Freigeist und Freimaurer Albertini). . . Diesen fürchterlichen Sturz unserer heiligen Kirche, diese Vernichtung des Glaubens, diesen Verfall der Sitten hätten unsere Bischöfe mit leichter Mühe durch einen edlen Widerstand abwehren können. Doch, o des Schmerzes, alle haben fast gemeinsam hiezu die Hand geboten und die dem Fürsten gebührende Huldigung der Huldigung Gottes vorgezogen. Wenn Sie nur die von ihnen ausnehmen: den Cardinal Migazzi, Erzbischof von Wien, den Fürsten Eßterhazy, Bischof von Agram, einen Mann von wahrhaft apostolischen Tugenden, und den Grafen Edling, Erzbischof von Görz, so können die übrigen sämmtlich mit vollem Rechte eher Verwüster als Wächter ihrer Heerden genannt werden" (Br. S. 373 f.). Der Kaiser selbst gerieth bisweilen in Entrüstung, wenn er hören mußte, wie sittenlos und sittenverderbend die Subjecte waren, die seine Räthe ihm für wichtige Kirchenposten empfohlen hatten; sie blieben aber trotz seinen Vorstellungen auf ihren Stellen, und alle Klagen fruchteten nichts (S. 375).

Probst Wittola, als Herausgeber der Wienerischen Kirchenzeitung" und auch sonst von großem Einfluß, war nach dem Urtheile eines Zeitgenossen ein „Glaubensfeger," „ein abgesagter Feind aller Ordensgeistlichen, der Exjesuiten und besonders des römischen Stuhles." . . . „Wider die unbefleckte Empfängniß zog er schon in Oberösterreich zum großen Aergernisse der Laien öfters los. Er will auch, man soll Mariam keine Mittlerin nennen. Den Gnadenörtern ist er absonderlich feind, und verwirft alle Wallfahrten. . . . Wehe den Schafen, die so einem Wolfe anvertraut sind!" (S. 398.)

Herzan hatte in Einer Beziehung Recht, das sahen wir eben, wenn er lobpreisend sagte, die Jugend lerne in den neuen Generalseminarien mehr, als im Collegium Germanicum zu Rom; Unglauben und Sittenlosigkeit lernte man hier freilich nicht. Wie es aber mit dem „Mehr" des theologischen Unterrichtes in den kaiserlichen Sündenhäusern aussah, darü-

der mag uns ein Erlaß des Kaisers selbst belehren, ein Erlaß, den wiederum die geistlichen Wölfe Eybel, Rautenstrauch und Andere inspirirt hatten. „Ich will hier das Mittel anzeigen," schreibt Joseph am 22. Jan. 1788 nach einer langen Einleitung, in welcher u. A. eingestanden wird, daß man regierungsseitig „die Gebräuche, Kleidung und Strenge der Ordensgeistlichen" absichtlich „lächerlich und verächtlich gemacht" habe. „Ich will hier das Mittel zeigen, welches ich allein zur Verschaffung der hinlänglichen Anzahl an Geistlichen für die Erblande weiß.... Es soll Einleitung getroffen werden, daß die Hälfte aller Stipendia ... für Aspiranten zum geistlichen Stande lediglich gewidmet werde.... Zugleich, da die Zahl der Stipendien nicht erklecklich wäre, muß auch ... die gratis Frequentirung der Schulen gestattet werden, ohne Schulgeld zu zahlen. Durch diese zwei Mittel kann also die ärmste Classe wieder zum geistlichen Stand gelangen. Ich finde aber auch ohnentbehrlich nothwendig, daß ein Unterschied zwischen einem Lehrer der Religions-Schuldigkeiten und einem bloßen Ausüber der Pflichten desselben gemacht werde. Aus dieser Ursache möchte ich also, daß im Generalseminario, wo Alle hingelangen müssen, gleich ein Unterschied in der Lehre und der Dauerzeit derselben, zwischen Leuten, die bloß als Vicarien bei Pfarrern sich widmeten, und jenen, die wirkliche Pfarrers und zu weiteren Dignitäten auszubilden wären, gemacht werde. Ersterer braucht noch griechisch, noch hebräisch, noch eine lange *Historiam ecclesiasticam*, sondern eine reine Dogmatique, und gute Moral nebst praktischer Ausübung der heiligen Sacramente und einen guten Katechismus nebst der Normal-Schul-Art zu erlernen. Dieses müßte so eingetheilt und eine solche Lehrart eingerichtet werden, daß sie besondere Vorlesungen hätten, und diese, wenn sie nicht ganz besonders einzelnweis sich auszeichneten, für beständig untergeordnete von den Pfarrern sowohl in den Städten, als auf dem Lande zu

verbleiben hätten, so brauchten sie auch keine weitere Pastoral zu erlernen, als nur so viel als nöthig wäre, um bedeut (deutlich) vorlesen zu können, wenn sie zu predigen hätten, der Pfarrer ihnen immer die Predigten zum Vorlesen schriftlich herauszugeben, oder ihre verfaßten Predigten zu corrigiren hätte, und sie immer gebunden wären, diese vorzulesen" (S. 380 f.).

Was sagen die Panegyriker der josephinischen „Aufklärung" zu dieser actenmäßigen Stiftung eines unwissenden priesterlichen Helotenthums? Es stimmte damit freilich, wenn der Kaiser ein ander Mal die Aeußerung fallen ließ: Dem drohenden Priestermangel sei leicht abzuhelfen, „ich werde sie dann dazu ausheben lassen, gerade wie zum Militär" (S. 367).

Damit wollen wir unsere Mittheilungen schließen. Freilich gäbe es aus dem überaus wichtigen Buche des Wiener Prälaten noch viel Interessantes zur Charakteristik Joseph's, seiner Räthe und seiner Zeit auszuheben; aber es war von vornherein nicht unsere Absicht, einen erschöpfenden Bericht über den reichen Detailgehalt der Brunner'schen „Enthüllungen" zu geben, und noch viel weniger wollten wir das dort Gegebene zu ergänzen versuchen oder die Art der Anordnung und Darstellung zu kritisiren. Was wir bezweckten, war allein, durch einfache Auszüge und kurze Schlußfolgerungen an einem wichtigen und mit seinen traurigen Folgen noch in unsere Zeit hineinspielenden Beispiele für unsere Leser den Satz auf's Neue zu erhärten: daß es für Glauben und Sitte, für Kirche, Staat und Gesellschaft gar nichts Verderblicheres geben kann, als wenn die gesalbten Diener der Kirche selbst zu schalem Salze werden, Herrendienst vor Gottesdienst gehen lassen, und viel eher Verwüster und Zerstörer, als Arbeiter und Wächter im Weinberge des Herrn zu nennen sind. Möge das eclatante Beispiel seine abschreckende Wirkung nicht verfehlen, wo immer es vielleicht noth thun sollte!

Franz Hülskamp.

XLV.

Ueber das Studium der altdeutschen Literatur.

Das Mittelalter, dessen Verständniß dem deutschen Volke in Folge der Reformation nach und nach ganz abhanden gekommen war, ist uns nun nicht mehr so fremd. Auf dem Gebiete der Geschichte haben rüstige Forscher Schritt für Schritt den verlorenen Boden der Wahrheit zurückerobert und ein Vorurtheil nach dem andern beseitigt. In der bildenden Kunst hat man die alte, katholische Zeit verstehen gelernt, und die gewonnene Auffassung von wahrhaft christlicher Kunst hat über die altklassische und heidnische vielfach den Sieg davon getragen. Die neuerstandenen Werke in Architektur, Malerei und Skulptur sind die sprechendsten Beweise. Ebenso hat das Kunsthandwerk zum Theil recht erfreuliche Fortschritte gemacht. Die altdeutsche Dichtkunst jedoch, die doch von allen Künsten bei unseren Vorfahren die verbreitetste und beliebteste war, ist der Mehrzahl unserer Gebildeten fremd geblieben. Von einem wirklichen Genuß oder allgemeinen Nutzen, den dieselbe gewährte, ist fast keine Spur vorhanden.

Liegt diese Unkenntniß in dem geringen Werthe dieser Literatur oder in unserer Gleichgiltigkeit? Sind die altdeutschen Dichtungen so beschaffen, daß sie vor der heutigen Kritik nicht mehr bestehen können und unserem durch das Studium der alten Klassiker geläuterten Geschmack nicht mehr zusagen? Wäre dies der Fall, dann allerdings hätten sie nur Werth für die historische Grammatik, und außer der germanistischen Fachwissenschaft könnte es nur Curiosität genannt werden, wenn auch Andere sich mit altdeutscher Literatur beschäftigen wollten. Ohne Zweifel fassen die Meisten in diesem

Sinne den Werth der mittelalterlichen Poesie unseres Volkes auf. Von dem tiefpoetischen Gehalt und der künstlerischen Vollendung eines großen Theiles dieser Dichtungen, von dem Werthe der ganzen Literatur für eine tiefere Geschichtsauffassung und die Pflege ächt nationalen Sinnes, sowie von ihrer Wichtigkeit für das praktische und religiöse Leben dürften die Wenigsten eine Ahnung haben. Diesen allseitigen Werth anzudeuten, soll der Zweck dieses Aufsatzes sein.

Die besten Dichter der neueren Zeit, Göthe voran, haben wiederholt und mit sichtlicher Freude ihre Bewunderung über die altdeutsche Poesie ausgesprochen. Welchen Einfluß dieselbe auf die neuere Romantik ausübte, ist zu bekannt, um hier besonders hervorgehoben werden zu müssen. Bekannt ist ferner, daß diese Dichtungen einen wahren Zauber ausüben auf Alle, die sich eingehender mit denselben beschäftigen. Würde die altdeutsche Literatur eine solche Bewunderung erregen und solchen Einfluß ausüben können, wenn ihr nicht ein sehr bedeutender Gehalt inne wohnte? Sie verdient deßhalb, um ihrer selbst willen gekannt und geachtet zu werden. Vilmar zieht einmal zwischen den beiden Blüthenaltern der deutschen Dichtkunst einen Vergleich, der offenbar zum Vortheil der älteren Poesie ausfällt. Er sagt: „Jenes Blüthenalter ist eine Waldhaide voll üppigen Graswuchses, voll duftiger Waldkräuter, voll wilder Blumen, die vom Felsen herabhängen, aus dichtverwachsenem, grünen Gebüsch halb heimlich hervorschauen und die einsame Waldwiese am rauschenden Gebirgsbach hinab in dichtgedrängten Gruppen mit ihren bunten, zarten Köpfchen schmücken. Bienen summen über die Haide und verbergen sich in den tiefen, blauen Kelchen der Waldglockenblumen. Auf den Zweigen singt das Rothkelchen sein einfaches Lied über den Blumen und aus dem Dickicht schallt der fröhliche Gesang der Drossel und der tiefe Schlag der Amsel. Dieses neue Blüthenalter ist ein urbar gemachtes Grundstück, mit harter Arbeit der Wildniß abgewonnen und zum zierlichen, glänzenden Garten um-

gestaltet. Ueber das kunstreiche Gatter nicken seltene, fremde Sträucher mit künstlichen Blumendolden. Eine reiche Fülle der edelsten Zierblumen ist in Gruppen und Beete auf das Gefälligste zusammengestellt. Aus den halb geöffneten Glaswänden des Gewächshauses dringt der aromatische Duft einer südlichen Pflanzenzone, und seltene Cactus strecken ihre stachelichen Arme hervor, aus denen glühende Blumenflammen hervorschlagen. Goldfische spielen im Marmorbecken, und aus einem Gebüsch von Gewürzstrauch und Cytisus winkt eine goldvergitterte Volière mit den glänzend gefiederten Bewohnern der amerikanischen Wälder."

Dieser schöne Vergleich gibt uns ein richtiges Bild von dem Werthe altdeutscher Poesie gegenüber der neueren. Neben einem französischen oder englischen Garten ist der Vorzug einer natürlichen Landschaft unbestritten. Es hat seinen Reiz, in einem kunstgerechten Garten oder einer Parkanlage lustwandeln zu können, aber ein unverbildetes Gemüth ergößt sich noch mehr in der freien Natur, wenn Kunst und Fleiß das Ihrige beigetragen haben, um den Genuß zu erhöhen. Auf den Deutschen wenigstens werden Waldesdunkel, Bachesrauschen und Vogelsang immer ihren Eindruck machen. Darin besteht aber der eigenthümliche Werth und Vorzug der altdeutschen Dichtung, daß sie der Natur viel näher steht als die neuere Literatur und gewissermaßen das Frühlingslied des deutschen Volkes genannt werden kann. Im Allgemeinen sind die dichterischen Erzeugnisse eines jeden Volkes aus dem Anfange seiner Geschichte insofern am werthvollsten, weil sie originell sind und den Volkscharakter ungetrübt wiedergeben. Dann gibt es, obwohl die Poesie Gemeingut aller Völker und Zeiten ist, in dem Leben besonders poetisch begabter Nationen große, welthistorische Ereignisse und Entwickelungen, welche zur Hervorbringung dichterischer Werke besondere Anregung und ergiebigen Stoff bieten. Wenn wir dieses auf das deutsche Volk anwenden, müssen wir da nicht zugeben, daß seine früheste Zeit ungleich reicher war an poetischen

Stoffen und Anregung für die dichterische Phantasie, als die spätere? Die wenigen poetischen Rechte aus altdeutscher Zeit beweisen in Verbindung mit anderweitigen Nachrichten, wie reich die poetische Auffassungsgabe unserer Vorfahren war, und welch' frohes Gesangesleben bei ihnen geherrscht haben muß. Den Hauptschatz altdeutscher Literatur bilden aber die Gedichte aus jener Zeit, wo die germanischen Stämme das Christenthum angenommen hatten, und dieses die herrschende Lebensanschauung geworden. Es liegt nicht in dem Zwecke dieses Aufsatzes, jene Gedichte zu kritisiren, oder auch nur einen Ueberblick derselben zu geben. Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, daß die drei großen Ideen, welche das deutsche Volksbewußtsein im Mittelalter beherrschten, in der Poesie kunstgemäßen Ausdruck fanden. Gottesdienst, Herrendienst und Frauendienst, Frömmigkeit, Treue und Liebe galten den christlich gewordenen Deutschen als die höchsten Pflichten, und die altdeutsche Poesie ist ihr Lobgesang. Aber diese drei Ideen stehen nicht gleich berechtigt nebeneinander; die Religion gilt als das höchste und beherrscht alle Lebensanschauungen. Wie das deutsche Volk durch die kindliche Hingebung an das Christenthum sein Glück und seine Größe begründete, so können wir die altdeutsche Poesie als den Ausdruck des zum vollen Lebensbewußtsein durchgedrungenen Christenthums bezeichnen. Die Freude am Leben und die Sehnsucht nach dem Himmel sind darin verherrlicht. In der innigen Durchdringung und Harmonie Beider liegt aber der eigenthümliche Reiz und Vorzug dieser Dichtung, die wir die romantische nennen.

Doch wie alles Menschliche seine Schattenseiten hat, so auch die altdeutsche Poesie, wir wollen sie nicht verkennen. Es fehlte den damaligen Dichtern die unmittelbare Kenntniß der klassischen Werke Griechenlands und Roms. Daher vermissen wir oft bei ihnen jenes feine Maßhalten, jene Ruhe und Glätte, überhaupt jene vornehme Vollendung, die uns an den Dichterwerken der Alten so wohlgefallen. Auch die

Schlüpfrigkeit und Frivolität, die in den meisten Artusromanen und in vielen Minneliedern der späteren Zeit zur Schau getragen werden, können wir nur beklagen. Aber mit dieser Einschränkung und nach Abzug dieser, in keiner Literatur fehlenden Mängel, bleibt immer noch eine Fülle des Guten und Schönen übrig, weßhalb es sich der Mühe lohnt, damit vertraut zu werden.

Doch nicht bloß der poetische Gehalt macht das Studium altdeutscher Gedichte empfehlenswerth; auch andere Rücksichten weisen uns auf dieselben hin. Es dürfte vor Allem wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Kenntniß der Poesie eines Volkes zur tieferen Geschichtsauffassung unbedingt nothwendig ist. Die großen weltgeschichtlichen Thaten und Ereignisse sind gleichsam nur das Gerippe der Geschichte. Die pragmatische Verknüpfung derselben unter sich und mit ihren Ursachen, wie mit ihren Folgen, das innere Leben der Nation, ihre Bildungsstufe, ihre Religion und alle geistigen Sphären, in denen sie sich bewegte: dies Alles gehört unstreitig zur Geschichte, wenn sie ein treues Bild der Entwicklung einer Nation sein soll. Nach der Religion hat aber die Poesie den größten Einfluß auf die Bildung eines Volkes, wie sie anderentheils das getreueste Abbild seines inneren Lebens ist. Wenn dieses schon im Allgemeinen von allen Völkern gesagt werden kann, so findet es doch ganz besonders Anwendung auf jene Nationen, welche poetisch besonders begabt sind, und deren geschichtliche Entwicklung der Hervorbringung dichterischer Werke besonders günstig war, wie dies von den alten Griechen und den Deutschen gesagt werden kann. Wir haben eine ziemlich umfassende Kenntniß von der Geschichte Griechenlands und eine hohe Meinung vom griechischen Volke. Aber die Daten der äußeren Geschichte bilden nicht einmal das Hauptmoment in dieser Kenntniß. Wenn wir uns das griechische Volk vorstellen, so denken wir es uns, wie es von seinen Dichtern geschildert wurde. Ganz so müßte es sich mit der Kenntniß unserer eigenen Geschichte

verhalten. Ja die Würdigung altdeutscher Poesie ist für die richtige Beurtheilung unserer Vorfahren noch wichtiger, als der Einfluß der Dichter Griechenlands auf ihre Geschichte, weil bei den Deutschen im Mittelalter das Gesangesleben einen noch wesentlicheren Bestandtheil der Bildung ausmachte. Als Freunde des Gesanges werden die alten Deutschen schon geschildert, als sie in der Geschichte zum ersten Male auftraten. Gesang und Poesie war damals noch innig verbunden. Wie es nur gesungene Lieder gab, so war die einfache Begleitung und Singen der Lieder die einzige Musik, die sie kannten. Mit ihrem Fortschritt an Bildung vervollkommnete sich auch ihre Poesie, bis sie in der Zeit der Hohenstaufen den höchsten Glanzpunkt erreichte, den wir die erste klassische Periode nennen. Mit dem Herabsteigen unseres Volkes von seiner politischen Höhe, mit dem Verfall der Religion und der guten Sitte schritt auch die altdeutsche Poesie der Verwilderung entgegen, bis sie im Reformationszeitalter die niedrigste Stufe erreichte. Aber die Poesie hält nicht nur äußerlich mit der Entwicklung unseres Volkes gleichen Schritt, sondern sie bildet gleichsam die Seele, sie ist der Pulsschlag seines inneren Lebens. Wie ist also eine richtige Würdigung des deutschen Mittelalters möglich, ohne Kenntniß seiner Poesie? Bei Beurtheilung dieses Werthes der Dichtungswerke für die Geschichtsauffassung dürfen wir allerdings in der Gegenwart keine Parallele suchen. In unserer Zeit hat die Poesie auf die Gestaltung des Volkslebens wenig Einfluß. Ganz anders aber war es in jenen Jahrhunderten, in welchen die materiellen Interessen noch nicht so ausschließlich den Horizont des Lebens begränzten und alle geistigen Freuden hinderten, wo der Unterschied der Stände noch nicht so ausgeprägt war, wo die Fürsten mit dem Volke auch dieselbe Sprache redeten und dieselben Gewohnheiten theilten, wo überhaupt Alle noch mehr durch dieselben Interessen geeinigt waren. Im Mittelalter war die Poesie nicht nur der gemeinsame, Allen theuere, Schatz der Nationen, sie war auch zum großen Theil das

gemeinsame Product derselben. Darum ist die Kenntniß der altdeutschen Poesie nothwendig, wenn wir unser Mittelalter richtig beurtheilen wollen.

Durch die rechte Geschichtsauffassung erhält aber auch die wahre Vaterlandsliebe ihre Kraft. Die Vaterlandsliebe beruht nicht allein auf der Anhänglichkeit an den häuslichen Heerd und die heimathlichen Fluren; sie begnügt sich nicht mit der Liebe zur Scholle, auf welcher zufällig die Wiege der Kindheit stand, oder wo man seinen ausreichenden Erwerb findet; sondern sie umfaßt alle großen nationalen Güter, Sprache und Sitte, Wissenschaft und Kunst, Ehre und Macht, vor Allem aber die großen geschichtlichen Erinnerungen und die nationalen Eigenthümlichkeiten. Die Poesie ist aber der kräftigste, treueste und liebenswürdigste Herold aller vaterländischen Güter. Darum haben bei allen Völkern und zu allen Zeiten patriotische Lieder am Meisten dazu beigetragen, Begeisterung und Opfersinn zu wecken, wenn das Vaterland in Gefahr kam oder große volksthümliche Thaten zu verrichten waren. In der deutschen Literatur hat die ältere Poesie unstreitig den Vorzug vor der neueren, wenn wir die Pflege des Patriotismus in Betracht ziehen. Dies hat sich am Anfang dieses Jahrhunderts bewährt. Die romantischen Sänger, die mit ihren kräftigen Liedern die Begeisterung für Vertheidigung des Vaterlandes wachriefen, hatten getrunken aus dem lauteren Quell wahrhaft deutscher Poesie, die das Mittelalter hervorgebracht.

Es ist bekannt, daß die großen Dichter der neueren Blüthezeit unserer Literatur keine besondere Vorliebe für das deutsche Vaterland hatten. Dies erklärt sich aus der Richtung ihrer Zeit, in welcher das Alles verwischende Philosophenthum, der eitle Humanismus und die schwärmerische Idee für Verbrüderung der Völker die Herrschaft führte, dann aber auch, und zum Theil in Folge davon der Eclecticismus in der Wahl ihrer Stoffe und Dichtungsformen. Was man aber nicht hat, das kann man auch nicht geben. Darum kann

der Patriotismus, den unsere Jugend aus den neueren deutschen Dichtern schöpft, nur ein sehr einseitiger sein. Wir leugnen damit nicht allen Einfluß der neueren Poesie auf die Pflege des Patriotismus; denn auch diese neuere Poesie ist ein Gemeingut unseres Volkes. Wir behaupten nur, daß die Kenntniß und Würdigung der altdeutschen Poesie hinzukommen muß, damit die Wirkung eine harmonische und allseitige sei. Es scheint uns nämlich, daß nur die Poesie der beiden goldenen Perioden unserer Literatur zusammen den doppelten Grundzug des deutschen Wesens enthalten. Denn Tiefe und Innigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue und Thatkraft, besonders aber religiöser Sinn kennzeichnen ohne Zweifel den ursprünglichen deutschen Volkscharakter, ebenso wie das unbefangene Hingeben an das Fremde und die Fähigkeit in ausländische Art sich hineinzuleben, um mit entschiedener Gründlichkeit derselben eine neue, kräftigere Gestalt zu geben. Das Schwanken zwischen der Anhänglichkeit zur heimathlichen Eigenthümlichkeit und dem Weltbürgerthum, zwischen der Liebe zum gemüthlichen Daheim und der Sehnsucht nach der Fremde bildet den Grundzug deutschen Wesens und deutscher Geschichte. Das Erstere hat mehr in der älteren, das Letztere mehr in der neueren Literatur Ausdruck gefunden. Wenn auch Beides offenbar zusammgehört, so legen wir Ersterem für Pflege nationalen Sinnes doch noch größeren Werth bei. Auch vom religiösen Standpunkt aus müssen wir das Studium der altdeutschen Literatur empfehlen. Die berühmtesten Dichter der neueren klassischen Periode waren protestantisch. Man hat dies als eine Verherrlichung des protestantischen Bekenntnisses und einen Vorwurf gegen den katholischen Glauben betrachten wollen. Jedoch mit Unrecht. Schon protestantische Literarhistoriker haben diese Behauptung damit widerlegt, daß sich diese Dichter in ihren Poesien mehr als Feinde wie als Feinde jeder positiven Religion gebärden. Der symbolgläubige Protestantismus kann sich also nicht auf die neueren Dichter berufen. Aber sie waren immerhin Protestanten. Es

mag dahingestellt bleiben, ob dies zufällig ist oder in der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands während der letzten Jahrhunderte einigermaßen seine Erklärung finde. Daß der katholische Glaube die Phantasie und schöpferische Kraft des Dichters nicht lähmt, sondern vielmehr dem Aufschwung seines Genius Richtung und Färbung gibt, das beweisen die unsterblichen Dichterwerke der romanischen Völker. Und mit diesem Hinweis könnten wir uns beruhigen, aber wir gehen weiter. Auch Deutschland hat seine großen katholischen Dichter, und ihre Poesien können nicht nur, was den künstlerischen Gehalt betrifft, dem Besten ihrer Art an die Seite gestellt werden, sondern sie sind auch wahrhaft katholische Poesien, indem sie die erhabensten Geheimnisse des katholischen Glaubens und ihren Einfluß auf das Leben mit hingebender Bewunderung verherrlichen. Wie das Sonnenlicht am heiteren Frühlingsmorgen in Tausenden von Thautropfen am vielfältigen Blätterschmuck der Erde sich zu krystallisiren scheint, so strahlt in der Frühlingsperiode unseres Volkes das himmlische Licht des Glaubens aus den mannigfaltigsten Dichtungen, und erfüllt, indem es den geistigen Gesichtskreis unserer Vorfahren lieblich erhellt, ihre Herzen mit Entzückung und Begeisterung für Gott und die erhabensten Interessen der Religion. Natürlich, so lange der eine Glaube das deutsche Volk beglückte, indem er alle Lebensinteressen durchdrang und veredelte, konnte auch die Poesie, diese edelste Frucht und irdische Nahrung des menschlichen Geistes, nicht anders wie als Zeuge und Herold dieses Glaubens auftreten. Fünf Jahrhunderte lang war die Poesie des deutschen Volkes katholisch. Wenn auch, besonders in der Verfallzeit der Literatur, die Dichtkunst das enge Bündniß mit der Religion, auf welches sie von Haus aus angewiesen ist, hie und da zerrissen hat, ja sogar feindselig gegen die Diener der Kirche auftrat, so bleibt doch noch so viel katholische Poesie übrig, daß wir darauf stolz sein können. Es ist darum eine Ehrenpflicht der deutschen Katholiken, diese ihre altdeutsche Poesie kennen

zu lernen und zu schätzen. Diese Pflicht abzutragen ist endlich an der Zeit. Nur zu lange schon haben wir im großen Ganzen sie vernachlässigt. Der Vorwurf, den Jakob Grimm und mit ihm die meisten seiner Schüler den deutschen Katholiken in dieser Beziehung machten, ist wenigstens zum Theil gerechtfertigt. Wir wissen übrigens, was katholische Gelehrte auf dem altdeutschen Sprach- und Literaturgebiete geleistet haben, und erkennen mit Freude und Dank ihre Verdienste an, aber sie sind noch zu vereinzelt und die Protestanten haben uns überholt. Möchten doch Alle, die Lust und Befähigung zu solchen Studien haben, sich mit aller Kraft demselben widmen, und fernerhin die Katholiken Deutschlands die altdeutsche und katholische Poesie mehr kennen und schätzen lernen.

Wenn wir uns schließlich auf den religiös-praktischen Standpunkt stellen, so können wir auch von hier aus das eingehende Studium altdeutscher Literatur nur dringend empfehlen. Unser Volk ist von Haus aus tief religiös. Beweis ist, daß das religiöse Bedürfniß auch dort noch nicht erloschen ist, wo es seit lange schon so wenig Nahrung findet. Was das deutsche Gemüth einmal erfaßt hat, das haftet eben mit festen Wurzeln. Die Religiosität war ungleich tiefer und inniger, als nach der unseligen Glaubensspaltung. Und diese Innigkeit des religiösen Gefühls findet sich nirgends so lauter und reizend ausgesprochen, als in den Legenden der Heiligen und anderen religiösen Gedichten, die einen sehr großen Theil der altdeutschen Literatur ausmachen. Wenn auch nicht alle diese Dichtungen das Siegel klassischer Vollendung an sich tragen, so hat doch die zarte Frömmigkeit und wahrhaft kindliche Naivität dieser Poesien einen hohen Werth für das religiöse Gemüth. Es ist zu verwundern, daß man bis jetzt noch so wenig darauf geachtet hat. Die Menge der religiösen Gedichte erzählenden und belehrenden Inhalts ist groß und sie sind in zahlreichen Handschriften vorhanden. Von den eigentlichen Mystikern gar nicht zu reden, haben selbst die

Predigten des Mittelalters vielfach poetische Färbung. Sind dies nicht Fingerzeige, welche Lektüre dem katholischen Volke zusagen, wenn es sich erbauen will? Es ist wohl in neuerer Zeit kein deutsches Buch mit ausgesprochener ascetischer Tendenz erschienen, welches so allgemeines Wohlgefallen und so schnelle Verbreitung gefunden hätte, wie das Leben der heiligen Elisabeth von Alban Stolz. Wenn wir aber fragen, worin der eigenthümliche Reiz dieses herrlichen Buches liege, so müssen wir sagen, in der kindlichen Einfalt und tiefen Innigkeit der Erzählung. Der geehrte Meister populärer Darstellung hat dieses dadurch erreicht, daß er es nicht verschmäht hat, in diesem Buche mehr als in seinen übrigen der mittelalterlichen Darstellungsweise sich zu nähern, oft sogar in den eigenen Worten der altdeutschen Legendisten zu erzählen. Derartige Bücher wünschten wir recht viele zu besitzen, auf daß sich das gläubige Volk an seinen Winterabenden und Sonntagsnachmittagen, wenn es sich angenehm unterhalten will, auch christlich belehren und fromm erbauen könne. Noch mehrere Bücher dieser Art wären gewiß ein großer Segen für die religiöse und sittliche Hebung des Volkes. Darum können wir nicht genug das Vertrautwerden mit unserer altdeutschen Poesie empfehlen, damit der tiefreligiöse Gehalt derselben auch jetzt noch einen Einfluß ausübe; aber auch wegen ihrer Form, zur Erfrischung und Kräftigung unserer Sprach- und Ausdrucksweise. Dies gilt ganz besonders für den christlichen Prediger. Schon vor einigen Jahren hat Alban Stolz, der in dieser Frage gewiß Auctorität ist, in einer anderen katholischen Zeitschrift diesen Gedanken hervorgehoben. Unsere neuhochdeutsche Sprache, welche die Gebildeten Deutschlands sprechen, ist zwar gewandter, glatter und fügsamer als die heutigen Mundarten und die Schriftsprache des Mittelalters. Sie ist geeigneter das Geistige und Theoretische auszudrücken, sie hat sich gleichsam innerlich vervollkommnet. Aber sie hat dadurch nicht nur an Wohlklang und Würde verloren; sie hat sich auch von der Natur ent-

fernt; sie hat das Plastische aufgegeben und erschwert besonders durch die häufigen Abstractionen und Allgemeinbegriffe dem Volke das Verständniß. Der gemeine Mann steht aber der Natur immer nahe; nach ihr richtet sich sein Denken und seine Sprache. Wenn er redet, liebt er die Bilder und solche Ausdrücke, die von der Natur hergenommen sind, und es ist nicht zu leugnen, daß in dieser bilderreichen Darstellungsweise eine eigenthümliche Kraft und Anschaulichkeit liegt, welche auch den Gebildeten ansprechen. Danach muß sich der Prediger richten; denn er hat ja zu einem Volke zu reden, welches der großen Mehrzahl nach die Büchersprache weniger gewohnt ist. Wenn er in einfacher, aber bilderreichen, darum plastischen und kräftigen Sprache spricht, wird er von seinen Zuhörern besser verstanden werden und ungleich mehr wirken, als wenn er sich einer noch so beredten, aber der Auffassung des gewöhnlichen Volkes fernliegenden, abstracten Ausdrucksweise befleißt. Unsere neuhochdeutsche Sprache wird zwar nie mehr Wohlklang, Kraft, Anschaulichkeit und Milde der mittelhochdeutschen erreichen, aber bilden, erfrischen und kräftigen können wir sie doch einigermaßen durch fleißige Lectüre und sorgsames Studium der altdeutschen Literatur.

Wenn wir nun diesen für wahrhaft deutsche und christliche Bildung in mehrfacher Hinsicht hohen Werth der altdeutschen Poesie betrachten und damit ihre jetzige Verbreitung und Pflege vergleichen, so finden wir ein auffallendes Mißverhältniß. Zwar ist die Richtung unserer Zeit dem Idealen überhaupt ungünstig. Der Fortschritt auf materiellen Gebieten nimmt fast alles Streben in Anspruch. Aber die Kenntniß der Nationalliteratur bildet immerhin noch einen nothwendigen Bestandtheil der allgemeinen Bildung. Es wird ihr darum besonders auf unseren höheren Lehranstalten eine beträchtliche Aufmerksamkeit zugewendet. Dies gilt wenigstens von der neueren Literatur. Man sucht es dahin zu bringen, daß der Schüler ein übersichtliches Bild derselben erhalte und mit Liebe zur Poesie seines Volkes erfüllt werde, damit

er auch in späteren Jahren noch gerne zu einem Klassiker greife, seinen von Berufsgeschäften ermüdeten Geist darin zu erholen. Wir erkennen dieses Bemühen an, und finden es auch natürlich, daß die neueren deutschen Klassiker, deren Sprache wir sprechen und in deren Gesichtskreis die Gegenwart sich noch bewegt, mit größerer Aufmerksamkeit behandelt werden, als diejenigen, welche in mittelhochdeutscher Sprache geschrieben haben. Wenn aber Franz Pfeiffer den gewiß richtigen Satz aussprechen kann, daß der überwiegenden Mehrzahl der heutigen Lesewelt die Dichtungen des Mittelalters verschlossene Bücher sind, die außer den Fachgelehrten nur selten Jemand anders, als etwa aus Neugierde zur Hand nimmt, um sie dann recht bald und für immer wegzulegen; so ist klar, daß bis jetzt noch nicht genug geschah, um Verständniß und Eifer für diese herrliche Poesie zu erwecken. Wir fordern von einer achtjährigen Gymnasialbildung, daß sie den Abiturienten in den Stand setze, das Niebelungenlied und jedes nicht allzuschwere Gedicht in mittelhochdeutscher Sprache lesen zu können. Damit wollen wir nicht sagen, daß zu den vielen Gegenständen, womit der Unterricht in unseren höheren Lehranstalten schon überladen ist, neue, altdeutsche sprachwissenschaftliche Stunden hinzugefügt werden. Wir glauben, daß zweckmäßige Vertheilung und methodische Behandlung des deutschen Sprachunterrichts in den bis jetzt an unseren Anstalten üblichen Stunden genüge, um der altdeutschen Poesie die nöthige, ersprießliche Aufmerksamkeit widmen zu können. Wie dieses am Besten geschähe, das mögen einsichtsvolle Schulmänner entscheiden. Wie aber sollen Diejenigen mit altdeutscher Literatur sich beschäftigen können, denen die Möglichkeit des mündlichen Unterrichts nicht mehr geboten ist? Sollen sie zu Uebersetzungen greifen? Uebersetzungen und Bearbeitungen mittelalterlicher Gedichte sind zwar in vielen Ausgaben vorhanden. Die besten sind diejenigen von Simrock. Aber sie umfassen immerhin nur einen Theil der altdeutschen Dichtungen. Auch können selbst

die besten Uebersetzungen niemals die Originalwerke erreichen. Dies gilt besonders von den Uebertragungen altdeutscher Gedichte. Der schönste Duft der Poesie wird abgestreift, sobald der Ausdruck und die Sprache des Dichters verändert wird. Unsere neuere Sprache hat sich zu weit von ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit entfernt, als daß man in ihr den lieblichen Reiz wiedergeben könnte, der im altdeutschen Ausdruck liegt. Darum müssen wir zu den Quellen selbst hinabsteigen; wir müssen unsere mittelalterlichen Dichtungen in der Ursprache lesen, wenn sie für uns den oben geschilderten Werth haben sollen.

Aber diese Sprache ist, wenigstens für die Bewohner Mittel- und Norddeutschlands, unverständlich geworden. Die Lectüre eines Buches in dieser Sprache erfordert grammatische und lexikalische Kenntnisse, welche unsere höheren Lehranstalten bei der großen Menge der geforderten Unterrichtsgegenständen auf dem bisherigen Wege nicht hinreichend bieten konnten. Anstatt nun die Erwerbung dieser Kenntnisse zu erleichtern, hat die germanistische Wissenschaft sie eher noch erschwert. Und darin liegt, wie uns scheinen will, ein Hauptgrund, warum unsere altdeutsche Poesie so wenige Freunde hat. Es ist die eigenthümliche Entwicklung der deutschen Philologie. Wir besitzen sehr werthvolle lexikalische, grammatische und sprachhistorische Werke über die Sprache unserer Vorfahren. Die meisten mittelhochdeutschen Gedichte haben wiederholt schätzbare kritische Ausgaben erlebt. Die neueste aller Sprachwissenschaften hat sich damit in der kurzen Zeit ihres Bestehens auf eine hohe Stufe erschwungen. Aber für das populäre sprachliche und sachliche Verständniß der poetischen Werke ist in dem Grade weniger geschehen, als die deutsche Sprachforschung sich als Fachwissenschaft vervollkommnete. Die ältesten Herausgeber altdeutscher Dichter suchten das Publikum zur Liebe und zum Verständniß dieser Dichtungen heranzuziehen, die neueren wollen durch sorgfältige Handschriftenvergleichung und kritischen Apparat der

Wissenschaft als solcher gerecht werden. Beides hätte aber Hand in Hand gehen müssen.

Erst in der neuesten Zeit haben wir ein Unternehmen zu begrüßen, welches durch Herausgabe der vorzüglicheren Dichtungen des deutschen Mittelalters die Ergebnisse der Wissenschaft auf eine einfache Weise auch dem Verständnisse des Laien näher zu bringen sucht. Wir meinen die Deutschen Klassiker des Mittelalters. Mit Wort- und Sacherklärungen. Herausgegeben von Franz Pfeiffer. (1—4 Band. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1864—1867.) Es sind vier Bände erschienen: Walther von der Vogelweide von F. Pfeiffer; Kudrun von Karl Bartsch; das Niebelungenlied von K. Bartsch; Hartmann v. d. Aue von Fedor Bech. Bis jetzt ist seit 1864 jedes Jahr ein Band erschienen zu einem Preise, (1 Thlr. pr. Band) wie er bei dergleichen Büchern vom nämlichen Umfang kaum niedriger gestellt sein kann. Die Ausstattung ist sehr gut. Der Druck scharf, das Papier schön weiß. Man kann die altdeutschen Gedichte dieser Ausgabe in der Ursprache lesen, ohne altdeutsche Sprachkenntnisse zu besitzen. Die Einleitungen, sowie die sprachlichen und sachlichen Anmerkungen sind für das Verständniß hinreichend. Das Unternehmen verdient den Dank des deutschen Volkes. Indem wir diesen gerne hier aussprechen und diese Ausgabe der althochdeutschen Klassiker empfehlen, fügen wir nur den Wunsch bei, es möchten sich die Herausgeber in ihren Einleitungen und Anmerkungen eine mildere, und wie wir glauben richtigere Auffassung der kirchlichen Zustände des Mittelalters aneignen. Sie würden damit die Zahl ihrer Freunde vermehren und den Zweck ihres Unternehmens besser erreichen. Unseren Lesern aber, die schon selbst wissen, wie sie ungünstige Urtheile über kirchliche Zustände des katholischen Mittelalters zu beurtheilen haben, können wir im Uebrigen die Ausgabe der altdeutschen Klassiker, als das Beste, was seither für das populäre Verständniß der altdeutschen Meisterwerke der Dichtkunst geschehen ist, empfehlen.

XLVI.

Aus dem Vereinsleben der Gegenwart.

Friedrich Böhmer, der jüngste außerkirchliche Apologet der Kirche, that einmal nach den Aufzeichnungen seines Biographen den Ausspruch: „Ich begreife, daß die Welt am ehesten wieder durch die christliche Charitas erobert werden kann und muß.“ Einem Geiste — für alles Gute und Großartige so empfänglich, als Böhmer es war, mußte sich ja die wunderbare Macht christlicher Liebe, wie sie auf dem Boden der Kirche sich der Welt zeigt, mit überzeugender Gewalt aufdrängen. „Mit so warmen und tiefgreifenden Worten, wie sie nur je aus der Feder eines Apologeten geflossen,“ berichtet Prof. Janssen[1]) über Böhmer, „feiert er die sittigende Kraft und die segensreiche Wirksamkeit der Kirche, die ihm für die Zukunft als die einzige Retterin der menschlichen Gesellschaft erschien.“ Die Kirche ist eben der Born des Heils, auch des zeitlichen. Strebt sie gleich, dem Worte ihres göttlichen Stifters getreu, vor Allem nach Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit, so sind doch die ihr in Christus erschlossenen Gnadenwasser auch auf die angrenzenden Ufergelände ausgetreten, Alles, was in ihrem Bereiche liegt, befruchtend, zum herrlichsten Wachsthume befähigend. „Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch alles Uebrige zugegeben werden“ (Matth. 6, 33.).

Unabsehbar fast ist all das Herrliche und Große, was die Kirche geschaffen hat und schafft zur ewigen sowohl, als zeitlichen Wohlfahrt der Menschheit. Die tröstlichste und erhabenste Erscheinung in unserer Zeit ist das aller Orten auf-

1) Böhmer's Leben u. Briefe. Bd. 4. S. 318.

blühende Vereinsleben, welches in der mannigfachsten Gestaltung und unter den verschiedenartigsten Namen eine ebenso weitgreifende als segensreiche Thätigkeit entfaltet. Kaum ist eine katholische Gemeinde zu finden, wo nicht irgend ein Verein besteht, um kirchliche Interessen wahrzunehmen. Alle Classen der Gesellschaft sind thätig. Hier schmücken christliche Jungfrauen die Kirchen, zieren die Altäre, arbeiten für neu errichtete Missionsstellen. Dort schaart sich die männliche Jugend zusammen, sei es in Congregationen, welche die Frömmigkeit pflegen, sei es zu vorwiegend wissenschaftlichen Zwecken, sei es endlich zur Unterstützung kirchlicher Anliegen, wie des Peterpfennigs, des Bonifacius-Vereins, eines Dombau-Vereins u. s. f. Nicht minder regt sich die Männerwelt. Man gründet Vereine zur Förderung kirchlicher Interessen. Durch Wort und That wollen die Katholiken zeigen, wie sie für ihre verspottete und gelästerte Kirche einzutreten entschlossen sind. Ueberall sind Frauenvereine in's Leben getreten, um einzelne Felder der christlichen Charitas anzubauen. Ja, damit kein Stand ausgenommen sei, so ist selbst die zarte Kindheit zu einem religiösen Zwecke geeint, betet bereits für hochwichtige Anliegen der Kirche und legt ihre Liebesspenden zusammen zur Gewinnung der Heidenkinder. Was auf dem Boden der katholischen Kirche mit gutem Geiste gepflanzt und gepflegt wird, gedeiht wie das Senfkörnlein aus dem Evangelium. Hoffen wir nun, daß dieses Vereinswesen nicht nur nach außen hin sich mehr und mehr wirksam und mächtig erweise zur Heilung der socialen Schäden, wie zur Bekehrung der Ungläubigen, sondern auch, daß es eine rückwirkende Kraft auf die menschliche Gesellschaft ausübe und das Ferment werde, wodurch sich die geistige Regeneration derselben vollzieht.

Die Liebe durchströmt als lebendiger Pulsschlag den ganzen Organismus der Kirche. Während indessen die religiösen Verbindungen früherer Jahrhunderte[2]) sich mehr zum

2) So sah das fünfzehnte Jahrh. 35 Orden oder religiöse Genossenschaften entstehen, das sechszehnte sogar 52.

zurückgezogenen, contemplativen Leben gedrängt fühlten, wiegt in denjenigen unseres Zeitalters die praktische Tendenz vor. Eine gedrängte Uebersicht derselben zu geben, ist der Zweck dieser Zeilen.

Die christliche Nächstenliebe ist nach einer doppelten Seite hin thätig. Einestheils bemüht sie sich, der leiblichen Noth des leidenden Bruders zu Hilfe zu kommen. Diesen Zweck verfolgen zahlreiche kirchliche Genossenschaften. Der St. Vincenz-Verein z. B. ist, wie auf der Bamberger Versammlung berichtet wurde, in viertausend s. g. Conferenzen über die ganze Erde verbreitet. Selbst in Klein-Asien, Australien und China hat er sich eingebürgert. Nächst der Heiligung der Mitglieder bezweckt er, Mittel für die Armen herbeizuschaffen, und weist die Vereinsglieder an, persönlich die Stätten des Elends aufzusuchen, um die Liebesspenden selbst zu reichen. Ganz Aehnliches will der Elisabethen-Verein für die Frauenwelt. So ist auch der Gesellen-Verein ein gewaltiger Damm, zur rechten Zeit dem immer mehr um sich greifenden physischen wie moralischen Versinken der arbeitenden Classe entgegengestellt; er stiftet unberechenbar viel Gutes für die jetzige wie künftige Generation. Daß er bereits zu einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung gelangt sei, erfuhren wir jüngst wiederum, als der General-Präses, Herr Domvicar Schäfer, zu Bamberg ein Bild des gegenwärtigen Standes entwarf. Demzufolge erstreckt sich der Gesellen-Verein von Luxemburg bis Alexandrien in 470 Zweigvereinen mit etwa 70,000 Mitgliedern.

Die Kirche ist einem hohen, zum Himmel emporstrebenden Dome vergleichbar, umrankt von dem mächtigen, immergrünen Epheu der Charitas. Jeder Tag beinahe sieht neue Blüthen aufgehen. Aus Frankreich und England dringt ein Hilferuf an unsere Ohren. Die Noth unserer deutschen Brüder in Paris [3]),

---

3) Herr Niedermayer gibt die Zahl der katholischen Deutschen in Paris, wohl zu hoch, auf 150,000 an.

Havre und London[4]) in religiöser Hinsicht wird als groß geschildert. Siehe, da bildet sich der St. Josephs-Verein mit dem edelen Bestreben, den Landsleuten jenseits des Rheins oder des Canals zu helfen, so weit es nur möglich ist, damit sie in jenen Weltstädten vor leiblichem wie geistigem Untergange bewahrt würden.

Das sind indessen nur einige Namen von solchen Vereinen; ihre Zahl ist aber Legion. Zahlreich wie die Nöthen der leidenden Menschheit sind auch die erfinderischen Hilfsmittel des barmherzigen Samaritans, d. h. der katholischen Kirche. Nicht zu zählen sind die klösterlichen Corporationen barmherziger Brüder und Schwestern, deren Beruf die Pflege und Unterstützung der Armen und der Kranken ist. Die Kraft und Fülle der kirchlichen Einheit bringt Das mit sich, welche in ihren Institutionen immer höchst zeitgemäß ist und überdieß die reichste Mannigfaltigkeit des Lebens aus sich gebiert.

Dieser ersten Classe religiöser Einigungen, welche zuvörderst der äußeren Noth der Mitchristen zu Hilfe eilen wollen durch Uebung leiblicher Werke der Barmherzigkeit, steht zur Seite eine andere Classe von Vereinen, welche die Mittheilung geistiger Güter, die Verbreitung des Glaubens sich zum Ziele gesteckt haben. Wenn schon die werkthätige Nächstenliebe selbst im Kleinen, z. B. im Darreichen eines Trunkes Wassers, sich göttlicher Verheißung erfreut, wie viel mehr gilt das von von dem Werke der Glaubensverbreitung? Ist doch der sehnliche Wunsch des Stifters unserer heiligen Religion der, daß Alle Eins seien. So viel die Seele mehr werth ist, als der Leib, so viel Mal die Ewigkeit schwerer wiegt, als die Zeit — so viel Mal sind die Vereine letzterer Art erhabener und wichtiger, als die ersteren.

---

4) Die Anzahl der in London lebenden deutschen Katholiken wird auf 30,000 geschätzt.

Ueberblicken wir das Vereinsleben der Gegenwart auch nach dieser Richtung und zwar zur besseren Orientirung nicht bloß auf dem Gebiete der katholischen Kirche, sondern auch auf außerkirchlichem Boden.

Der bedeutendste Verein zur Verbreitung des Glaubens ist der Franz Xaverius-Verein. Derselbe wurde im Jahre 1822 zu Lyon in's Leben gerufen und hat noch heute dort, wie zu Paris, seinen Hauptsitz. Er gebietet durchschnittlich über eine Jahreseinnahme von zwei bis drei Millionen Gulden. Organ dieses über alle Erdtheile verbreiteten Vereins sind die annales de la propagation de la foi, welche in den bekanntesten zehn Sprachen erscheinen und in beiläufig 235,000 Exemplaren vertheilt werden. Einen Einblick in die weitgreifende Thätigkeit dieses Missionsvereins werden nachstehende Mittheilungen über die Ein- und Ausgaben gewähren, welche wir den uns vorliegenden annales entnehmen.

Die Jahreseinnahme betrug:

	1866: 5,145,559	Francs.	1867:	5,149,918	Francs.
Dazu steuerte bei:					
Frankreich	3,572,332	„	—	3,582,658	„
Italien	440,335	„	—	373,666	„
Belgien	297,343	„	—	306,575	„
Spanien	5,640	„	—	27,263	„
. . . . . .			. . . . .		
Deutschland	333,405	„	—	262,204	„
	Die Diöcese		Köln insbes.	108,727	„
			Trier	27,849	„
			Paderborn	20,833	„
			Breslau	12,818	„
			Limburg	933	„
			Mainz	885	„
	Ferner gingen ein aus		Asien	7,320	„
			Afrika	26,022	„
			Amerika	178,643	„
			Australien	5,276	„

Verausgabt wurden:

1866: 5,005,108 Francs.			1867: 5,051,820 Francs.	
und zwar für Missionszwecke				
in Asien	1,917,832 Francs.	—	1,935,779	„
Afrika	452,188 „	—	463,977	„
Amerika	1,051,729 „	—	950,149	„
Australien	499,038 „	—	457,288	„
Europa	1,046,679 „	—	968,534	„
Für Deutschland wurden insbes. verwendet:			194,510	„
Davon kamen nach		Köln	15,000	„
		Trier	7,000	„
		Paderborn	27,000	„
		Breslau	20,000	„
		Limburg	6,000	„
		Mainz	5,000	„

In Oesterreich besteht der 1829 gegründete Leopoldinen-Verein, welcher besonders für die afrikanische und amerikanische Mission thätig ist. Seine Einnahme beläuft sich auf etwa 80—90,000 Gulden jährlich. An dem Aufblühen der Kirche in Nordamerika wird diesem Leopoldinenstift ein hervorragender Antheil zugeschrieben.

In Bayern hat König Ludwig I. einen ähnlichen Verein in's Leben gerufen, der nach ihm benannt ist. Bereits im Jahre 1846 beliefen sich die Einnahmen dieses Ludwigs-Missionsvereins:

im Königreiche Bayern auf	89,010 Gulden
im Auslande auf	1,232 „
Zusammen	90,242 Gulden.

Späteren Nachrichten zufolge schwanken die Einnahmen zwischen 30 und 40,000 Gulden.

Noch sei bemerkt, daß die erwähnten drei Vereine in innigster Verbindung mit der Propaganda in Rom stehen. Doch wäre wohl noch größere Einheit in der Leitung wünschenswerth.

Was den Verein der heiligen Kindheit betrifft, so cultivirt er bekanntlich einen speciellen Theil des großen Missionswerkes. Sein Zweck ist, die Heidenkinder von dem bedrohten leiblichen Tode zu retten, sodann aber ihnen das übernatürliche Gnadenleben in Christus und der Kirche zu verleihen. Nach vorliegenden Ausweisen betrugen die Einnahmen des Kindheitsvereines in Deutschland:

im Jahre 1865: 21,376 Thaler
" " 1866: 30,379 "

wozu noch die Beiträge anderer Länder kommen. Auch die Mittheilung wird von einigem Interesse sein, daß mit der Gesammteinnahme im Jahre 1867 (1,761,672 Francs) 357,000 Heidenkinder getauft und 24,000 Waisen durch den Verein erzogen worden sind.

Außer diesen Missionsvereinen von allgemeiner Tendenz wollen wir hier noch zweier ähnlicher Vereine Erwähnung thun, welche zunächst nur für unser deutsches Vaterland Bedeutung haben.

Ueber den Bonifacius-Verein können wir uns um so kürzer fassen, als davon wiederholt im Katholik berichtet worden ist. Dieser in den Jahren 1848 und 1849 gegründete Verein bezeichnet es als seinen Zweck, „die in den protestantischen und gemischten Gegenden Deutschlands zerstreuten Katholiken durch Gebet und Almosen in Beziehung auf Seelsorge und Schule zu unterstützen.“ Im Ganzen hat er bis jetzt 700,000 Thaler eingebracht und damit 110 Seelsorgsstellen gegründet und 150 Schulen in's Leben gerufen. „Es ist eine wahre Erquickung für ein katholisches Herz,“ heißt es in einem Aufrufe zu Gunsten des Bonifacius-Vereines, „zu sehen, wie im Jahre 1868 die Thätigkeit für denselben sich gesteigert hat, sowohl in den Beiträgen ganzer Diöcesen, als auch in den Bestrebungen einzelner Männer. Geschenke und Vermächtnisse fließen demselben zu, Schriftsteller schenken ihm den Lohn ihrer Arbeiten u. s. f.“

Von der Ansicht ausgehend, daß die Presse im Großen

und Ganzen heutzutage der gefährlichste Feind des Glaubens und darum höchster Beachtung werth sei, ist der 1845 gestiftete Borromäus-Verein unausgesetzt thätig, für Verbreitung guter Bücher zu sorgen. Folgende Data können einen Begriff von dem Wachsthume und der gegenwärtigen Stellung dieses Vereins geben:

Im Jahre 1846 bestand er in 4 Diöcesen mit 140 Vereinen, 3137 Mitgliedern, 6263 Theilnehmern, Bücherbestellung für 281 Thlr. Im Jahre 1865 bestand er in 32 Diöcesen mit 1215 Vereinen, 15,661 Mitgliedern, 30,926 Theilnehmern, Bücherbestellung für 16,219 Thlr.

Es wäre dringend zu wünschen, daß gerade diesem Vereine allseitige Theilnahme geschenkt würde, damit auch durch ihn der glaubensfeindlichen Presse, dieser Giftapotheke des Volkes, gesteuert würde.

Wir wenden uns nun zu den religiösen Gesellschaften, welche, außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend, für die Verbreitung des Glaubens wirken.

Zunächst begegnet uns als Parallele oder richtiger als Antipode des Bonifacius-Vereins der Gustav Adolph-Verein. „Seine nur zu oft ausgesprochene Tendenz ist nicht sowohl Hilfe für verlassene Gemeinden, als vielmehr das Verpflanzen des Protestantismus inmitten katholischer Gemeinden, die hartnäckige Fortsetzung des von seinem Namenspatron blutig begonnenen Werkes der Bekämpfung des Katholicismus[4])." Dieser in den Jahren 1832 und 1841 grundgelegte Verein hat zu Darmstadt und Leipzig seinen Hauptsitz und zählt zu seinen Mitgliedern mehrere der höchsten Potentaten, woher sich auch die Durchschnittssumme von 190,000 Thalern jährlicher Einkünfte erklärt. Die Leistungen dieses Vereines mögen nachstehende Zahlen veranschaulichen.

Im Jahre 1844 zählte man 31 Hauptvereine mit 333 Zweigvereinen, 48 Gemeinden wurden mit 29,000 Thalern unterstützt.

4) Vgl. Katholik 1867. Bd. 2. S. 672.

Im Jahre 1862 gab es über 1000 Zweigvereine; es wurden 15 Kirchen geweiht und 21 im Bau begonnen.

Im Jahre 1867 zählte der Frankfurter Hauptverein 1117 Zweigvereine, 247 Filiale, 9 selbstständige auswärtige Vereine. Es wurden 800 Gemeinden mit 177,226 Thalern unterstützt.

Eine nähere Beleuchtung verdient hier noch das hochkirchliche Vereinswesen, um so mehr, als dessen Wirken minder bekannt sein dürfte. Im Mai eines jeden Jahres halten die englischen religiösen Vereine ihre Versammlungen, und nach den Berichten, welche aus diesen Zusammenkünften in die Oeffentlichkeit gedrungen sind, geben wir folgende Zusammenstellung.

1) Die Gesellschaft für die Beförderung christlichen Wissens wurde im Jahre 1698 gegründet und hat zu Mitgliedern 6510 Geistliche und 7331 Laien. Aus freiwilligen Beiträgen verwendete dieser Verein auf seine Missionsthätigkeit in den letzten dreißig Jahren 216,000 Pfund Sterling. Im Jahre 1866 verkaufte oder verschenkte er allein 333,777 Bibeln, 505,681 Gebetbücher, über 2½ Millionen andere gebundene Bücher, über 3⅓ Millionen Tractate.

2) Die Londoner Missionsgesellschaft wurde 1795 gestiftet. Die Jahreseinnahme von 1866 beträgt 100,091 Pfund Sterling, die Ausgaben belaufen sich auf 105,090 Pfund Sterling. Bis jetzt hat dieser Verein seit seinem Bestehen gesammelt und verausgabt 21 Millionen Thaler. Mit diesen enormen Hilfsquellen vergleiche man das Resultat. Zweck der Gesellschaft ist die Ausbreitung des Christenthums im In- und Auslande. Laut ihrem Berichte haben die Bekehrungsversuche im Heidenlande nur bei 60 eingeborenen Geistlichen und 3000 wirklichen Christen Erfolg gehabt, sowie bei 130,000 Anderen, „welche den Götzendienst aufgegeben haben und das Christenthum ihre Religion nennen.“

3) Die Gesellschaft zur Verbreitung des Evan-

geliums im Auslande wurde 1702 gegründet. Die Einkünfte im Jahre 1864 betrugen:
94,957 Pfund Sterling. Davon verwendete die Gesellschaft:

in Britisch Nord-Amerika	22,120	Pf. St.
in Westindien	1,328	" "
in Südafrika	11,000	" "
im übrigen Afrika . . .	1,460	" "
in Asien	6,271	" "
in Australien u. Neuseeland	6,271	" "

Im Jahre 1866 beliefen sich die Einnahmen auf 91,186 Pf. St.

Charakteristisch ist folgende Resolution der Versammlung 1867: Die ungeheure Anzahl von Unterthanen der britischen Krone, die noch nicht das Christenthum angenommen haben — über 1½ Mill. Heiden und 40 Mill. Mohamedaner — erheische eine größere Anstrengung, als die bisherige, um jene aus geistiger Finsterniß und Knechtschaft zu erlösen.

4) Die britische Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden hat 24 Missionäre in England und auf dem Continente zu Missionszwecken. Einer jener Missionäre war bei der Pariser Ausstellung stationirt und hat dort 3000 Bibeln vertheilt, darunter 200 hebräische, die übrigen in englischer, französischer und deutscher Sprache. Die jährliche Einnahme des Vereines beträgt 7140 Pf. Sterling.

5) Die protestantische Allianz ist fast ausschließlich nur gegen die katholische Kirche gerichtet und will deren Fortschritte in England hindern. Sie wendet hierzu jährlich etwa 1821 Pf. Sterling auf, ist aber mit ihren Erfolgen nicht zufrieden Angesichts der Thatsache, daß 1829 nur 477 katholische Geistliche in England wirkten, zur Zeit der vorigen Versammlung aber bereits 1415.

6) Die Evangelische Gesellschaft für den Continent arbeitet mit 2455 Pf. Sterling jährlicher Einkünfte auf dem Continente dem Papstthume entgegen und verspricht sich besonders viel für ihre Sache von der Befreiung Venedigs.

7) Die englische Bibelgesellschaft wurde 1814 gegründet. Ihre Einnahmen betrugen im Jahre 1866: 216,445 Pf. Sterling; sie ließ beinahe 2½ Mill. Bibeln in dem genannten Jahre vertheilen. Dieser Verein ist es hauptsächlich, welcher mit dem „Edinburgher Evangelisirungsverein für Spanien“ die junge Religionsfreiheit in Spanien nach Kräften ausbeutet und das ganze Land mit Bibeln überschwemmt, freilich nicht erst seit wenigen Monaten, sondern bereits in den letzten Jahrzehnten. Der Kreuzzeitung wurde betreffs dieser Emissäre der Bibelgesellschaft aus Madrid geschrieben[5]): „Ich kann Ihnen versichern, daß die Kühnheit, ich brauche mit Absicht kein anderes Wort, der britischen Missionäre alle Begriffe übersteigt.“

Wir haben ein weites Gebiet durchwandert, indem wir die hervorragenden Lebensäußerungen christlicher Charitas hüben und drüben betrachteten. Die Katholiken dürfen es mit Stolz sagen, daß sie sich ihrer Erfolge nicht zu schämen brauchen, selbst nicht den Bewohnern der Geldinsel gegenüber. Oder was könnte — noch abgesehen von der segensreichen Wirksamkeit — der Stellung und Ausbreitung des Franziscus Xaverius-Vereins an die Seite gestellt werden auf außerkirchlichem Boden? Ist es nicht ferner — um auch davon zu reden — ein großartiger Triumph, auf den wir stolz sein dürfen, daß der Peterspfennig in den letzten acht Jahren mehr als hundert Millionen Franken eingetragen hat, wie mit knirschendem Ingrimm die Feinde der Kirche selbst ausgerechnet haben? Sind die kirchlichen Vereine der Charitas nicht eine imposante geistige Miliz zur Eroberung der Welt, um an das oben mitgetheilte Wort Böhmer's zu erinnern? Sie sind in Wahrheit ein mächtiges Werkzeug in der Hand der Vorsehung zur Heilung der socialen Uebel, an denen die jetzige Welt krank liegt; sie sind auch eine überwältigende Macht zur Gewinnung der Heidenwelt!

5) N. Pr. Zeitung vom 13. Juni 1861.

XLVII.

Eine große Manifestation des katholischen Glaubens gegen den antichristlichen Unglauben in Belgien.

Der Gegensatz des Christenthums und Antichristenthums tritt fast nirgendwo auf der Welt so schneidend hervor, als in Belgien, auf diesem Boden einer fast schrankenlosen Freiheit. Es steht deßhalb in Belgien nicht schlechter, als anderwärts; vielleicht trotz Allem besser, als in manchen Gegenden, wo das Antichristenthum, es weiß warum, sich anständiger geberdet. Doch dem sei, wie da will; das bleibt jedenfalls wahr, daß das katholische Belgien, von einem in herrlicher Einheit verbundenen Episcopate geführt, mit bewunderungswürdiger Hingebung und Standhaftigkeit für die Religion kämpft. Gegenüber den entsetzlichen Lästerungen, wie sie namentlich auf dem letzten internationalen Arbeitercongresse in Brüssel gegen Gott, gegen Christus und das Allerheiligste Sacrament ausgestoßen wurden, hat in diesen Tagen ein großartiger Act der Sühne und der Gegenwehr stattgefunden. Nach geeigneter Vorbereitung hat am Feste der unbefleckten Empfängniß auf die Aufforderung des vereinigten Episcopates das katholische Belgien sich dem Herzen Jesu geweiht und zugleich den Verein des heil. Franz von Sales in allen Pfarreien errichtet, um das Gebet und Almosen aller Guten zur Vertheidigung und Pflege des Christenthums zu vereinigen. Auch für das katholische Deutschland muß dieser Act von großem Interesse sein. Wir glauben aber die Natur desselben weit besser, als durch eine Beschreibung der Aeußerlichkeiten des Festes, dadurch in seiner inneren Bedeutung vorführen zu können, wenn wir den gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe Belgiens, sowie die von dem Metropoliten Belgiens, dem Erzbischof von Mecheln, Victor August Dechamps, dieser Urkunde vorangeschickte apologetische Pastoralinstruction, so wie sie uns von einer verehrungswürdigen Hand mitgetheilt wurde, vollständig unseren Lesern mittheilen. Es ist diese Pastoralinstruction zugleich eine kurze und kraftvolle Apologie des Christenthums und des Katholicismus gegenüber dem Hauptirrthum unserer Zeit. Daher hat auch der

hohe Verfasser seinem Hirtenworte, das wir nun in deutscher Sprache folgen lassen, den Titel gegeben:

Der große Irrthum unserer Zeit.

Geliebteste Brüder!

Der menschliche Geist, so groß auch seine Fruchtbarkeit sein mag, vermag keine absolut neuen Irrthümer mehr aus sich zu gebären. Seitdem der Mensch jener ersten Lüge: Keineswegs werdet ihr sterben, sondern wie Gott sein[1]), sein Ohr lieh, ist der tiefste Grund aller Irrthümer stets derselbe geblieben. Nur die Form hat sich geändert, und in Folge dieser Formveränderungen hat der Irrthum auch seinen Namen in wechselnder Folge geändert. Wir sagen lieber: der Irrthum, als die Irrthümer, weil jede Zeitepoche ihren herrschenden Irrthum hat. Welcher ist nun der herrschende Irrthum unserer Zeit, jener Grundirrthum, aus dem, wie aus einer fruchtbaren Wurzel alle anderen Irrthümer entspringen, von dem heutzutage die Menschen betrogen werden? Und welches ist daher sein wahrer Name, oder wie muß man ihn definiren, um seine Natur klar auszudrücken, und um sein Princip und seine beklagenswerthen Folgen vollständig zu enthüllen?

Diese Frage, begreift ihr wohl, liebe Brüder, hat für uns das allerhöchste Interesse, und wenn wir von dem großen Irrthum unserer Zeit zu Euch reden, so geschieht es, weil derselbe Alles aufbietet, um euch zu verführen und zu verwirren.

I.

Was ist das für ein Irrthum?

Es ist die Leugnung der Gewißheit in Sachen der Religion. Man nennt ihn auch den religiösen Indifferentismus, aber wir geben ihm seinen wahren Namen, wenn wir ihn nennen: die Leugnung der Gewißheit in Sachen der Religion; denn diese Leugnung ist es, welche erst jenen Indifferentismus hervorbringt. Dieser wahre Name des großen Irrthums unserer Zeit wird Euch klarer erkennen lassen, daß derselbe nicht bloß dem Glauben, sondern auch der menschlichen Vernunft widerstreitet und sie tödtlich bekämpft.

Bevor wir jedoch zeigen, daß dieser Irrthum wie den Glauben, so die Vernunft verleugnet, müssen wir zuerst feststellen, daß derselbe nicht etwa Traum ist, son-

---

1) I Mos. 3, 4 u. 5.

dern Wirklichkeit, daß er lebt, sich ausbreitet und danach strebt, die Geister, die ganze Welt zu beherrschen. Ja, die Leugnung der Gewißheit in Sachen der Religion ist der herrschende Irrthum unserer Zeit. Ihr kennt seine Stimme, liebe Brüder, denn sie ertönt überall, und schon tausendmal habt ihr sie gehört, wie sie in allen Tonarten und durch alle Organe der Oeffentlichkeit sich vernehmen läßt: In religiösen Dingen, gibt es nur Meinungen, und alle Meinungen sind achtbar. Sagte man nur, jeder Mensch, wenn er in gutem Glauben irre, sei immerhin achtbar, und um mit den Irrenden kein Mitgefühl zu haben, müsse man selbst nie geirrt haben — so würde man ohne Zweifel recht reden; aber so redet man nicht. Die Irrthümer selbst und in sich selbst achtet man und verlangt Achtung für sie, und zwar für alle Irrthümer, auch die ungeheuerlichsten, zum Beispiel den Materialismus, den Atheismus nicht ausgenommen; auch sie werden in den großen Organen der öffentlichen Meinung und in den gefeiertsten Schriften für achtbar erklärt. Wohlan, wenn man behauptet, in Sachen der Religion gebe es nur Meinungen und alle Meinungen hätten ein Recht auf Achtung, heißt das nicht klar aussprechen, daß es auf diesem Gebiete eine verpflichtende Wahrheit, eine Gewißheit nicht gebe?

Durch diese Leugnung aller Gewißheit in Sachen der Religion sind heutzutage viele Geister so herunter gekommen und gleichsam erloschen, daß man sie den größten, unzweifelhaftesten, tausendmal bewiesenen Wahrheiten gegenüber stets nur die jämmerliche und blasirte Phrase wiederholen hört: das ist Eure Meinung; ich bin anderer Ansicht. Gerade, als ob man nur die Augen zu schließen brauchte, um das Recht zu haben, die Existenz des Lichtes zu leugnen! Dieses in Anspruch genommene Recht, in Sachen der Religion Alles zu bezweifeln und immer zu zweifeln, würde auf jedem anderen Gebiete menschlichen Erkennens für Wahnsinn gehalten werden. Und doch verstößt die Leugnung der Gewißheit gerade in Sachen der Religion unvergleichlich mehr gegen die gesunde Vernunft, als auf jedem anderen Gebiete, und schließt, wie wir alsbald näher sehen werden, eine freche Verachtung der Evidenz, der offenkundigsten Wahrheit und eine wahre Kriegserklärung gegen die Vernunft selbst in sich.

II.

Dieser Irrthum ist ein schreiender Widerspruch gegen die Vernunft.

Was ist die Vernunft? Sie ist das Vermögen, die Wahrheit zu erforschen und zu erkennen, so weit uns dieselbe nur

immer zugänglich ist. Durch sie unterscheidet der Mensch sich von den Thieren. Diese sind in Allem, was sie thun, vom Instinkt getrieben und bestimmt. Der Mensch ist frei, und welche Triebe der Natur, welche Bewegungen der Leidenschaften in ihm vorhanden sein mögen, als Mensch handelt er nur dann, wenn er weiß, warum, d. h. wenn er sich frei entscheidet für die Erreichung eines zuvor erkannten Zweckes, der immer irgend eine Wahrheit sein muß. Die Vernunft ist es also, die ihm das Warum, den Grund aller seiner Handlungen angibt. Die Vernunft ist es auch, welche bei allen Dingen den Grund zu erforschen sucht. Darum wird auch in vielen Sprachen der Grund und die Vernunft durch ein und dasselbe Wort, *raison (ratio)*, ausgedrückt.

Würde also, frage ich, der Mensch als Mensch leben, wenn er lebte, ohne zu wissen, warum und wozu? Und wozu würde ihm die Vernunft dienen, wenn er das Warum und Wozu, wenn er das Ziel und den Zweck seines Lebens nicht erkennen würde? Offenbar verbietet ihm die Vernunft, sein Leben dem bloßen Zufall zu überlassen, und bei der Frage über den Lebenszweck und das Ziel des Menschen sich mit bloßen Meinungen zu begnügen. Was würdet ihr von einem Reisenden denken, der nach der Hauptstadt Frankreichs oder Englands reisen wollte, und Euch mit lächelndem Gleichmuthe sagen würde: Ich weiß nicht genau, auf welchem Wege ich eigentlich bin, aber ich meine, auf dem Wege nach Paris oder London zu sein? Ihr würdet ihn für einen Verrückten halten. Aber viel thörichter, tausendmal thörichter ist, der sich durch die Zeit einen Lebensweg führen läßt, dessen Ende er nicht kennt.

Wohlan, die Frage nach dem Weg und Ziel des Menschen heißt die religiöse Frage, und die Lehre, die von diesem Wege und diesem Ziele handelt, nennt man Religion.

Es ist daher der höchste Widersinn, zu sagen, in dieser Sache gebe es keine Gewißheit, sondern nur ungewisse Meinungen; und es ist offenbar, daß die Vernunft, gerade weil sie Vernunft ist, eine bestimmte und gewisse Antwort auf diese Hauptfrage verlangt: Warum bist du auf der Welt?

III.

Wodurch kann die Vernunft in dieser Sache jene Gewißheit erlangen, die sie fordert?

Wenn aber die Vernunft, gerade weil sie Vernunft ist, in dieser Sache Gewißheit fordert, so fragt es sich: wie kann sie diese Gewißheit erlangen?

Was wissen wir mit Gewißheit über den Zweck und das Ziel des Lebens?

Vor Allem ist gewiß, daß wir insgesammt dem Grabe entgegengehen. Aber ist das Grab auch das Ziel und Ende? Stimmt die Vernunft bei, wenn man sagt, daß unsere edelsten Triebe, unsere reinsten Gefühle, unsere erhabensten Bestrebungen uns dazu gegeben seien, um in einem Grabe verscharrt zu werden? Stimmt die Vernunft bei, wenn man sagt, daß das allgemeine Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen nichts als eine Lüge sei; daß das verborgene Verbrechen und die verkannte Tugend gleichen Schrittes dem Staube und der Verwesung zuwandeln, um sich in ihnen zu vermischen, und daß die Gerechtigkeit nichts sei als ein leeres Wort? Stimmt die Vernunft bei, wenn man sagt, daß das Verlangen nach Glückseligkeit, diese große Triebfeder des ganzen menschlichen Lebens, nichts sei, als ein täuschendes Phantom, und daß es sich in Wahrheit nicht der Mühe lohne, zu leben?

Nein, sie stimmt nicht bei, und wer immer es sagt, verleugnet seine Vernunft: denn die Vernunft beweist die Geistigkeit, die Unvergänglichkeit und die Verantwortlichkeit unserer Seele; die Vernunft beweist das Dasein und die Gerechtigkeit Gottes; die Vernunft beweist, daß das Verlangen nach Glückseligkeit nur dazu in uns ist, um seinen Gegenstand und sein Ziel zu erreichen; daß nur zu diesem Zwecke das Leben uns gegeben ist und daß diese Glückseligkeit, eben weil sie das Ziel ist, nicht auf dem Wege, sondern nur am Ziele liegen kann und daß daher alle Generationen der Menschheit recht hatten, wenn sie an der Schwelle des Grabes das Knie beugten und jenseits des Grabes die Glückseligkeit hofften.

Aber wenn auch das Licht der Vernunft hinreicht, um uns diese Wahrheiten erkennen zu lassen, so muß man doch zugeben, daß bei der Mehrzahl der Menschen die Flamme dieses Lichtes unstät flackert, ja, daß sie oft durch den Hauch der Leidenschaften wie ausgelöscht, in dem Sturme der Finsternisse[2]) oder der Irrthümer der Welt untergetaucht ist.

Daher das Bedürfniß der Vernunft selbst nach einem Lichte, das Unwissenheit und Leidenschaften nicht zu erreichen und auszulöschen vermögen. Auch werden wir alsbald sehen, wie sie nach einem solchen verlangt, um hier Gewißheit zu besitzen[3]). Aber zuvor müssen wir uns daran erinnern, wie die Vernunft auf den verschiedenen Gebieten ihres Er-

2) Jud. 13.
3) S. Thomas II, q. 2. a. 4.

kennens zur Gewißheit kommt, um besser zu erfassen, wie sie hier, in der höchsten und wichtigsten Sache, dazu gelangt.

Wie also gelangt sie dazu, die Dinge der sinnlichen Welt mit Gewißheit zu erkennen?

Durch das erprobte Zeugniß der Sinne.

Wie kommt sie zu einer gewissen Erkenntniß der Dinge der inneren Welt, die wir in uns selbst tragen?

Durch das erprobte Zeugniß des Selbstbewußtseins.

Wie kommt sie zu einer gewissen Erkenntniß der Dinge der intellectuellen Welt?

Durch die klare Einsicht in die Wahrheit und in die Richtigkeit der Gründe und der Folgerungen.

Wodurch erkennt sie mit Gewißheit das Entfernte, mag es nun räumlich oder zeitlich entfernt sein?

Durch das Zeugniß anderer Menschen und durch das unverdächtige Zeugniß der Geschichte. So haben wir von der Existenz von Peking oder Calcutta dieselbe Gewißheit, wie jene, welche diese Städte selbst besucht haben, und sind ebenso gewiß von der ehemaligen Existenz von Ninive und Babylon, als von der gegenwärtigen Existenz von Paris oder Constantinopel.

Wer aber wird uns die unerschütterliche Gewißheit geben, welche die Vernunft über das Ziel und Ende des Lebens fordert? Wer wird uns mit voller Sicherheit, und wer wird Allen sagen, was uns jenseits des Grabes erwartet?

Hier erkennt die Vernunft mit wunderbarer Einhelligkeit ihre Schwäche an: die Weisen und Gelehrten bekennen es nicht minder, als die Ungelehrten und Einfältigen.

Von diesen höchsten Fragen sprach Platon das Wort: Ein Gott muß darüber uns belehren[4]).

Und ebenso urtheilt das Volk. Es muß Einer aus der anderen Welt kommen und uns sagen, was dort ist und geschieht.

Hat die Vernunft etwa keinen Grund, so zu reden? Ist es nicht klar, daß, wenn wir durch das Zeugniß der Menschen die Dinge dieser Zeit wissen, wir des Zeugnisses Gottes bedürfen, um über die Dinge der Ewigkeit Gewißheit zu erlangen?

Wohlan, was ist der Glaube? Er ist die Zustimmung der Vernunft zum Zeugnisse Gottes. Wer glaubt ... hat das Zeugniß Gottes in sich[5]).

Wer daher den Glauben bekämpft, bekämpft die Vernunft,

---

4) Alcib. II.
5) I Joann. 5, 10.

und weiß nicht, was er sagt, wenn er spricht, der Glaube sei der Gegensatz zur Vernunft.

Ja, und wenn man im Namen des Menschengeistes die große Thatsache des Zeugnisses Gottes oder der Offenbarung als unmöglich verwirft, ohne es zu wagen, sie ernstlich in's Auge zu fassen, so verwirft man das, was der Menschengeist in allen Zeiten und bei allen Völkern gebieterisch verlangt hat. Der Glaube der Menschen konnte allerdings, das ist unzweifelhaft, in große Verirrungen fallen, indem er das, was nur ein Schatten war, für die Sache selbst hielt, aber der Glaube selbst bleibt nichtsdestoweniger eine ebenso allgemeine Thatsache, wie die Vernunft, und Niemand kann den Glauben im Allgemeinen verleugnen, ohne eben dadurch die Vernunft und die Menschheit zu verleugnen, so wie sie positiv, bleibend und allgemein wirklich ist.

Allein nicht bloß bezüglich der Wahrheiten des ewigen Lebens, bezüglich der unsichtbaren und ewigen Zukunft, verlangt die Vernunft das Zeugniß des Ewigen; nicht bloß über das große Geheimniß ihres letzten Zieles will sie von Gott selbst belehrt sein — sie fordert von ihm auch die Belehrung über die Geheimnisse des Weges, der uns zu diesem Ziele führt; denn auch unser Lebensweg ist voll von Geheimnissen. Wer unter uns hat nie fragend gestanden vor dem Geheimnisse unserer eigenen Natur und ihrer inneren Stürme: woher kommt es, daß in uns gleichsam zwei Menschen sind, die sich gegenseitig bekämpfen? Woher kommt es, daß das Gute uns begeistert, und dennoch das Böse uns mit sich fortreißt? Was ist die Ursache dieser Unordnung und was ist das Heilmittel dagegen? Woher kommt es, daß wir überall die Glückseligkeit suchen, und nirgends finden? Warum herrscht der Schmerz wie ein König über die Welt? Warum erblicken wir, mit diesem unaustilgbaren Verlangen zu leben und immer zu leben, den Tod am Ende aller unserer Wege, wo er uns als unentfliehbarer Herrscher erwartet? Welchen Sinn hat also der Schmerz, welche Bedeutung der Tod? Und wie sie in Einklang bringen mit der unaustilgbaren Hoffnung? Das, das sind die höchsten Fragen. Wer sie nicht hören will, ist freiwillig taub, und wer sich nicht kümmert um ihre Lösung, verdient nicht den Namen eines Menschen: er ist den unvernünftigen Thieren ähnlich geworden[6]). Und doch die Vernunft, welche diese Frage stellt, hat sie dieselben noch jemals genügend gelöst? Nein, sondern sie hat allezeit,

6) Comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. Ps. XLVIII, 13.

wie über das Geheimniß des Zieles, so über das Geheimniß des Weges die Lösung nur von Gott erwartet. Diese Lösung aber trägt, wie wir alsbald sehen werden, die Beglaubigungsurkunde ihres Ursprunges an sich selbst.

IV.

Die Vernunft, welche eine göttliche Offenbarung fordert, erkennt dieselbe mit voller Klarheit und Gewißheit an ihren charakteristischen Merkmalen.

Es fehlt nicht an leichtfertigen Geistern, welche also raisonniren: Verschiedene Religionen behaupten, offenbart zu sein — es gibt also keine Offenbarung.

Es ist das gerade, als ob sie sprächen: es gibt Menschen, deren Vernunft irrt; daher gibt es keine Vernunft.

Die Entstellungen der göttlichen Offenbarung, weit entfernt, gegen sie zu beweisen, sind in ihrer Weise ein Beweis für sie, denn sie bilden offenbar die Gegenprobe des göttlichen Originals. In der That werden sie nur verständlich im Lichte des Urbildes, das sie entstellen, und man müßte absichtlich die Wahrheit verkennen, wenn man im Chaos der alten Fabeln und Mythen, nicht die imposante ursprüngliche Einheit der Traditionen des Menschengeschlechtes erkennen wollte.

Gott, der wahre Vater der Menschen, ist selbst noch der Erzieher seiner großen Familie. Er hat sie nicht hinausgeworfen auf die Erde, ohne ihr ein Wort zu sagen; er hat vielmehr von Anbeginn an zu ihr gesprochen und hat gewollt, daß sein göttliches Wort von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbe, wie das Leben sich fortpflanzt; er hat sein Wort auf's Neue verkündigt durch den Mund der Patriarchen und Propheten, und durch jenes prophetische Volk, das er hineinstellte mitten in den Zusammenfluß aller großen heidnischen Nationen, wie ein lebendiges Denkmal der wahren ursprünglichen Offenbarung; als endlich dieses göttliche Wort in der allgemeinen Sündfluth der Irrthümer wie vergraben war, erschien er selbst, um es hervorzuziehen und zu vollenden, wie vom Anfange an vorhergesagt war. Nachdem zu vielen Malen und in vielerlei Weisen vorlängst Gott geredet hat zu den Vätern in den Propheten, hat in diesen Tagen er zu uns geredet im Sohne, den er gesetzt zum Erben über Alles, durch welchen er auch die Welten erschaffen hat[7].

Man liebt es heutzutage, von „Religionen" in einem Tone zu reden, der die Absicht enthüllt, alle einander gleich-

---

7) Hebr. I, 1 u. 2.

zusetzen; aber es ist nicht schwerer, die wahre Religion von den falschen Religionen zu unterscheiden, als es ist, das Licht des Tages zu unterscheiden von den Finsternissen der Nacht.

In der That tritt uns die wahre Offenbarung mit Merkmalen bekleidet entgegen, welche jede Möglichkeit einer Täuschung ausschließen. Solcher Merkmale oder Zeichen gibt es unzählige, mit verschwenderischer Liebe hat sie die Vorsehung angehäuft; allein da uns hier die engsten Gränzen vorgeschrieben sind, wollen wir unter allen nur Ein Merkmal hervorheben, es ist jenes große bleibende und wesentliche Merkmal, das Gott seinen beiden großen Werken unverlierbar aufgedrückt hat, nämlich die Einheit, jene Einheit, die da Raum und Zeit beherrscht, über welche keine Mensch Gewalt hat.

Die Einheit im Raume oder die Harmonie der Welten verkündet Gott den Schöpfer: Die Himmel erzählen die Herrlichkeit des Herrn[8]); die Einheit in der Zeit oder die Harmonie der Jahrhunderte in Jesus Christus verkündet Gott der Offenbarer: Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe[9]).

Diese drei Worte des heil. Paulus gibt Bossuet folgendermaßen wieder: „Von Anfang an erwartet sein, kommen, anerkannt werden von einer Nachkommenschaft, die bis an's Ende der Zeiten dauert: das ist das Kennzeichen Desjenigen, an den wir glauben[10])."

Ja, das ist das Kennzeichen Dessen, an den wir glauben, und dieses Kennzeichen trägt nur er allein an sich. Jesus Christus allein war erwartet seit jener ersten Verheißung, deren Spuren die Ueberlieferungen aller Völker sichtbarlich an sich tragen; Jesus Christus allein ist gekommen in jenem großen Wendepunkte aller Zeiten, den die Propheten, diese großen Geschichtschreiber der Zukunft, vorher bezeichnet haben; Jesus Christus allein hat das Opfer vollbracht, das die Orakel auf immer verstummen und den blutigen Schatten der alten Opfer auf immer verschwinden machte; Jesus Christus allein ist angebetet von einer zahllosen Nachkommenschaft, die seit zweitausend Jahren bekennt: „Die Vergangenheit „bürgt uns für die Zukunft; da alle Verheißungen sichtbar

8) Ps. XVIII, 2.

9) Hebr. XIII, 8. Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in seculum.

10) Discours sur l'hist. univers.

„erfüllt sind, so sehen wir, daß nichts unerfüllt bleiben „wird."

„Vier oder fünf Thatsachen, feststehend und klar wie das „Licht der Sonne, zeigen, daß unsere Religion so alt ist, als „die Welt; sie beweisen folglich auch, daß sie keinen anderen „Urheber hat, als Denjenigen, der die Welt erschuf, der Alles in seiner Hand trägt und der allein im Stande war, „einen Plan grundzulegen und auszuführen, der alle Jahrhunderte umfaßt[11])."

Es ist daher wahr, daß Jesus Christus nicht nur in seinen Händen trägt die Schlüssel des Todes und der Unterwelt[12]), sondern auch die Schlüssel des großen Buches der Zeiten. Er allein öffnet es und bricht seine Siegel: Niemand vermochte zu öffnen das Buch und seinen Inhalt zu schauen. . . . Aber siehe, der Löwe vom Stamme Juda hat gesiegt . . . zu öffnen das Buch und zu lösen seine sieben Siegel[13]). Er allein hat es geöffnet und seine sieben Siegel zerbrochen, weil er allein den Vorhang zerrissen hat, der das von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimniß[14]) verhüllte; er allein hat ihn zerrissen durch seinen Tod, indem er die dem Menschengeschlechte von Anfang an verheißene Erlösung vollbrachte: Würdig bist du, o Herr! zu nehmen das Buch und zu öffnen dessen Siegel, weil du geschlachtet wurdest und uns erlöset hast in deinem Blute[15]). So erscheint er uns als der wahre König der Zeiten, der König der Ewigkeiten[16]). Er streckt seine eine Hand aus über Die, welche vor seiner Ankunft waren, die andere über Jene, die nach ihr folgen sollten, und er führet so jene zwei Zeugen für sich auf, über die nur der Ewige Gewalt besitzt: die Vergangenheit und die Zukunft.

Ja, die Einheit der Zeiten in Christus sind eine ebenso glänzende Offenbarung Gottes, als die Einheit der sichtbaren Welt, und wie jene, welche Gott leugnen Angesichts der Harmonie der Erde und der Himmel, unentschuldbar sind[17]), so sind diejenigen nicht weniger unentschuldbar, welche ihn leugnen Angesichts der Harmonie der Zeiten in Jesus Christus. In der That, wenn es klar ist, daß das große Werk

11) Bossuet ibid.
12) Apoc. I, 18.
13) Apoc. V, 3. 5.
14) Ephes. III, 9.
15) Apoc. V, 9.
16) Rex saeculorum, Apoc. XV, 3.
17) Rom. 1, 20.

der Natur den höchsten Meister und Schöpfer offenbart, so ist es nicht minder klar, daß nur Gott allein einen Plan grundlegen und ausführen konnte, der alle Zeiten umfaßt. Was evident ist, muß die ganze Welt anerkennen.

Allein die Offenbarung zeigt sich nicht minder augenscheinlich in der Harmonie der Dinge, als in der Harmonie der Zeiten. Jene alle Zeiten von ihrem Anbeginne umfassende Offenbarung, ist sie nicht die Lehre von der Erlösung? Wohlan, das Licht der Erlösung allein bringt Licht in die Tiefen unserer widerspruchsvollen Natur, deren brennende und nothwendig zu lösende Fragen wir kurz zuvor in Erinnerung brachten. Ja, die Lehre von der Erlösung, und nur sie allein offenbart uns die Ursache jenes inneren Kampfes, von dem das Bewußtsein eines jeden Menschen Zeugniß ablegt; sie offenbart uns aber auch das Verdienst des Kampfes, das Mittel zu siegen und den Siegespreis. Ja, sie und sie allein erschließt uns die Bedeutung des Schmerzes und des Todes, und läßt uns im Lichte des Kreuzes mit Wonne und Entzücken die Wahrheit erkennen, wie aus dem Schmerze die Versöhnung und aus dem Tode das Leben hervorgeht. Ja, sie und sie allein spricht zu uns in Jesus Christus: Ihr Alle, die ihr unter der Gewalt der Leidenschaften ringet, die ihr das Joch der Leiden tragt, die ihr zum Tode verurtheilt seid: kommt alle zu mir, ich will euch erquicken[18]). Aber wieso trägt dieses Wort die authentische Urkunde seines Ursprunges an sich? Es trägt sie doppelt an sich: es trägt sie an sich in jenem Lichte, das allein die tiefen Geheimnisse unserer gleichsam in Trümmer liegenden Natur erklärt; es trägt sie an sich in der unbestreitbar übermenschlichen Kraft und Wirksamkeit, die von ihm ausgeht. Machet selbst die Probe, spricht dieses göttliche Wort ferner, und ihr werdet euch überzeugen. Schmecket und sehet[19]); — und siehe, Alle, welche je diese Probe durch eigene Erfahrung machten, erkannten es und bekannten, daß sie den innerlichen Sieg durch die Gnade, den innerlichen Frieden durch die Liebe gefunden haben und in der göttlichen Fruchtbarkeit des Schmerzes das untrügliche Unterpfand, daß auch der Tod eine göttliche Frucht haben werde: die selige Unsterblichkeit.

So verbindet sich mit der äußeren Evidenz, die in der Harmonie aller Zeiten erglänzt, die innere Evidenz, die aus der Harmonie der inneren Thatsachen hervorstrahlt;

18) Matth. XI, 28.
19) Gustate et videte. Ps. XXXIII, 9.

und nur derjenige kann diesem doppelten Zeugnisse der Wahrheit sich verschließen, der weder die äußere noch innere Welt mit klarem und unbefangenem Auge anzusehen entschlossen ist.

Aus meinen Worten selbst ist klar, liebe Brüder, daß ich hier von Seelen rede, die der Wahrheit widerstehen, nicht von solchen, die sie nicht kennen. Es gibt viele Seelen, die in Folge einer Erziehung, für die sie nicht verantwortlich sind, des vollen Lichtes beraubt sind. Eine jede von ihnen wird nur über das Maß von Licht Rechenschaft zu geben haben, das sie wirklich besaß. Welche Rechenschaft aber werden jene ablegen, welche dem doppelten Lichte der Wahrheit, das sich unseren Blicken aufdrängt, widerstanden haben?

V.

Woher in dieser Sache Zweifel und Leugnung entspringen.

Woher kommt es, daß man Angesichts einer so offenbaren Wahrheit deren Gewißheit leugnen kann?

Einzig daher, daß die Augen, die krank sind, von dem Lichte sich wegwenden, das ihnen wehe thut.

Die Augenkrankheit aber, von der wir hier reden, ist eine freiwillige; denn wenn man in dieser Sache die Gewißheit leugnet, so geschieht es nur, weil man sie fürchtet. Und weßhalb fürchtet man sie? Weil sie lästig ist. Ueberall sonst gibt man der Evidenz nach, nur hier allein widersteht man ihr, weil die Evidenz, welche den Geist von der Wahrheit überzeugt, zu gleicher Zeit eine Pflicht für das Leben auferlegt. Ja, hierin liegt Alles. Die Gewißheit verpflichtet, der Zweifel aber verpflichtet nicht, und wenn man auf religiösem Gebiete nichts anerkennen will, als ungewisse Meinungen, so geschieht es, weil man ein Interesse hat, zu zweifeln.

Angesichts der offenbar göttlichen Einheit der Offenbarung stellt Bossuet sich die Frage, woher es doch komme, „daß es noch Blinde und Ungläubige in der Welt gibt?" und er antwortet: „Unsere ungeordneten Leidenschaften, unsere Anhänglichkeit an die Sinnlichkeit und unser unbändiger Stolz sind die Ursache davon. Wir wollen lieber Alles wagen, als uns einen Zwang auferlegen; wir wollen lieber in unserer Unwissenheit zu Grunde gehen, als sie eingestehen; wir wollen lieber unsere eitele Neugierde befriedigen und lieber unserem ungelehrigen Geiste die Freiheit wahren, zu denken, was ihm beliebt, als ihn dem Joche der göttlichen Autorität unterwerfen. Das ist der Grund, weßhalb es in Sachen der Religion so viele Ungläubige gibt[20])."

20) Disc. sur l'hist. univ.

Ihr seht, liebe Brüder, daß die Denkfreiheit nicht so modern ist, als sie von sich rühmt, und daß bereits vor fast zweihundert Jahren Bossuet mit diesem Namen einen alten, runzeligen Irrthum bezeichnete, der heute sich jung machen möchte.

Gewiß, wir alle haben, wie wir hörten, die Freiheit zu denken, wie wir wollen, das heißt richtig oder falsch, gerade wie wir auch die Freiheit haben, zu handeln, wie wir wollen, nämlich gut oder böse: beides aber unter der Auflage, dafür dem ewigen Richter Rechenschaft abzulegen. Allein wenn wir die Freiheit haben, richtig oder falsch zu denken, und gut oder bös zu handeln, so haben wir dagegen die Pflicht, zu denken der Wahrheit gemäß, und zu handeln nach der Gerechtigkeit. Möge man daher doch endlich einmal aufhören, auf diesem Gebiete das Recht mit der Freiheit zu verwechseln. Die Freiheit, zu denken, was man will, mit dem Rechte, zu denken, was man will, zu verwechseln, wäre offenbar ein kindischer Unverstand, wenn es nicht noch viel offenbarer ein schuldvoller und verderbenschwangerer Irrthum wäre.

VI.

Die drei Lieblings-Mißverständnisse unserer Zeit.

Was hier zahllose Geister verwirrt, ist ein falscher und beklagenswerther Freiheitsbegriff. Wodurch unterscheidet sich auf allen Gebieten die Freiheit von der Willkür? Dadurch, daß sich die Freiheit innerhalb der Sphäre des Gesetzes bewegt. Die Willkür dagegen kennt kein Gesetz. Das Gesetz des menschlichen Geistes ist die feststehende Wahrheit. Die wahre Freiheit der Vernunft besteht daher keineswegs in einer schrankenlosen Unabhängigkeit, da sie vielmehr wesentlich darin besteht, in Allem der Wahrheit treu und ergeben zu sein. Nun fragen wir, ob etwa die Freiheit des menschlichen Geistes, und nicht vielmehr die Willkür, diese Mutter der Knechtschaft, heutzutage Alles zu ungewissen Meinungen herabwürdigen will? Der bloßen Meinung sich unterwerfen, heißt es nicht sich dem Zweifel ausliefern; sich dem Zweifel ausliefern, heißt das aber nicht sich zum Knechte des Zweifels machen, und ist das nicht die wahre Geistesknechtschaft?

Beweist es nicht die tägliche Erfahrung, daß, wenn man sich unter das Joch der Wahrheit nicht beugt, man ein Sklave der Lüge wird? Beweist sie nicht, daß eben Jene, welche der Evidenz der göttlichen Ordnung, sei es nun in der Ordnung der Natur oder in der Ordnung der übernatürlichen Offenbarung, widerstehen, elendiglich mit allen Winden fahren, jedem Winde der Lehre folgen, jeder Laune und Mode

des Zeitgeistes sich fügen, und das, was sie Ueberzeugungen nennen, sich von den Phrasen erbetteln, welche die Presse beider Welten jeden Morgen ausspeit?

Seid ihr nicht solchen Sklaven schon begegnet? Sie sind bereit, Alles zu glauben, was man ohne jeglichen Beweis sie versichert, wenn nur das, was man behauptet, mit dem Glauben im Widerspruche steht, und sie beeilen sich, jede Hypothese als erwiesene Wahrheit anzunehmen, wenn sie nur dem Christenthum entgegen ist. Was ist das anders, als der Köhlerglauben des Unglaubens?

Lasset euch daher, liebe Brüder, nicht bethören und euch im Namen einer Freiheit, die sich selbst nicht versteht, nicht den Glauben stehlen, den wahren Glauben der Vernunft.

Lasset euch ebenso wenig durch den angeblichen Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft erschüttern. Glaube und Vernunft sind zwei Schwestern. Beide kommen von Gott, dem Urheber des natürlichen Lichtes der Vernunft und des übernatürlichen Lichtes des Glaubens. Wir haben gesehen, daß die Vernunft den wahren Glauben sucht und seine Wahrheit erkennt an den ihm eigenthümlichen Merkmalen. So hält auch der wahre Glaube allein die Prüfung der Wissenschaft aus. Noch nie ist ein Anhänger einer falschen Religion weise geworden, ohne seinen Glauben zu verlieren. So aber verhält es sich mit den Christen nicht. Bei den Weisesten und Gelehrtesten aller christlichen und namentlich auch unserer Zeiten stehen Glaube und Wissen im unauflöslichen Bunde. Denn niemals hat wahre Wissenschaft den Glauben fehl gefunden, weil Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann. Falsche Religionen und falsche Offenbarungen können den Blick der Wissenschaft nicht noch so kurze Zeit ertragen. Welche christliche Wahrheit dagegen hat je die Entdeckungen der Wissenschaft zu fürchten gehabt? Wer daran zweifeln wollte, frage einen Descartes, Leibnitz, Pascal, einen Copernikus, Galiläi, Cuvier, Champollion [21]). Weit entfernt, vor dem Lichte der

---

21) Galiläi hat niemals seine Wissenschaft von seinem Glauben getrennt. Durch die Einwürfe seiner Gegner gedrängt, veröffentlichte er über die Uebereinstimmung der heiligen Schrift mit dem Systeme von der Bewegung der Erde eine Schrift, die den Titel trägt: Drei Briefe über die Verträglichkeit der heiligen Schrift mit dem Systeme von der Bewegung der Erde (Epistolae tres de conciliatione sacrae scripturae cum systemate telluris mobilis). Es ist wahr, daß nichtsdestoweniger dieses System damals von der Congregation des heil. Officiums verurtheilt wurde; allein das heil. Officium, das so unzählige Proben von Weisheit abgelegt, hat niemals die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch genommen. Es ist

Wissenschaft zu erbleichen, hat der Glaube in all' jenen großen Fragen, in welchen er mit der Wissenschaft in Berührung

---

übrigens sehr bemerkenswerth, daß die Päpste Paul V. und Urban VIII., ihrer persönlichen Meinung ungeachtet und gegen den Gebrauch der Congregation, ihren Namen nicht unter die in Sachen Galiläi's erlassenen Decrete von 1616 und 1633 setzen wollten. Keine von den Entscheidungen der römischen Congregationen gegen das neue Weltsystem wurde in einem anderen Namen, als lediglich in dem der Congregationen selbst erlassen. Daher stund auch nichts im Wege, daß das heil. Officium später die Entscheidung gegen Galiläi wieder aufhob und so die Bahn einschlug, welche die Päpste längst vorher eingeschlagen, die, wie Graf Maistre richtig bemerkt, weit entfernt, die Erkenntniß des wahren Weltsystems aufzuhalten, vielmehr dieselbe mächtig gefördert haben, indem sie zwei Jahrhunderte hindurch den Domherrn Copernikus und die mehr oder minder in ihren Forschungen glücklichen Vorläufer dieses großen Mannes gestützt und ermuntert haben. Folgendes sind die deßfallsigen Thatsachen, und man darf nicht ermüden, sie Denen entgegenzuhalten, die nicht aufhören, die Vorwürfe einer halben Wissenschaft zu wiederholen:

Das Kopernikanische Weltsystem, das Galiläi befolgt, wurde bereits in Rom um's Jahr 1425 aufgestellt und gelehrt, d. h. 48 Jahre vor der Geburt des Kopernikus, und 139 Jahre vor der des Galiläi. Es war der berühmte Nicolaus von Cusa, der zuerst, um's Jahr 1425, das Feststehen der Sonne und die Bewegung der Erde lehrte. Er vertheidigte diese Theorie in einer seinem Lehrer, dem Cardinal Julian Cesarini, gewidmeten Abhandlung. Papst Nicolaus V. ernannte bald nachher Nicolaus von Cusa zum Cardinal und zum Bischof von Brixen in Tyrol.

Das System des Kopernikus, welches auf dem des Cusanus beruht und später von Galiläi angenommen wurde, wurde so wenig von der Kirche verurtheilt, daß dessen Urheber es in Rom selbst, um's Jahr 1500, vor mehr als zweitausend Schülern lehrte. Kopernikus wurde später zum Domherrn in Königsberg in Preußen ernannt.

Celio Calganini, der das System des Cusaners und des Kopernikus in Italien um's Jahr 1518 lehrte, wurde von zwei Päpsten, Clemens VII. und Paul III. zum apostolischen Protonotar ernannt; Kopernikus selbst widmete sein Werk von den Umdrehungen der Himmelskörper (de revolutionibus orbium coelestium) demselben Papste Paul III.

Es ist klar, daß die Päpste dadurch, daß sie die gelehrten Vertheidiger des richtigen Weltsystems zur Prälatur, zum Bisthum, zum Cardinalat erhoben, diese Lehre nicht bloß duldeten, sondern ermuthigten und beförderten. Dieses ist um so unwidersprechlicher, wenn man bedenkt, daß diese Gelehrten in Rom selbst lehrten und daß Kopernikus keinen Anstand nahm, das große Werk, welches seinem Systeme auf immer seinen Namen gab, dem Papste Paul III. zu widmen.

Wir wiederholen daher mit dem Grafen Maistre, daß weder die Kirche, noch die Päpste in ihrer Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche gegen dieses System im Allgemeinen, oder insbesondere gegen Galiläi, jemals auch nur Ein Wort verkündigt haben, und daß man überhaupt vergeblich nach einem Rescripte oder einem Urtheilsspruche der Päpste gegen irgend eine physikalische oder astronomische Wahrheit suchen wird,

kommt, wie in den Fragen über den Ursprung der Welt, die Bildung des Erdkörpers, die Zerstreuung der Völker, die Theilung der Sprachen, in den Arbeiten und Entdeckungen der Gelehrten nur großartige und überraschende Bestätigungen gefunden.

Allerdings haben wahrhaft beklagenswerthe Gelehrten mehr als einmal den ewig unmöglichen Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft gefunden zu haben vermeint und diese Hoffnung auf, wie sie glaubten, entscheidende Entdeckungen gegründet. Allein so oft diese Entdeckungen den Boden bloßer Hypothesen verließen, und so oft die Hypothesen durch ein gründlicheres Studium der Thatsachen auf ihren wahren Werth und ihr richtiges Maß zurückgeführt wurden, dienten jene Entdeckungen nur zur Bestätigung dessen, was jene Gelehrten anfangs durch sie umzustürzen meinten. Auch das ist wahr, daß in der Gegenwart in gleicher Weise manche Schriftsteller ähnliche Hoffnungen auf neue und allerneueste Hypothesen gründen; aber mögen sie sich das ein für allemal gesagt sein lassen, daß die eine Wissenschaft nie der anderen widersprechen kann; was in der einen bewiesen ist, ist auch bewiesen für die andere — und es ist ein für allemal und auf immer für die ganze Welt erwiesen, daß nur Gott allein einen Plan grundlegen und durchführen konnte, der alle Jahrhunderte umfaßt. Um die Gottheit Jesu Christi zu leugnen, müßte man die

---

Dagegen kann man zahllose Werke der Päpste zu Gunsten der Wissenschaften und eine fortwährende Wirksamkeit derselben zur Förderung des wissenschaftlichen Fortschrittes nachweisen. (Vergl. Dechamps, Die Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens. Mainz bei Kirchheim. 1857. Vierte Unterhalt.)

Was aber die Verfolgung betrifft, welche Galiläi erduldet haben soll, so sind die Hauptthatsachen folgende. Bei seiner Ankunft in Rom wurde Galiläi vom Cardinal Bellarmin aufgenommen. Während der drei Tage, die er im Palaste des heil. Officiums zubrachte, wohnte er in den Gemächern der Angestellten desselben. Als Gefängniß wurde ihm der Palast mit den Gärten in Trinita del Monte angewiesen, und er datirte seine Briefe von dort: „Aus meiner köstlichen Zurückgezogenheit, *dal questo delicioso retiro*." Bald verließ er jedoch diesen Aufenthalt wieder und zog auf seine Villa bei Florenz zurück. Diese Thatsachen können nur für jene Maler und Dichter verdrießlich sein, welche Galiläi darstellen, wie er sein Weltsystem auf die feuchten Mauern eines Kerkers zeichnet. — Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß Galiläi während der langen Prüfung, die er zu bestehen hatte, Seelenleiden erduldete; allein diese Prüfung stellt nur die Wahrheit, die wir hier behaupten, in ein um so helleres Licht, daß Galiläi seine Wissenschaft nie von seinem Glauben trennte. Der berühmte Gelehrte starb, wie er gelebt hatte, mit den Gesinnungen des festesten und vertrauensvollsten Glaubens.

ganze Weltgeschichte ungeschehen machen. Die an dieses unmögliche Unternehmen sich wagen, sollten lieber jene Worte überdenken, die gerade für sie geschrieben sind: Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschmettert werden; und auf wen er fällt, den wird er zermalmen[22]).

Zu den Mißverständnissen welche man im Namen der Wissenschaft und der Freiheit gegen die evidente Wahrheit des Glaubens erhoben hat, kommt in unseren Tagen noch das Mißverständniß, das man im Namen des Fortschrittes erhebt.

Allein die diesen Einwand erheben, haben vom Fortschritt einen eben so falschen Begriff, als von der Freiheit. Sie behaupten nämlich, daß der Glaube, weil er unveränderlich ist, mit dem Fortschritte unverträglich sei.

Ist die Natur nicht auch unveränderlich?

Ist die Unveränderlichkeit der Natur ein Hinderniß für die Naturwissenschaften? Warum sollte nun die Unveränderlichkeit der Offenbarung, welche, wie wir gesehen haben, mit demselben Merkmale ihres göttlichen Ursprunges, wie die Natur bekleidet ist, dem Fortschritte der Wissenschaften im Wege stehen?

Nein, die Unwandelbarkeit der Offenbarung, welche den Fortschritt der physikalischen Wissenschaften in keiner Weise hindert, kann auch dem Fortschritte der moralischen und socialen Wissenschaften nie und nimmer im Wege stehen. Ist das Evangelium nicht all' unserem Fortschritte weit voran? Was von Gott ist, ist vollkommen, was von Menschen kommt, ist immer vervollkommnungsfähig. Aus Menschen bestehend, sagt ein großer neuerer Schriftsteller, ist die Gesellschaft stets wie die Menschen sind. Sie nimmt daher an allem Elende unserer Natur Theil, sie leidet nothwendig unter unseren unordentlichen Leidenschaften und findet eben deßhalb nirgendwo anders das Heilmittel für die öffentliche Unordnung, als wo auch das Heilmittel für die Seelen zu finden ist. Deßhalb ist das Christenthum unbestreitbar die Seele der modernen Civilisation. Sollte Jemand das bezweifeln, so möge er nur eine Weltkarte zur Hand nehmen und darauf die Scheidelinie zwischen den civilisirten und nicht civilisirten Ländern ziehen und dann auf die Frage antworten, ob die wahre Civilisation irgendwo zu finden ist, wo Jesus Christus nicht angebetet wird. Ja, Thatsachen beweisen es, daß die Kirche Christi die Mutter der neueren

22) Qui ceciderit super lapidem istum, confringetur: super quem vero ceciderit, conteret eum. Matth. 21, 44.

Welt ist. Die Einheit der Ehe, die Unterscheidung der beiden Gewalten, der kirchlichen und weltlichen, dieses einzig wahre Fundament der Gewissensfreiheit, der richtige Begriff von Autorität und von Freiheit, der wahre Begriff der Rechte, von denen der Staat nicht die Quelle, wohl aber der verpflichtete Schützer ist, kurz Alles, wodurch sich die moderne Gesellschaft von der heidnischen und von den Staaten des Alterthums unterscheidet, Alles kommt uns von der Kirche zu. Allein die undankbare Welt lehnt sich gegenwärtig gegen ihre Mutter auf: der Liebling wurde fett und schlug aus[23]). Deßhalb braucht man auch kein allzu scharfes Auge zu haben, um zu sehen, daß diese Welt in demselben Maße, als sie von der Kirche sich entfernt, einem socialen Heidenthum, das heißt der Souverainität der Gewalt, oder wie die Bibel es ausdrückt, der Herrschaft des Thieres entgegengeht. Trotz aller großen stehenden Heere, trotz der großen Kapitalien, trotz der Macht des Dampfes und der Wunder der Telegraphie, ist Unruhe und Mißbehagen allgemein und die Furcht vor der Gewalt, die mehr und mehr Alleinherrscher wird, preßt überall, bald hier bald dort, einen Angstschrei aus. Denn die Gewalt ist nur ein Werkzeug; sie soll dienen, nicht herrschen; sie muß der Gerechtigkeit dienen, wenn der Friede herrschen soll: Der Friede ist die Ruhe der Ordnung[24]).

VII.

Welches ist die Hauptwirkung des großen Irrthums, der Leugnung der Gewißheit in Sachen der Religion?

Die Hauptwirkung dieses großen Irrthums offenbart sich in einer Thatsache, die vor Aller Augen offen da liegt. Diese Thatsache aber ist, daß Alle, welche diesem Irrthum huldigen, überall und immer gegen alle Lehren, die wahre allein ausgenommen, voll Duldung, gegen die Wahrheit aber mit wahnwitzigem Hasse erfüllt sind, so jenes das Wort der Schrift erfüllend: nur Jesum Christum unseren einzigen Herrn und Gebieter verleugnen sie[25]).

Ja, nur unser Glaube allein hat die Ehre, von Allen gehaßt zu werden, die ihn leugnen und die eben durch ihren Haß ein Zeugniß für seine Göttlichkeit ablegen. Denn in der That ist es unmöglich, daß etwas, was nur menschlich ist, in solcher Weise von den Menschen gehaßt werde.

Sehen wir sie nicht tagtäglich voll Toleranz nicht blos,

---

23) Incrassatus est dilectus, et recalcitravit. Deuteron. XXX, 15.

24) Pax, tranquillitas ordinis. S August.

25) Solam Dominatorem et Dominum nostrum Jesum Christum negantes. Jud. 4.

sondern voll Sympathien gegen alle Lehren, auch gegen die unerträglichsten und abscheulichsten? Woher diese Erscheinung? Weil dies nur menschliche Erfindungen sind, so stört keine derselben ihre Schwäche. Da sie in allen nur ihres Gleichen, bloße Meinungen erblicken, die keine Anerkennung fordern und keine Pflicht auflegen, so finden sie auch in denselben nichts, was ihnen unbequem ist, was ihren Stolz verletzt, was sie hindert zu denken, was sie wollen, nichts was sie hindert, nur sich selbst zu gehorchen und ihrem eigenen Sinn zu folgen. Ganz anders verhält es sich mit der Wahrheit, die mit Autorität zu ihnen spricht, wie Einer der Gewalt hat[26]); sie bringt auf sie die Wirkung hervor, wie eine Erscheinung Gottes, des Herrn, der ihnen befiehlt, des Richters, der sie richtet; deßhalb erheben sie ihre Waffen gegen dieselbe und vereinigen sich wider sie zu einem Schutz- und Trutzbündniß: Sie toben . . . und vereinigen sich wider den Herrn und seinen Gesalbten[27]).

Das ist das Geheimniß der angeblichen Einheit, deren sie sich rühmen. Wir sagen der „angeblichen", denn ihre Einheit ist rein negativ. Nichtsdestoweniger scheinen sie an ihr nicht zu zweifeln, denn sie rühmen sich, berufen zu sein, die Einheit der Nationen und der Geister zu begründen, welche in ihren Augen durch den Glauben, oder wie sie sich ausdrücken, durch das Dogma zerrissen ist. Aber wie sollen sie die Einheit der Geister, die geistige Einheit aller Völker aufrichten, die noch nie im Stande waren auch nur zwischen zwei Menschen eine wahre geistige Einheit herzustellen? Wenn der Glaube nicht wäre, so könnte Einheit unter allen Menschen bestehen, so geht die Rede, wie unter den gelehrten chinesischen Madarinen, so unter unseren modernen europäischen Gelehrten. Vereinigt? ja wohl, doch nur im Kampf gegen Christus: Solum Dominatorem et Dominum nostrum Jesum Christum negantes; aber Eins unter sich, nein, niemals werden sie das sein. Die vom Glauben losgetrennte Philosophie hat nie etwas Anderes als Spaltungen erzeugt. Ihre Anhänger waren niemals einig in irgend etwas: weder über Gott, noch über den Menschen, noch über die Welt, weder über das gegenwärtige, noch über das zukünftige Leben. Oder sind sie etwa in unseren Tagen weiter fortgeschritten, als zur Zeit der alten orientalischen, griechischen und römischen Philosophie? Sie selbst verkünden es, daß das nicht der Fall sei, denn auf diesem Gebiete sind alle Lehren in ihren Augen,

26) Sicut potestatem habens. Matth. VII. sq.

27) Fremuerunt . . . et convenerunt in unum, adversus Dominum, et adversus Christum ejus. Ps. II, 1. 2.

nichts als Meinungen, das heißt ungewisse Gedanken. Es ist, wir wiederholen es, handgreiflich und offenbar, daß sie in Nichts übereinstimmen, als darin, jede Gewißheit zu leugnen. Welche Einheit können sie also gründen? keine andere, als die der Verneinung und des Hasses.

Begreift ihr nun, lieben Brüder, die göttliche Tragweite jenes Wortes, das Jesus Christus an seinen Vater richtete: Alle sollen Eins sein, wie auch wir Eins sind ... damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast[28]). So wäre also demnach die Einheit des Glaubens etwas so offenbar Uebermenschliches: daß sie einen Beweis der göttlichen Sendung Christi bildet? Ja so ist es, sie ist offenbar etwas Uebermenschliches, denn wenn alle Sekten dem Nationalismus huldigten und auf die Staatsgewalt sich stützten, während doch die Wahrheit keine Gränzen haben kann; wenn alle, auch die mächtigsten falschen Religionen, Nationalreligionen waren und nie daran dachten Apostel zu anderen Nationen auszusenden; wenn die größten Philosophen und die berühmtesten Systeme nur Schulen bildeten und wenn diese Schulen kaum jemals auch nur zwei Schüler erzogen, die mit einander übereinstimmten: wie kann man dann, ohne Gott, diesen Glauben erklären, der in allen Ständen und in allen Bildungsgraden unter allen Völkern, selbst in den Reichen, welche den Glauben blutig verfolgen, seine Kinder zählt, der seine Apostel unter allen Himmelsstrichen für den Glauben sterben sieht, der in allen Ländern dasselbe Opfer darbringt und das Eine Glaubensbekenntniß in allen Sprachen bekennen läßt?

Diejenigen, welche hier den Finger Gottes nicht sehen, mögen uns noch sagen, woher es denn komme, daß die Herrscher der mächtigsten Reiche, mit allen ihren gewaltigen Heeren und mit aller Mühe kaum die nationale Einheit eines einzigen Staates aufrecht erhalten, während eine absolut waffenlose Gewalt durch eine aus allen Völkern genommene und über alle Völker verzweigte Hierarchie, sich allerwärts Gehorsam verschafft und in allen Zeiten die schwierigste Einheit unverletzt bewahrt, die geistige Einheit einer Gesellschaft, deren Mitglieder nach Millionen und Millionen über die ganze bekannte Erde ausgebreitet sind. Das ist katholisch, das die Einheit der Seelen in der universalen religiösen Familie — und wie die Einheit aller Zeiten und die innere Einheit der Dinge, deren glänzendes Zeugniß wir oben betrachteten, so ist auch diese Einheit der Seelen ein unterscheidendes Merkmal der einzig wahren Religion.

28) Joann. XVII, 22, 23.

VIII.

Wie sich heut zu Tage der Haß gegen Christus und seine Kirche offenbart.

Gegen die große Einheit des Glaubens und der Liebe kämpfet überall die große Einheit der Verneinung und des Hasses. Ja die Anhänger dieser falschen Einheit liefern durch ihre Reden, ihre Schriften, ihre Schulen, ihre Werke, ihre Vereine und Gesellschaften, ihre Revolutionen, ihre Gesetze immer und überall den Beweis, daß ihr ganzer Haß nur gegen die Kirche gerichtet ist. Und wie diese große Armee der Verneinung durch die Logen organisirt und disciplinirt ist, so kann man ohne Mühe bei jedem Ausfalle und jedem Angriff dieser Armee wahrnehmen, daß sie nach einem Commando-Wort handelt. Hier gilt es, den Anstalten, welche christliche Generationen uns hinterlassen haben, das Leben unmöglich zu machen, oder der christlichen Wohlthätigkeit die Hilfsquellen zu verstopfen und das Wasser abzugraben; dort handelt es sich darum christlich gesinnte Männer um jeden Einfluß zu bringen, indem man sie, wie die wahren Parias der Civilisation, von allen öffentlichen Aemtern ausschließt. Hier gilt es, das Volk gegen religiöse Genossenschaften aufzuhetzen und die öffentliche Meinung zu verderben, damit man dann die Engel der Versöhnung und des Gebetes auf die Straße werfen kann, während man der Prostitution neue Asyle eröffnet; dort gilt es, wohlthätige Laien-Vereine, jene trefflichen Jünglinge und Männer vom Vereine des heil. Vincenz von Paul um jeden Preis zu zersprengen, während man in beiden Hemisphären der Frei-Maurerei ungebundenste Freiheit gewährt. Hier gilt es, die Freiheit des katholischen Cultus dadurch zu bedrohen, daß man hinterlistig auf die Verwaltung der Kirchengüter die Hand legt, oder daß man in unsere Kirchen, diese Versammlungsorte der großen christlichen Familie, sich einzudrängen sucht, um sie allmählig in seine Hand zu bekommen; dort sind es die Kirchhöfe, deren Frieden man ohne Pietät stört und verletzt mit jenem von uns geschilderten ausschließlichen Hasse; denn niemand denkt daran, die Ruhe der Todten auf protestantischen oder jüdischen Begräbnißplätzen zu stören — nur da, wo die Todten im Schatten des Kreuzes ruhen, will man jene, die bis zu ihrem Ende das Kreuz verachtet haben, im Tode mit aller Gewalt mit denen, die den Gekreuzigten anbeteten und hier ruhen, vermischen. Hier muß man erklärten Feinden Jesu Christi literarische Circel eröffnen und um diese erklärten Apostel des Abfalls Zuhörer sammeln; dort muß man die Kinder, die Schuljugend, die Frauen selbst, denen nur das Christenthum ihre Würde wiedergegeben hat, vom Glauben

losreißen durch Unterrichtsvereine, durch die *ligue de l'enseignement*, durch jene Heuchelei des confessionslosen Unterrichtes, der, wie unwiderleglich dargethan ist, unfehlbar und positiv unchristlich und antichristlich wirkt — und diesen Unterricht sucht man dann unter dem Vorwande der Gewissensfreiheit den Regierungen aufzunöthigen, als ob die Gewissensfreiheit das Recht gäbe das Gewissen der Gläubigen zu unterdrücken, das Antichristenthum zur Staatsreligion zu machen und die Kinder christlicher Familien in den Staatsschulen mit Gewalt zu entchristlichen, und als ob die bürgerliche Freiheit der Culte, ihre politische oder constitutionelle Gleichberechtigung einen doktrinalen Indifferentismus im öffentlichen Unterrichte in sich schlösse, d. h. eine Unmöglichkeit und Absurdität. Hier müssen die Theater mit allen Mitteln der Kunst der Unsittlichkeit und der Lüge dienen; dort soll das ganze Volk durch alle Mittel der Presse, durch den beständigen Mißbrauch dieses großen Werkzeuges der Erleuchtung und diese erste unter allen Mächten der Neuzeit, zur Empörung gegen die Kirche entflammt werden. Ja der Mißbrauch der Presse vor Allem ist es, wodurch der antichristliche Haß Alles zu überschwemmen und mit sich fortzureißen droht. Gibt es eine christliche Wahrheit, welche von der ungläubigen Presse nicht entstellt, gibt es eine christliche Institution, die von ihr nicht verdächtigt und verleumdet wird? Hat man nicht jene Schaaren von Männern und Jungfrauen, die sich dem Dienste der Greise, der Kinder, der Armen, der Kranken, kurz Allen weihen, die schwach und hilfsbedürftig sind als gemeinschädliche Müßiggänger gebrandmarkt? Hat man nicht jene apostolischen Männer, welche mit dem christlichen Glauben die Civilisation zu den barbarischen Völkern tragen, die nur auf diese Weise gesittigt werden können, als nutzlose Fanatiker, als Feinde der Gewissensfreiheit und des Seelenfriedens angeklagt? Bestrebt man sich nicht, glücklicher Weise umsonst, die größten und glänzendsten Werke katholischer Gelehrten und Schriftsteller todt zu schweigen und in Vergessenheit zu bringen? Wenn aber irgend eine noch so werthlose blasphemische Schrift erscheint, beeilt man sich nicht, sie bis in den Himmel zu erheben und durch alle Mittel zu verbreiten? Und gerade wie die wissenschaftlichen Leistungen der Katholiken, wird auch deren sittliches Leben behandelt. Sieht man nicht diese Presse, während sie vor unzähligen Thaten einer heldenmüthigen Tugend, den unbestreitbaren Früchten der Gnade Jesu Christi in den Christen aller Stände, die Augen fest verschließt, nur damit beschäftigt, jene seltenen Aergernisse, welche den Guten Betrübniß und den Bösen Freude bereiten,

mit Gier aufzusuchen, mit Lust zu sammeln, mit unersättlicher Beharrlichkeit auszubeuten? Betrachtet diese Männer der antichristlichen Presse; sie sind am Fuße eines Baumes versammelt, dessen mächtige, weitverbreiteten Aeste unter der Last der kostbarsten Früchte sich beugen — warum sind ihre Augen beständig gesenkt und an den Boden geheftet? Was suchen sie da? Sie suchen einzelne faule Früchte dieses Baumes, die in den Koth gefallen sind. Und wenn sie dann eine faule Frucht gefunden haben, dann versammeln sie sich um sie und schreien: Seht da die Früchte des Baumes, die Früchte der Kirche! Unglückliche, erhebt eure Blicke, die Früchte füllen die Zweige des Baumes, den ihr lästert, während sein Schatten euch bedeckt.

Doch der Mißbrauch der Presse offenbart uns den Haß der Feinde Christi noch in einem wahrhaft übermenschlichen Grade. Denn ist nicht in der That jene Wuth gegen das Herz des Christenthums, gegen das höchste Geheimniß der göttlichen Liebe, gegen das allerheiligste Sakrament des Altars — etwas Uebermenschliches? Wohlan, Angesichts dieses heiligsten Sakraments, dessen Licht die Freude aller großen christlichen Geister war, und dessen Flammen das Herz aller Heiligen verzehrten, in Gegenwart dieses höchsten Geheimnisses der Wahrheit und der Liebe, begeifert man in einer Sprache, in welcher Unwissenheit und Lästerung um den Vorrang streiten, unsere Altäre und Tabernakel, sehnsüchtig dem Tage entgegensehend, wo es die „aufgeklärte und verbesserte" öffentliche Meinung erlaubt, sie umzustürzen. Vernehmet lieben Brüder, und beklaget aufs tiefste jene unglückseligen Menschen, die also sprechen können:

„Das Grunddogma des überlieferten Christenthums," rufen sie, „führte bei den Katholiken zum Glauben an einen Brod-Gott, einen Mehl-Gott (!), der die Entrüstung und den Ekel der Philosophen hervorrief. Unter der Herrschaft der Vernunft hat man diesen Mehl-Cultus mit Verachtung von sich gestoßen."

Ihr seht, lieben Brüder, das allerheiligste Sakrament, durch ihre Unwissenheit zum Zerrbilde entstellt und in den Koth getreten, ist der Gegenstand ihres Zornes, ihres Widerwillens, ihrer Verachtung. Wahrlich, ihnen gelten vor Allem jene Worte des Apostels: Sie lästern, was sie nicht verstehen[29]). Aber wie ist es möglich, daß diese Lästerungen nicht vor dem Einen Gedanken auf ihren Lippen ersterben: was ist unsere Wissenschaft im Vergleiche mit der eines Origenes, Athanasius, Augustinus, eines Thomas von

29) Quaecunque ignorant blasphemant. Jud. 10.

Aquin, eines Descartes, Pascal, Leibnitz, Bossuet? Ist es nicht wider allen gesunden Menschenverstand, dasjenige als Unsinn zu verachten, was diese großen Geister bewundert und angebetet haben? Das müßte der einfachste Menschenverstand ihnen sagen. Aber sie sind eben nicht von Vernunft geleitet, sondern von Hoffart verblendet; sie sehen nichts, wo diese großen Geister das Wunder der göttlichen Weisheit, den strahlenden Mittelpunkt aller Geheimnisse der Erlösung erblickten.

Gott und die Schöpfung; Jesus Christus und die Erlösung; das große Werk Christi, die katholische Kirche; in der Kirche auf der einen Seite das Wort Gottes, welches das Licht, und die Sakramente, welche das Leben verbreiten, und als Mittelpunkt aller Sakramente, das Allerheiligste Sakrament des Altars, auf das Alles sich bezieht, wie auf den noch in der Zeit verborgenen Himmel: darin besteht der lebendige Bau des Christenthums. Der Blick des Genie's, wie nicht minder der schlichte Glaube des einfachen Christen erkennen darin die unnachahmliche Größe der Werke Gottes — nur das freiwillig geschlossene oder das kranke Auge sieht nichts.

Oeffnet doch eure Augen, arme Verblendete, und sehet und erkennet in der heiligen Eucharistie das Opfer des ewigen Priesters[30]), wie es vorhergesagt war, unter den Gestalten des Brodes und Weines[31]) allezeit fortdauernd; erkennet in der Eucharistie das lebendige Gedächtniß des Kreuzesopfers, das Opferlamm, das, obgleich in der Glorie lebend, unter dem Schleier der zwei getrennten Gestalten dennoch unter uns bleibt, um uns zu erinnern an die Vergießung seines Blutes; erkennet in diesem großen Sakramente des neuen Bundes die Wahrheit, die durch den Schleier der irdischen Hülle hervorleuchtet: das Geheimniß des durch den Tod wiederhergestellten Lebens, das Leben wiedergegeben der Welt durch den Tod Jesu Christi, das Leben mitgetheilt den Seelen durch Den, der da sich nennt und wirklich ist das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen[32]). Wer dieses lebendige Brod empfängt, wird in Wahrheit leben: Wer dieses Brod isset, wird leben[33]), und wenn ihr das nicht wisset, wisset ihr es nicht, weil ihr es nicht wissen wollt, weil ihr euch weigert, durch eigene Erfahrung die Wahrheit kennen zu lernen. Stellt an die Tausende wahrer Christen, in deren Mitte ihr lebet, dieselbe Frage,

30) Ps. CIX, 4.
31) Gen. XIV, 18.
32) Joann. VI, 41.
33) Joann. VI, 59.

welche einst der heil. Vincenz von Paul an seine Mitbrüder, die Missionspriester, richtete: „Empfindet ihr nicht nach der heiligen Communion die göttliche Flamme, die dann in euerem Herzen brennt?“ und ihr werdet etwas erfahren von jener göttlichen Wissenschaft, jenem wahrhaft positiven Wissen, dem ihr zu nahen fürchtet. Fragt die barmherzige Schwester, die Armen-Schwester, fragt so viele hohen Familien entstammte Jungfrauen, die sich selbst zu Dienstmägden der Aermsten und Verachtesten gemacht haben, wo sie ihre Kraft geschöpft, wo sie dieselbe nähren; fraget jene jungen Priester, welche Alles verlassen, um das Evangelium nach China, nach Australien, zu den letzten Wilden Amerika's zu tragen, woher ihr apostolischer Muth stammt, fraget die Heiligen und die Martyrer aller Jahrhunderte, woher ihnen jene Liebe gekommen, die stärker ist als der Tod — und alle werden euch dieselbe Antwort geben, indem sie hinweisen auf unsere Tabernakel. Wahrlich, hier brennet allezeit und unverlöschbar jenes Feuer, das auf die Erde zu bringen, Jesus Christus gekommen ist[34]).

Aber Jesus Christus, aber das Evangelium, aber die Kirche, aber das allerheiligste Sakrament, aber diese tiefen, allzeit lebendigen Quellen, aus welchen die Tugenden entsprangen, welche die Welt erneuerten, welche die wahre Freiheit der Völker gegründet, den Schwachen Gerechtigkeit verschafft und die gesammte Civilisation der Neuzeit hervorgebracht haben, aber All diese großen und göttlichen Dinge sind gerade der Gegenstand jenes Hasses, den wir einen übermenschlichen genannt haben, weil er von einem Geiste stammt, der von einer höheren Höhe, als worauf der Mensch steht, herabgestürzt und der der Urheber und Anführer aller Empörungen gegen Gott ist. Wie ließe sich sonst die Art und Weise erklären, wie diese Empörer gegen Gottes Ordnung die Christen, nicht etwa blos in den ersten Jahrhunderten, sondern immer, so oft sie die Macht in Händen hatten, behandelt haben; nicht blos in China, oder in Japan, oder in den Bergwerken Sibiriens, sondern auch bei jenen Nationen, die sich ihrer Toleranz nicht genug zu rühmen wissen! Die Erinnerungen der Schreckenszeit wollten kaum erlöschen, und schon bietet man Alles auf sie zurückzurufen und zu erneuern. Ertönen nicht in der Presse und von den Rednerbühnen der Demagogie rasende Stimmen an unser Ohr? Höret, was sie rufen, nicht als vereinzelte Stimmen der Wüste, sondern als die Stimme der internationalen Vereine, deren Mitglieder sich Legion nennen: „Gott und Christus,“ sagen sie, „Gott und Christus, diese Schutzwälle der Bourgeoisie, dienten allezeit

34) Luc. XII, 49.

dem Kapital zum Schilde. — Nur nachdem wir alle Religionen zerschmettert und bis auf die letzten Wurzeln jede religiöse Idee, sei sie eine christliche oder eine andere, ausgerottet haben, können wir das politische und sociale Ideal, nach dem wir streben, verwirklichen. — Wir glauben an nichts als an die Menschheit, dieses Schlachtopfer der Religion seit Jahrtausenden. Wir würden alle unsere Pflichten versäumen, wenn wir auch nur Einen Augenblick aufhörten, die Ungeheuer, die die Menschheit gepeinigt haben, zu verfolgen. — Das sind die auf dem letzten internationalen Congreß in Brüssel verkündigten Grundsätze. Krieg gegen Gott, Krieg gegen Christus, die Despoten des Himmels und der Erde! Das ist das Losungswort des großen Kreuzzuges [35])!" Wahrlich, diese blutdürstigen Worte kommen von einem Geiste, der über und unter dem Menschen steht, und lassen uns jene Worte Jesu Christi im Evangelium verstehen: Ihr habt den Teufel zum Vater [36]). Satan ist wahrlich keine Mythe und die das sagen, beweisen selbst seine Existenz. Und daß nur jene Unglücklichen allein sie bewiesen! Aber haben etwa die Männer, die im Namen der Wissenschaft sprechen, nichts gemein mit Denen, die im Namen der Demagogie reden? Fordern nicht auch sie in ihrer Weise zur Christenverfolgung auf? Wer war es, der also sich vernehmen ließ: „Im Jahre 93 hat man die Altäre geplündert, aber es geschah nicht zum Nutzen eines neuen Aberglaubens, der Staatsschatz der Republick wurde dadurch bereichert. Mögen die Reaktionäre es uns nicht übel nehmen, wir wollen lieber, daß die Heiligen zum Schutz der Freiheit dienen, als um den Aberglauben und den Fanatismus zu nähren. Wir empfinden bei den Thaten von 1793 nicht den mindesten Schrecken: wir möchten vielmehr wünschen, daß sie sich wiederholten, wenn es geschehen könnte ohne die öffentliche Meinung zu verletzen."

Aber von wo sind denn diese entsetzlichen Reden ausgegangen?

Etwa aus einem jener Congresse, die alle christlichen Herzen mit Trauer, alle Redlichen mit Entrüstung, alle ächten Staatsmänner mit Besorgniß erfüllen? Nein, diese Worte entsprangen aus einem officiellen Munde, der auf einem Lehrstuhle des höheren Unterrichtes das Wort zu führen gewohnt ist, unser Vaterland hat sie zuerst vernommen. Wir müssen uns daher nicht wundern, wenn wir auch bei uns fast alle jene anderen Thatsachen finden, welche den Haß Derer beurkunden, die gegen Alles Duldung haben, nur

35) So das belgische Organ des internationalen Arbeiter-Vereins.
36) Vos ex patre diabolo estis. Joann. VIII, 44.

Christus allein ausgenommen: solum Dominatorm et Dominum Jesum Christum negantes.

Sollen wir uns aber mit bloßem Seufzen und Klagen über diese Frevel begnügen? Nein, Gott fordert Anderes von uns: die Thatsachen, die wir kennzeichneten, sind öffentliche Thatsachen, sie erheischen folglich eine öffentliche Sühne; sie beweisen, mit welcher Wuth man allenthalben gegen die Seelen kämpft, sie verlangen daher, daß auch wir unserer Seits für sie kämpfen.

Deßhalb um Euch Gelegenheit zu geben Theil zu nehmen an dieser Sühne und diesem Kampfe, haben wir in Uebereinstimmung und Gemeinschaft mit allen Bischöfen Belgiens den Beschluß gefaßt folgenden Hirtenbrief an Euch zu erlassen.

Hirtenbrief des Erzbischofes und der Bischöfe Belgiens an den Clerus und die Gläubigen ihrer betreffenden Diöcesen.

Mit vereinter Stimme reden wir heute zu euch. Schon daraus könnt ihr entnehmen, daß es sich um etwas sehr Wichtiges handelt. Wir wenden uns an den Clerus und an die Gläubigen unserer Diöcesen, also an das gesammte katholische Belgien, um einen Aufruf zu erlassen zu einem großen Akte der Sühne und zu einem großen Werke des Eifers für das Heil der Seelen und das Wohl unseres Vaterlandes. Wir fordern Euch, innigst geliebte Brüder, auf zu einem großen Akte der Sühne, weil mitten unter uns entsetzliche Lästerungen gegen die Majestät Gottes, gegen Jesus Christus, unsern Erlöser und gegen die Kirche, unsere Mutter stattgefunden haben. Wir fordern Euch auf zu einem großen Werke des Eifers für das Heil der Seelen und das Wohl unseres Vaterlandes, weil beide bedroht sind durch alles dasjenige, was man in Belgien versucht, um das Volk von dem Glauben loszureißen, der die Seelen rettet und die Völker sittigt.

I.

Die Lästerungen, welche gegen Gott, gegen Christus und seine Kirche stattgefunden haben, sind Euch nicht unbekannt, und es wird genügen die schmerzliche Erinnerung daran mit wenigen Worten wachzurufen.

Alle Blätter des Landes haben die Reden und Akte des internationalen Arbeiter-Congresses kund gemacht, auf dem man den Kriegsplan „des Menschen gegen Gott“ und die gesammte gesellschaftliche Ordnung entworfen hat. Tagtäglich wird bei uns das christliche Bewußtsein auf's Tiefste und Schmerzlichste verletzt durch die Grabreden der Mitglieder jener Genossen-

schaften, welche die sterblichen Ueberreste eines Menschen nur dann zur Erde bestatten, wenn sie denselben zuvor dahin gebracht haben, dem Kreuz abzuschwören. Mehrere unserer großen Städte stellen sich die Frage, was doch jene einflußreichen Männer für Absichten haben, wenn sie erklärte Feinde Jesu Christi, Koryphäen des Unglaubens, Missionäre der Gottes-, Seelen- und Unsterblichkeitsleugnung einladen, in ihren literarischen Circeln Vorlesungen zu halten. Das katholische Belgien ist wegen seiner Zukunft beunruhigt, wenn es aus dem Munde solcher, die da im Lande Lehrstühle des höheren Unterrichtes inne haben, die Apologie der Thaten von 1793 zugleich mit furchtbaren Lästerungen gegen das allerheiligste Sakrament des Altares vernimmt, Lästerungen, in denen Unwissenheit und Blasphemie miteinander um die Palme ringen. Wenn man endlich sieht, wie die Urheber dieser Leugnungen und Lästerungen von einer mitverschworenen Presse in den Himmel erhoben und ihre Lehren ohne Unterlaß durch große und kleine Blätter in Stadt und Land verbreitet werden, so wächst in Aller Herzen die Furcht vor jener höchsten göttlichen Gerechtigkeit, welche die Völker, weil sie nicht unsterblich sind, hier auf Erden straft.

Wir wissen es, liebe Brüder, daß Ihr Angesichts dieser öffentlichen und fortwährenden Aergernisse nach einer Sühne derselben innigst verlangt. Wohlan, wir kommen Euerem Wunsche entgegen, und geben euch die Gelegenheit, eine solche zu leisten, und zwar in großartiger und wirksamer Weise zu leisten, indem wir verordnen, daß in allen Pfarreien unserer verschiedenen Diöcesen, an demselben Tage und in allen Kirchen, in Eurer Aller Namen durch Eure Seelsorger von der Kanzel herab das katholische Belgien durch einen feierlichen Akt dem allerheiligsten Herzen Jesu im Sakramente seiner Liebe aufgeopfert und geweiht werden soll.

Ja, diese Sühne wird von großer Kraft sein, denn die Vereinigung des Gebetes hat die göttlichen Verheißungen empfangen. Ja, diese Sühne wird von großer Kraft sein, denn wir werden sie nicht blos in Vereinigung mit unseren Brüdern auf Erden Gott darbringen, sondern auch in Vereinigung mit unseren Brüdern im Himmel, und in Vereinigung mit dem makellosen Herzen der Himmelskönigin, der Königin der Engel und der Heiligen, an dem Festtage ihrer unbefleckten Empfängniß selbst, welchen Tag wir für diesen großen Sühneakt auserwählt haben.

Die drei Tage, die dem Feste vorangehen, von Sonntag dem sechsten December dem zweiten Advents-Sonntage an, sollen Tage der Vorbereitung zu diesem katholischen und zugleich nationalen Akte sein. In allen Pfarrkirchen sollen,

wenigstens an diesen drei Tagen, Predigten stattfinden, und der Prediger soll jedesmal seine Predigt mit dem Vorbereitungsgebete auf den Weiheakt schließen. Deßgleichen soll in der am Abend des achten December in allen Kirchen gefeierten Andacht nach der Predigt der Akt der Weihe des katholischen Belgiens an das Allerheiligste Herz Jesu im Namen aller Gläubigen feierlich von der Kanzel vollzogen werden.

Es wird Vorsorge getroffen werden, daß sowohl dieses Vorbereitungsgebet, als dieser Weiheakt an alle Gläubigen vertheilt werden, um ihnen als Andenken und zum fortwährenden Gebrauche bei Ihrer Andacht zu dienen.

Möge also der nächste achte December ein Tag der Sühne, der Anbetung und der Danksagung sein, zu gleicher Zeit aber auch ein neuer Tag der Gnade und gleichsam der erste Ring einer Kette der Treue, die uns im Leben und im Tode mit Demjenigen verbindet, der all' unsere Hoffnung ist.

II.

Allein so vielvermögend auch das Gebet ist, und ganz besonders das vereinigte Gebet: das Wort Gottes belehret uns, daß zum Gebet die That und das Werk hinzukommen muß. Durch das Gebet erlangt man die Gnade, gut zu leben und gute Werke zu vollbringen, und das Gebet, das keine Frucht der guten Werke hervorbrächte, wäre kein wahres Gebet. Das Gute kann aber nur vollbracht werden, unter der Bedingung, daß wir gegen das Böse streiten, daß wir es bekämpfen in uns und außer uns: Militia est vita hominis super terram [37]). Wir Alle müssen es bekämpfen in uns selbst, und wir Alle müssen es auch bekämpfen außer uns, durch Liebe, durch Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit.

Um Euch Allen nun ein leichtes und wirksames Mittel an die Hand zu geben, an diesem Kampfe der Liebe Theil zu nehmen, errichten wir hiermit in kanonischer Form in allen Pfarreien unserer bezüglichen Diöcesen, die unter dem Schutze des heil. Franz von Sales gegründete Genossenschaft, eine Genossenschaft, welche unser heiliger Vater Papst Pius IX., indem er sie segnete, die Gesellschaft der Verbreitung des Glaubens im Innern der christlichen Länder genannt hat. Ihr nehmt bereits, geliebteste Brüder, an dem Vereine zur Verbreitung des Glaubens nach Außen Theil und traget so dazu bei, das Licht des Evangeliums unter den heidnischen Völkern zu verbreiten; aber der Unglaube ist nicht mehr blos bei den Götzendienern zu Hause, in neuer Form erhebt er sich unter den christlichen Nationen und sucht sich hier mit allen ihm zu Gebote stehen-

37) Job 7, 1.

den Mitteln auszubreiten: durch seine Bücher, die überall, bis in die Wartesäle unserer Eisenbahnen feilgeboten werden; durch seine unter dem Titel der Volksaufklärung eröffneten Bibliotheken, die aber nur zu oft die Finsternisse des Zweifels und seine grauenhaften Folgen verbreiten; durch seine Tagesblätter und Zeitungen, in denen tagtäglich oben der christliche Glaube und unten im Feuilleton die guten Sitten angegriffen werden; durch seine Theater, wo die Leichtfertigkeit ohne Scheu und Scham sich zeigt — denn man ist bereits daran gewöhnt; durch seine Circel und Vereine, in denen die renomirtesten Adepten des antichristlichen Unglaubens sich vom Lehrstuhle vernehmen lassen; durch seine Schulen aller Art und aller Abstufungen, wo man unter dem Vorgeben alle Religionen gleichmäßig zu achten, offenbar alle der gleichen Verachtung Preis gibt, indem man Gotteswerk den Werken der Menschen gleichstellt und in Wahrheit nichts anbetet, als den Menschengeist und so sich bestrebt durch diese eigentliche Selbstvergötterung, durch diesen Cult des vergotteten menschlichen Gedankens, das moderne Heidenthum zu gründen, das so viel Götter als Köpfe zählt.

Zur Bekämpfung dieser Propaganda des modernen Heidenthums ist der Verein vom heil. Franz von Sales gegründet.

Sein Zweck ist, in den christlichen Ländern den Eifer der Katholiken zu wecken, sie in einem heiligen Bündnisse des Gebetes und des Almosens um ihre Hirten zu vereinigen, um denselben neue Mittel zu bieten, den christlichen Glauben zu erhalten, zu schützen, zu vertheidigen.

Die Feinde des Glaubens vereinigen sich; sie sehen ein, daß Vereinigung stark macht. Sehen auch wir es ein. Sie thun Alles, was sie können — und wir thun nicht Alles, was wir können. Man greift uns an; vereinigen wir uns, um uns zu vertheidigen.

Vereinigen wir das Almosen mit dem Gebet und stiften wir ein großes Werk, das der Sympathie aller wahren Katholiken würdig ist. Es wird von Gott gesegnet sein und Tausende von Seelen retten. Es handelt sich darum, den Armen ihren Glauben zu erhalten, durch Vermehrung der Schulen, Vermehrung des populären Religionsunterrichtes, zumal der Christenlehre für die erwachsene Jugend, der Sonntags- und Fortbildungsschulen, durch Verbreitung guter und wohlfeiler Bücher und Schriften, kurz durch alle zur Erhaltung und Vertheidigung des Glaubens geeigneten Mittel.

Die Nützlichkeit des Vereines vom heil. Franz von Sales ist sowohl durch seine Erfolge bezeugt, als durch die Größe des Uebels, das er zu bekämpfen berufen ist. Innerhalb sechs Jahren ist er in mehr als hundert Diöcesen kano-

nisch errichtet, und er hat eine Unzahl guter Werke unterstützt immer unter der unmittelbaren Leitung des Bischofs jeder Diöcese: denn das ist das Grundprincip, von dem der Verein niemals abweicht.

Die Organisation des Vereines vom heil. Franz von Sales ist überaus einfach und sie wurde dem heil. Vater vorgelegt, der Sie seines Segens würdigte.

Ein aus Geistlichen und Laien bestehender Rath, dessen Vorsitzender der Diöcesan-Direktor ist, bildet in jeder Diöcese den Mittelpunkt des Werkes. Er führt die Correspondenz mit den eifrigen Katholiken, Priestern, Ordensleuten oder Laien, welche den Verein näher kennen lernen und verbreiten wollen. Die Zöglinge der großen und kleinen Seminarien, der christlichen Collegien und Pensionate oder der religiösen Genossenschaften können durch ihre persönliche Theilnahme das Werk unterstützen, und werden sich bestreben, es auch in ihren Familien auszubreiten.

Der unermeßliche und unmittelbare Einfluß der Religion auf die öffentlichen Sitten verleiht dem Verein vom heil. Franz von Sales einen Charakter, der ihn der Theilnahme und der Liebe nicht blos des Clerus und der eifrigen Christen, sondern überhaupt Allen eindringlich empfiehlt, die für das Gemeinwohl nicht gleichgültig sind.

Aus den Statuten des Vereines [38]) werdet ihr sehen, daß die Mittel, die er anwendet der Art sind, daß auch die Aermsten in der großen Familie Jesu Christi von der Theilnahme daran nicht ausgeschlossen sind. Das Mittel ist, wie bereits gesagt, das Gebet, ein kurzes Gebet, indem jedes Mitglied täglich ein Ave Maria mit dem Zusatze betet: heil. Franz von Sales, bitte für uns. Dieses Gebet aus dem Herzen so vieler Mitglieder kommend, wird eine mächtige Fürbitte bil-

38) Die diesem Hirtenbriefe angehängten Statuten des Vereines vom heil. Franz von Sales sind kurz folgende: Zweck des Vereines ist die Bewahrung und Vertheidigung des Glaubens. Der heilige Vater hat seine Natur treffend ausgedrückt, wenn er sagte, dieser Verein sei der Verein zur Verbreitung des Glaubens nach Innen. Diesen Zweck sucht der Verein durch alle Mittel zu erreichen, welche nur immer die Liebe eingeben kann, besonders aber je nach den Umständen und Bedürfnissen der betreffenden Orte: 1) durch Einrichtung von Christenlehren, zumal für die reifere Jugend (catechismes de perseverance); 2) durch Errichtung und Unterstützung katholischer Schulen, namentlich von Sonntags- und Fortbildungs-Schulen; 3) durch die Verbreitung guter und wohlfeiler Bücher, populärer Brochüren, überhaupt guter Lectüre; 4) durch Predigten, Missionen, Exercitien &c.

Die, jedoch nicht unter Sünde vorgeschriebenen, Uebungen der Mitglieder sind ein tägliches Gebet von einem Ave Maria mit der Bitte: Heil. Franz von Sales, bitte für uns! und eine monatliche Gabe für die Zwecke des Vereines von 5 Cent., oder von 60 Cent. jährlich.

Der heilige Vater hat dem Vereine manchfache Ablässe bewilligt.

den, stärker als alle Macht der Feinde des Glaubens. Das zweite Mittel ist das kleine Almosen von fünf Centimes monatlich (60 Cent. jährlich). Es ist der Pfennig der Geringen in den Augen der Welt, aber nicht minder groß in den Augen Gottes. Die reichsten und wohlthätigsten Familien können nicht Alles thun. Viele Sandkörner bilden Berge.

Tretet also alle ein, geliebteste Brüder, in dieses heilige Bündniß des Gebetes und des Almosens, um von Gott die Erhaltung des Glaubens in Belgien, Stärke für die vom Proselytismus des Unglaubens verfolgten Seelen, für die guten Christen aber die Gnade zu erlangen, daß sie auf dem Wege der Vollkommenheit und des Eifers in guten Werken immer mehr fortschreiten.

Aus diesen Gründen verordnen wir wie folgt, jeder für seine Diöcese:

I. Wir errichten hiemit kanonisch den Verein vom heil. Franz von Sales in allen Pfarreien.

II. Die Herren Pfarrer wählen eine oder einige eifrige Personen, welche sich der Vertheilung der Statuten des Vereines, der Einschreibung der Theilnehmer immer nach Einigungen von zehn Personen, und der Einsammlung der Almosen unterziehen, in derselben Weise, wie dies beim Missionsverein geschieht.

III. Wir errichten deßgleichen den Verein in allen kirchlichen Lehranstalten.

Die Zöglinge und Pensionäre werden eingeladen mit Genehmigung ihrer Familien an dem Vereine Theil zu nehmen.

IV. Ein aus Geistlichen und Laien bestehender, von dem Diöcesandirektor des Vereines präsidirter Rath, bildet in jeder Diöcese den Mittelpunkt des Werkes.

V. Die in jeder Pfarrei gesammelten Beiträge werden jährlich vor dem ersten September durch die Herren Pfarrer an den Döcesandirektor oder an die bischöfliche Kanzlei eingeliefert.

In derselben Weise werden die Beiträge aus den Lehranstalten und Pensionaten durch die Vorstände derselben eingesendet.

VI. Das Patronatsfest des Vereines wird in jedem Jahre am Sonntage nach dem 29. Januar, dem Feste des heil. Franz von Sales, oder am Festtage selbst, wenn dieser auf einen Sonntag fällt, gefeiert. Gegeben zu Mecheln, den 14. November 1868. Unterzeichnet sind:

Victor August, Erzbischof von Mecheln. Caspar Joseph, Bischof von Tournay. Theodor, Bischof von Lüttich. Johann Joseph, Bischof von Brüges. Heinrich, Bischof von Gand. Theodor Joseph, Bischof von Namur.

XLVIII.

Literatur.

Das Lutherdenkmal zu Worms im Lichte der Wahrheit. Gedanken und Thatsachen zur Beantwortung der Frage: Kirche oder Protestantismus? Dem deutschen Volke gewidmet von einem deutschen Theologen. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1868.

Vorstehende Schrift erhebt sich hoch über das Niveau bloßer Gelegenheitsschriften, und wir nehmen keinen Anstand, sie als ein polemisch-apologetisches Meisterwerk zu bezeichnen. Was immer einer solchen Schrift Werth und Interesse verleihen kann, Richtigkeit und Tiefe der Gedanken, vollkommenste Bewältigung des ungeheuren Stoffes, Gelehrsamkeit, umfassende Kenntniß und Benutzung der gesammten betreffenden Literatur, edle Popularität, Frische, Schwung und Wärme der Darstellung und Sprache, ein feiner und tactvoller Geist, vor Allem aber eine hohe und tief christliche Gesinnung, reine und glühende Liebe zu Christus und seiner Kirche, ein tiefer Schmerz über das unaussprechliche Unheil der Kirchenspaltung, ist in seltenem Maße hier vereinigt und macht die Lectüre dieses, die größten und brennendsten Fragen der Zeit beleuchtenden Buches zu einer überaus lohnenden, nicht nur für Katholiken, sondern auch für solche Protestanten, welche, emancipirt vom Banne protestantischer Traditionen, mit vorurtheilsfreiem Geiste nach Wahrheit forschen. Der ungenannte Verfasser aber hat sich durch diese Schrift als einen wahrhaft berufenen und erwählten Kämpfer in den großen Geisteskämpfen der Gegenwart bewährt.

Nachdem durch das Lutherdenkmal und das Lutherfest in Worms, an dem die protestantischen Fürsten Deutschlands in Person oder durch Vertreter sich betheiligen zu müssen glaubten, Luther und seine That der Glaubensspaltung vor der ganzen Welt mit Jubel verherrlicht worden, kann man es wahrlich uns Katholiken nicht verargen, wenn wir mit rückhaltlosem Freimuthe von unserem Glauben Zeugniß ablegen; ja es ist eine Pflicht und Ehrenschuld des katholischen Deutschlands, das zu thun, und wir sind daher unserem „deutschen Theologen" Dank schuldig, daß er es mit so viel Kraft und Würde aus dem Herzen von vieltausend Katholiken gethan hat.

Nein, wir können wahrhaftig nicht jubeln über jene Männer und ihre Thaten, welche dem Reiche Christi den furchtbarsten Schaden zugefügt haben, der jemals über es gekommen ist, welche die Einheit der Kirche zerrissen, dadurch auf Jahrhunderte die Kraft des Evangeliums in den alten christ-

lichen Völkern gelähmt, seine Verbreitung unter den Heidenvölkern gehemmt und jene Herrschaft des Unglaubens und Antichristenthums möglich gemacht haben, welche die gesammte moderne Welt dem Untergange nahe gebracht, aus dem am Ende nur die Wiedervereinigung im Glauben erretten kann. Nicht die Trennung feiern und bejubeln und dadurch, wie die Erfahrung des Lutherfestes so drastisch bewies, nur den Proceß der Auflösung fördern und den negativen und destructiven Kräften in die Hände arbeiten, sondern die Trennung beweinen, nach Wiedervereinigung verlangen und ringen, das scheint uns für Katholiken und Protestanten an der Zeit zu sein.

Darum können wir auch jenen Männern, welche damals in Verblendung und Leidenschaft vollbrachten, was Jahrhunderte nicht gut machen können, unsere Sympathien nicht schenken; auch was immer an Gaben und Energie des Willens Großes an ihnen war, können wir nicht rühmen, sondern müssen es doppelt beklagen, daß diese Kräfte, die hätten aufbauen können, so furchtbare Zerstörungen anrichteten. Am wenigsten aber können wir die Reformation und ihre Helden verherrlichen und verherrlichen lassen auf Kosten der historischen Wahrheit, die bei jenem Feste und in jenem Monumente so grausam sich mußte mißhandeln lassen.

Doch suchen wir, von dem überströmenden Reichthum des Inhaltes unserer Schrift eine flüchtige Skizze zu geben. Die Schrift zerfällt in zwei Abtheilungen: „Das Luthermonument und seine Worte und Figuren“ — und „die Kirche und Luthers Glaubensabfall.“

Der erste Theil beginnt mit einer ästhetischen Parallele zwischen dem Luthermonumente und dem alten Dome zu Worms, die sich sofort zu einer Parallele zwischen dem Gehalt und Wesen des alten christlichen Geistes, der den Dom, und des Geistes, der das Monument errichtet. Nach dieser Ouvertüre, wie sie glücklicher nicht gewählt und schöner nicht ausgeführt werden konnte, wird sodann das Monument in all seinen Figuren, Basreliefs, Medaillons und Worten ästhetisch und historisch beleuchtet, und man muß gestehen, daß jene, welche die Bilder wählten und entwarfen und die Sprüche aussuchten, dem Critiker trefflich vorgearbeitet haben. So war Luther wirklich, wie er in Mitten der wie ein Kegelspiel aufgesetzten Statuen steht und mit geballter Faust, vortretendem Fuße, mit in den Nacken geworfenem Haupte der Kirche Trotz bietet — aber seine Lehre, die er dem Glauben aller Jahrhunderte entgegensetzte, existirt nicht mehr, und die Bibel, auf die er mit der Faust schlägt, wurde von seinen Nachkommen Buch um Buch und Blatt um Blatt zerrissen. Luther

wird im ersten Theile verhältnißmäßig nur kurz berührt, dagegen bieten die wirklichen und angeblichen Vorläufer und Vorkämpfer der Reformation, Philipp der Großmüthige und Friedrich von Sachsen, Reuchlin und Melanchthon, Waldus, Wicliffe, Hus und Savanarola, welche die Hauptfiguren bilden; sodann die Porträt-Medaillons: Johann und Johann Friedrich von Sachsen, Justus Jonas und Johann Bugenhagen, Calvin und Zwingli, Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen; sodann die Basreliefs: Luther's Thesenanschlag, die Lutherpredigt, Luther vor dem Reichstage, Luther's Bibelübersetzung, Luther's Abendmalspendung und Luther's Verheirathung; ferner die angebrachten Lutherworte; endlich die drei Städtefiguren: das protestirende Speyer, Augsburg mit der Friedenspalme und das trauernde Magdeburg, einen reichen Stoff zu historischer Critik, zur siegreichen Bekämpfung der darin enthaltenen Geschichtslügen (in welcher Hinsicht die prachtvolle Ehrenrettung Savonarola's [1]) den Glanzpunkt bildet) zu geistvoller und schlagender Beurtheilung von Personen und Zuständen. Auch hier hat der Verfasser es musterhaft verstanden, durch historische Parallelen und Contraste die Helden des Luthermonumentes und die darauf in Bild und Wort gefeierten Grundsätze zu beleuchten und zugleich die katholische Kirche und Vorzeit, wo nothwendig, zu rechtfertigen und in das wahre Licht zu setzen. So werden Luther und Melanchthon in ihrem Benehmen bei der Doppelehe Philipps des Großmüthigen — die beiden Martyrer, Thomas Morus und John Fischer, und Friedrich dem Weisen und Philipp von Hessen — Georg von Sachsen gegenübergestellt. Hus gibt Anlaß, das Verhältniß des Mittelalters und der nachreformatorischen Zeit mit ihrem cujus regio illius et religio zur Freiheit des Gewissens treffend zu besprechen. Melanchthon wird als Vorbild der unwahren Unions- und Transactionstheologie dargestellt. Von einschneidender Wahrheit ist das über Vor- und Nachreformatoren Gesagte. Das künstlerisch schönste Bild am Monument ist das trauernde Magdeburg, und es ist ebenso geistvoll als wirksam, wenn der Verfasser, unter Verschmähung der längst zum Kindermärchen gewordenen Tendenzlüge von der Zerstörung Magdeburgs durch Tilly, dieses Bild als die über die Zerreißung der Kirche und den Untergang der Seelen trauernde Mater dolorosa faßt und mit diesem Gedanken und mit dem Gefühle des Schmerzes über die

1) Eine solche hat auch aus Anlaß des Luther-Monumentes der belgische Dominicaner Rouard de Card geliefert und wollen auf die auch deutsch in Berlin erschienene treffliche Schrift: Hieronymus Savanarola und das Lutherdenkmal in Worms, aufmerksam machen.

Trennung und der Sehnsucht nach der Wiedervereinigung, die übrigens beständig durchklingt, die erste Abtheilung schließt.

Die zweite, viel umfangreichere Abtheilung gibt eine historisch-theologische Critik des Protestantismus und Apologie der katholischen Kirche. Es gibt wohl kaum eine Schrift, wo das Beste, was die historische und theologische Literatur zu diesem Zwecke geliefert hat, in solcher Fülle und zugleich so klar und ansprechend gesammelt, geistig verarbeitet und bereichert, sich zusammenfindet, als hier. Der Verfasser löst seine Aufgabe in vier großen Abhandlungen, von denen die erste den Zustand der Kirche und besonders Deutschlands vor der Reformation, die zweite das Leben und die Lehre, den Charakter und das Wirken Luthers, die dritte die Art und Weise, wie die lutherische Lehre in den deutschen Territorien und in Nachbarländern eingeführt wurde, die letzte aber unter dem Titel Kirche und Protestantismus — das Wesen und die Geschichte zunächst des deutschen Protestantismus in der doppelten Strömung, der positiven und negativen, schildert. Mit besonderer Vorliebe zeigt der Verfasser zum Schlusse, wie sehr bei vielen gläubigen Protestanten eine Annäherung an die Kirche stattgefunden hat und wird dieses durch eine Blumenlese aus der neueren und neuesten protestantischen Literatur nachgewiesen. In dieser Beziehung bietet unser Buch auch für praktische Polemik und Irenik eine wahre Rüstkammer. Ein ergreifender Ruf nach der Rückkehr zur Kirche, in der allein die Fülle aller Gnade und Wahrheit des Christenthums sich findet, bildet den Schluß des trefflichen Buches. Es bleibt uns nur der Wunsch übrig, daß die Schrift nicht im Strome der Tagesliteratur untergehen, sondern weite Verbreitung finden möge.

Am Schlusse des Jahres allen verehrten Lesern, Freunden und Mitarbeitern Dank für bewiesenes Wohlwollen und Unterstützung; innigsten Segenswunsch zum Jahre des Heiles 1869, dem großen Jahre des Beginnens des allgemeinen Concils, des Vaticanum primum; herzlichste Bitte um fortwährende Unterstützung und Förderung, damit der Katholik, seinem alten Motto getreu, in immer weiteren Kreisen und mit neuen Kräften Erkenntniß der katholischen Wahrheit und thatkräftige Liebe zur Kirche zu pflegen und zu verbreiten vermöge.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

Digitized by Google